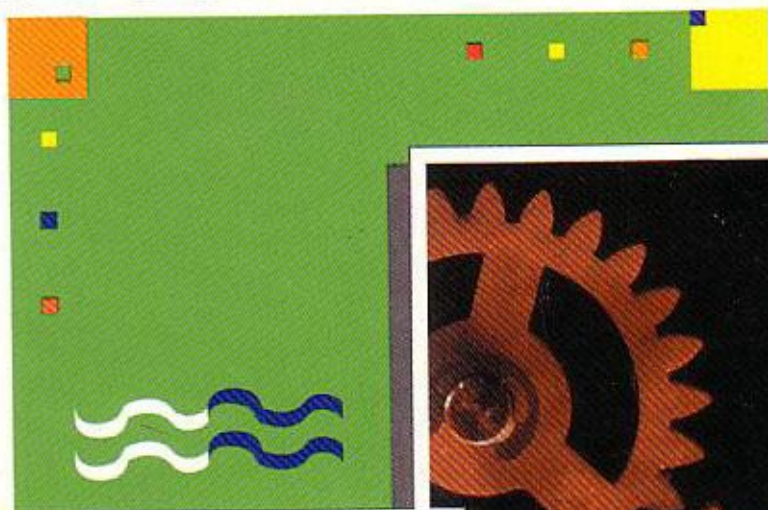


HUMANISMO, MARXISMO Y POSTMODERNIDAD



pablo GUADARRAMA

Edición: Maricel Bauzá Sánchez
Diseño: Francisco Masvidal González
Realización: Xiomara Gálvez Rosabal
Proceso del texto: Idalmis Valdés Herrera
Corrección: Lucía Arenal Linares
Natacha Fajardo Álvarez

© Pablo Guadarrama González, 1998
© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 1998

ISBN 959-06-0252-5

Estimado lector, le estaremos muy agradecidos si nos hace llegar su opinión, por escrito, acerca de este libro y de nuestras ediciones.

Instituto Cubano del Libro
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14 no. 4104, Playa, Ciudad de la Habana, Cuba.

Índice

Prólogo / VII

Humanismo vs. enajenación: más allá del debate teórico / 1

El espíritu alienado de Hegel / 14

La desalienación del espíritu de Feuerbach a Marx / 23

¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina? / 36

Humanismo y socialismo del pensamiento marxista en América Latina / 53

El marxismo no es un hongo / 81

Premisas sociales y científicas del marxismo / 103

¿Qué se incrementa en la modernidad, la alienación o la desalienación? / 112

El postmodernismo y los infortunios del socialismo y del marxismo / 127

La malograda modernidad latinoamericana / 134

El naufragio postmodernista de la historia / 144

El fin de la historia: un mito que se esfuma / 151

La reivindicación del conflicto modernidad vs. postmodernidad / 160

¿Rescate postmodernista o rescate del postmodernismo? / 163

¿Muerte o renovación de la filosofía marxista? / 172

El principio de la renuncia a todos los principios / 181

El marxismo orgánico de Antonio Gramsci en América Latina / 190

Mariátegui y la actual crisis del marxismo / 206

Antinomias en la crisis del socialismo / 220

¿Derrumbe del socialismo o del marxismo? Después de la polvareda desde la atalaya latinoamericana / 236

El “núcleo duro” de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo / 244

Cuba: ¿“marxismo occidental” o “marxismo soviético”? / 262

Cuatro actitudes de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo / 272

Prólogo a *Humanismo, marxismo y postmodernidad*

Bajo el título Humanismo, marxismo y postmodernidad hemos recopilado un conjunto de trabajos de los últimos años que han tenido y tienen el objetivo de desarrollar una reflexión crítica sobre estos tres temas que, en las circunstancias del mundo contemporáneo, algunos han tratado de descubrir sus necesarios nexos.

Estos análisis han sido efectuados desde el contexto latinoamericano y por tal motivo muchas de sus conclusiones se articulan a la vieja polémica de si es posible o no una filosofía de América Latina con auténtica especificidad, que la haga participe del pensamiento universal.

Una de las preocupaciones que presentan los trabajos de este libro, consiste en desentrañar las razones por las cuales el marxismo es un humanismo auténtico que recogió y superó lo mejor del pensamiento humanista que le antecedió y pretendió continuar desarrollándolo más allá de los escollos que presentan las múltiples interpretaciones que de él se han hecho, y que se han puesto en práctica.

Se trata de demostrar por qué constituye una de las expresiones superiores de la permanente -conquista del hombre por humanizar cada vez más sus relaciones. Para lograr ese fin, antes de emprender intentos de transformaciones de la alienante sociedad capitalista por medio de transformaciones y revoluciones de carácter socialista, algunas de ellas fracasadas y otras exitosas, la teoría marxista tuvo que adentrarse, aunque no tal vez con la necesaria amplitud, en razones y formas históricas de la alienación humana.

En estos análisis se intenta exponer algunos de los momentos ascendentes a través de los cuales el pensamiento, desde la antigüedad hasta la modernidad, ha buscado mecanismos esclarecedores de los factores que atentan contra la condición humana y ha ensayado diversas fórmulas desalentadoras que le posibilitan al hombre pisar terreno firme en el proceso de su emancipación.

Algunos de estos trabajos surgieron además producto de la inevitable lucha de ideas que ha provocado la crisis del "socialismo real" y del marxismo, sin embargo, a pesar de mantenerse el análisis con ese rumbo, y desde esa perspectiva, pretende evitar posiciones neortodoxas y asumir en su lugar las de un realismo crítico que supere todo tipo de patronímico. En definitiva, ninguna filosofía debe ser reducida a los nombres de sus representantes o aportadores, por lo que resulta más necesario determinar los elementos de un posible "núcleo duro" de la teoría marxista que articula sustancialmente con lo mejor de la tradición humanista, dialéctica, materialista y revolucionaria de la historia universal del pensamiento.

Solo de esa forma se puede comprender mejor la magnitud de la obra teórica de Marx y Engels y mucho mejor la de sus continuadores en otras partes del mundo.

El hecho de que algunos de estos trabajos hayan sido concebidos para ese fin da lugar a que los grados de articulación y sistematicidad sean muy

heterogéneos. Pues no todos fueron concebidos originalmente para conformar un libro como el que ahora se presenta. La mayor parte de ellos se escribieron en los años noventa, década en la que se acrecentó la pérdida de referentes para la izquierda con el derrumbe del experimento euro soviético de socialismo, acompañado de la oleada postmodernista que inundo el ambiente intelectual de los últimos tiempos. En ese ambiente han sido redactadas estas páginas, que no han podido escapar a la impronta de los tiempos en que fueron concebidas.

Muchas de las ideas que aquí aparecen han surgido durante algunos cursos que hemos ofrecido en universidades cubanas y extranjeras, especialmente en la Universidad Autónoma del Estado de México y en la Universidad INCCA de Colombia, donde se publicaron parte de estas conferencias. así como en la Universidad de Santiago de Compostela en España, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en México y la Universidad do Vale Do Rio dos Sinos en Brasil, etcétera.

Deseo expresar muy especialmente mi permanente deuda de gratitud a mis compañeros del Departamento de Filosofía de la Universidad Central de Las Villas en Santa Clara, que han sido coparticipes críticos de las ideas que aquí se presentan.

Quiero agradecer también al Ministro de Cultura, Armando Hart y al Presidente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, Abel Prieto, sus valoraciones que coadyuvaron a que este libro se publique en la Editorial Ciencias Sociales.

Siempre los agradecimientos son injustos porque no abarcan jamás a todas y cada una de las personas que de distinto modo contribuyen a la gestación, parto y a lo que es más difícil crianza y crecimiento de una idea. Muchas veces hasta se ignora de numera inconsciente donde radica la verdadera paternidad de ellas de donde encontraron abrigo necesario y estímulo en tiempos de borrascas. A todas esas personas anónimas les soy un eterno deudor.

En estos momentos son pocos los que dudan que Cuba ha comenzado su despegue después de las afectaciones sufridas por el desastre del sistema socialista mundial. De la misma forma se aprecia una reanimación de las ciencias sociales y de la actividad intelectual en general que es expresión a su vez de los nuevos tiempos.

Los estudios que conforman este libro fueron concebidos en momentos en que no había tantos elementos como hoy —al menos en este país donde el humanismo se resiste al asesinato postmoderno— para cultivar el optimismo y continuar la búsqueda enriquecedora de la sustancia del marxismo.

Ya no es necesario asirse al gramsciano optimismo de la voluntad como única alternativa ante el pesimismo de la realidad. Esta se transforma y evidencia que al igual que el precoz entierro del socialismo, hubo equivocación de cadáveres, como considera Galeano, como la hubo al anunciarse la muerte de la historia, de la modernidad, del humanismo y del marxismo.

Después de haber experimentado los anuncios del fin de la historia, de la modernidad, de la muerte del marxismo, del humanismo, del socialismo, etc.,

estos análisis intentan de algún modo servir a la preparación de nuevas polémicas frente a los incansables repartidores de "nuevas" esquilas mortuorias apócrifas.

El autor

Febrero 1996

. HUMANISMO VS. ENAJENACIÓN: MÁS ALLÁ DEL DEBATE TEÓRICO

Resulta paradójico que mientras la comunidad internacional ha discutido en los últimos años si debe crear o no un alto comisionado para enjuiciar las violaciones de los derechos humanos que se cometen en el mundo, algunas filosofías hayan querido despedir el siglo XX e inaugurar el XXI poniendo en la picota el humanismo.

Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica, el componente humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva. Aunque no han faltado momentos en los que el lugar de la problemática antropológica ha sido desplazada, como en el medioevo, o en que la condición humana ha sido cuestionada ante evidencias de imperfección, ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral.

En ocasiones se ha tratado de establecer algún vínculo directo entre el humanismo y el ateísmo, pero aunque indudablemente existen relaciones estrechas por cuanto la dependencia de las acciones humanas a algún tipo de deidad puede ser un factor que limite las potencialidades humanas sin embargo no se puede inferir que una postura religiosa implique necesariamente una separación del humanismo, ya que por el contrario no cabe dudas que del mismo modo que existe un humanismo secular existe un humanismo religioso en tanto algunas posturas ateas han resultan muy distantes del humanismo.

Este hecho lo explica muy bien MARIO BUNGE al señalar: "ARTHUR SCHOPENHAUER es considerado el primer ateo entre los filósofos alemanes. Sin embargo, esto no lo hace un humanista secular, puesto que fue misógono, pregonaba el pesimismo y no se interesaba en lo más mínimo por la condición de los más desvalidos. FRIEDRICH NIETZSCHE tampoco fue creyente, pero escribió en contra de la razón y de la ciencia, no apreciaba la compasión y desprecia el 'rebaño'. Por lo tanto, él tampoco tiene un lugar en el panteón humanista"¹.

NIETZSCHE fue también uno de los más destacados entre los que atacan las concepciones que conciben la existencia de una progresiva trayectoria del género humano. A su juicio constituía un gran error "considerar al hombre actual (Europa) como el tipo superior humano"² ya que para él los griegos y los hombres del Renacimiento eran hombres superiores a los actuales y el incremento de la moralidad en lugar de enaltecer al hombre había marcado su decadencia.

Tal concepción del desarrollo humano estaba dirigida contra cualquier intento de elevar al hombre a niveles más dignos de existencia, y al cultivo del arrogante afán de poder, especialmente del hombre europeo, para quien, según su criterio, debía construirse la historia. Por el hecho de partir de una postura marcadamente misantrópica su filosofía constituye la antítesis de todo humanismo. No en balde inspiró y aún inspira a tantos movimientos fascistas y xenofóbicos.

No resulta casual tampoco que HEIDEGGER, quien contribuyó notablemente en su célebre carta *Sobre el humanismo* a la divulgación de la idea de la crisis de éste, al vincularlo al ocaso de la metafísica, haya coqueteado con el régimen nazi, dando pruebas también de que este debate no se circunscribe al mundo de la teoría.

En la actualidad, cuando el fracaso del “socialismo real” se identifica como la consumación de la inutilidad del humanismo, la filosofía post-modernista ha buscado innumerables argumentos para acentuar la tesis sobre la presumida causa perdida del humanismo.

La renuncia a esta concepción está unida a la conformista concepción que presupone abandonar cualquier proyecto que se proponga niveles superiores de desalienación humana. Pues, como asegura LYOTARD: “El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico postmoderno”³. Queda claro que ser “científico”, para él, presupone entonces aceptar el mundo tal y como está y no proponerse mejorarlo en un ápice, como índice de la mejor forma contemplativo de interpretación teórica del mundo.

La cuestión no sólo trasciende a los planos sociopolíticos donde indudablemente siempre resulta más comprometida y riesgosa, sino que llega a todos los órdenes de la sociedad contemporánea, pues a juicio de VATTIMO la crisis del humanismo está relacionada “con el crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada”⁴. Siguiendo esta lógica la humanidad estaría condenada fatalmente al ocaso de los valores humanistas, a menos que esté dispuesta a renunciar a cultivar la ciencia, la técnica y el racional aprovechamiento y ordenamiento de la vida social, conquistas éstas, que la humanidad no estará nunca en disposición de echar por la borda.

Además, resulta más preocupante la resignada aceptación de un deterioro del humanismo, concebido en su sentido académico más genérico, que puede servir de justificación a prácticas que alejen al hombre del humanitarismo, de la filantropía, que usualmente han acompañado al primero. NIKOLAI BERDIAEFF planteaba que “El fin del humanismo señala también el fin del humanitarismo”⁵. Esto último es lo que puede resultar más preocupante en las actuales circunstancias cuando las brechas de desarrollo económico entre los países del Norte y el Sur, y entre los sectores sociales dominantes y las amplias masas populares, se acrecientan con la oleada neoliberal de la globalización como han reconocido prestigiosos economistas como JOSEPH STIGLITZ⁶ y no sólo los críticos de izquierda del injusto actual orden económico internacional.

1.2 HUMANISMO Y DESALIENACIÓN: UN PROYECTO HISTÓRICO INACABADO

El humanismo entendido en su formulación más amplia ha encontrado innumerables definiciones. Usualmente se maneja en su expresión clásica histórica como ese movimiento cultural que se despliega en la época renacentista entre aquellos intelectuales, profundos admiradores de la cultura grecolatina, que intentaban rescatar la dignidad humana tan atrofiada por siglos de servidumbre y teocentrismo. En tal caso se presenta como un nuevo tipo de “fe en los valores humanos hechos para el hombre, y por tanto trascendencia del logos”⁷. Por lo que no se diferenciaría mucho de otro tipo de religiosidad, en tal sentido antropocéntrica, lo cual no deja de implicar algunos riesgos.

Algo más apropiado sería concebirlo en sentido general, según GARCÍA GALLÓ como “un conjunto de ideas que destacan la dignidad de la persona, la preocupación por su desarrollo armónico y la lucha por crear condiciones favorables al logro de tales fines”⁸. En este caso se acentúa mucho más el carácter activo del hombre como sujeto transformador de sus condiciones de existencia en correspondencia con ideales de vida dignos.

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituyen en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo.

Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitan sus grados de libertad y se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación.

Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos. Tanto en China y en la India, donde la ética alcanzó niveles impresionantes desde la antigüedad, como en las culturas amerindias⁹, y de otras latitudes, hay evidencias del privilegiado lugar que se le otorgó siempre al hombre, a pesar de que se subordinara su existencia a la creación divina.

Confucio y sus discípulos preferían rechazar toda especulación sobre el universo para “hacer del hombre el objeto propio del saber”¹⁰ a tenor con las ideas humanistas que profesaban. En la India prevaleció una concepción eminentemente dinámica del hombre, opuesta a la pasividad que se observaba por lo regular en otras culturas¹¹. Sin embargo, el desmedido elogio a los indiscutibles valores de la cultura griega conduce en ocasiones a hiperbolizaciones tales como la de considerar que éstos fueron los primeros en preocuparse por los problemas eminentemente humanos,¹² desco-nociendo de esa manera los extraordinarios aportes de otras culturas antiguas, tanto orientales como «occidentales», en la conformación del pensamiento humanista.

Es evidente que fueron comunes al humanismo antiguo determinados rasgos pesimistas¹³ y lamentaciones que reflejaban cierto malestar de algunos sectores sociales por las relaciones esclavistas prevalecientes y las formas humillantes que éstas presuponían para gran parte de la población. Sin embargo, la mayor parte de la intelectualidad que profesaba ideas humanistas se encontraba en una ventajosa situación socioeconómica que le permitía apreciar la situación del hombre en el mundo desde una perspectiva optimista, aunque filantrópicamente llegasen algunos a manifestar sus deseos por mejorar la situación de los más sufridos.

No es menos cierto que fue en la cultura griega donde el humanismo alcanza ribetes descollantes. Este hecho se evidencia desde el mismo momento en que la preocupación

cosmogónica y cosmológica cedió terreno a la antropológica, a través del giro llevado a cabo por los sofistas y en particular por PROTÁGORAS con su sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas"¹⁴.

Junto al pensamiento humanista se fueron conformando en la antigüedad los gérmenes de lo que hoy en día denominaríamos elementos desalienadores. La alienación humana siempre presupone antes de su despliegue pleno la constatación de temores, indecisiones, incapacidad, impotencia por ignorancia, etc.; factores estos que empequeñecen y limitan al hombre. El pensamiento humanista por su naturaleza emancipatoria es la antítesis de esas actitudes, sin embargo en su devenir no puede evadirse de ir acompañado de tales rasgos debilitadores que atentan contra el carácter afirmativo del hombre en el mundo.

La simple toma de conciencia de esas manifestaciones de obstáculos, no constituye la actitud decisiva para su superación, pero al menos se convierte en factor propicio para que otros pensadores, y lo que es más importante, líderes, políticos, funcionarios, etc.; se esfuercen por realizarla en sus respectivos radios de acción.

Así por ejemplo, la inconmensurabilidad de la actividad consciente siempre ha preocupado a los filósofos desde la antigüedad hasta nuestros días y aunque muchos de ellos, como HERÁCLITO,¹⁵ PLATÓN, BERKELEY, SPENCER, etc., hayan puesto límites a la posibilidad del hombre de conocer el mundo y a sí mismo, ninguno paralizó su labor intelectual dirigida en última instancia a ofrecerle herramientas epistémicas y éticas para conformar una vida superior.

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de instrumentos desalienadores que contribuyen a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos.

No es menos cierto que no han faltado quienes se han limitado a constatar o a poner de manifiesto formas enajenantes, como la subordinación al poder de los dioses, de los gobernantes, de las fuerzas ocultas de la naturaleza, etc., porque han partido de la fatal consideración de que éstos son consustanciales a la condición humana y no han encontrado mecanismos para evadirlos. De haber prevalecido estos criterios fatalistas en la historia de la civilización, hoy difícilmente podrían las nuevas generaciones humanas enorgullecerse de los avances alcanzados en todos los órdenes de perfeccionamiento social.

Pero en el caso de aquellos pensadores que se limitaron a plantear algunas de las modalidades que adquirirían las distintas formas de enajenación y no dieron otros pasos para superarlas, al menos prepararon el camino y sirvieron de premisa a sucesores más audaces que avanzaron algo más en el proceso desalienatorio del hombre.

Cuando JENÓFANES evidenciaba que los hombres de las distintas culturas imaginaban a sus dioses con los rasgos antropomórficos de los habitantes de sus regiones,¹⁶ preparaba el camino a EPICURO, y en especial a FEUERBACH y a MARX, para análisis superiores sobre la enajenación religiosa, su labor no fue de simple constatación, sino de sugerencia para que la acción humana no cesara en su incansable búsqueda.

“No ha habido ni habrá jamás hombre alguno, que tenga un conocimiento cierto en torno a los dioses -aseguraba- y en torno a todas las cosas de las cuales yo hablo; pues aun en el caso de que alguien dijese la verdad, no tendría él mismo conciencia de ello. Pues no hay sino opiniones sobre todo. Los dioses no han mostrado a los hombres todo desde el principio, pero los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor”¹⁷. Tal era la recomendación que podía ofrecerle a quienes pudieran albergar la idea de que el reconocimiento de la existencia divina presuponía la absoluta inactividad y el conformismo.

El criterio de que el hombre debe ser el principal artífice de su autoperfeccionamiento impregnó todo el pensamiento griego y estuvo presente hasta en filósofos antagonistas como PLATÓN y DEMÓCRITO. Este último sostenía con acierto que “La primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo”¹⁸.

EPICURO fue consecuente con ese criterio al desear emancipar al hombre de su propensión a los placeres. También quiso otorgarle al hombre un digno lugar en su relación con los dioses al mantener a éstos alejados de las vicisitudes terrenales, y recomendaba que “A la perfección de los dioses, que realiza el supremo ideal del sabio, debe ser dirigido un culto desinteresado de admiración, no el culto servil de la imploración y de los conjuros, constituido por el interés y el temor”¹⁹.

Similar actitud potencializadora y dignificadora del hombre, que no es otra cosa que contribución desalienante, asumió en su cuadrifármaco ante el temor a la muerte, el dolor, las enfermedades, etc. No fue simple casualidad que MARX, quien hurgó en planos más profundos de la enajenación, eligiera a ambos pensadores para su tesis doctoral en filosofía²⁰.

El tema de la superación de la enajenación que producen los placeres mundanos en el hombre, estuvo presente en los representantes del idealismo, como es el caso de PLATÓN, para quien: “la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que lo poseen, mejores y más apreciables que el placer a la par más ventajoso a todos los seres presentes y futuros, capaces de participar de ellos”²¹.

No es posible considerar en un mismo grado los elementos desalienantes que se dan en pensadores idealistas, que los que se presentan en materialistas como DEMÓCRITO o EPICURO, por el grado de trascendencia y objetivación que aquellos le otorgan a las ideas, entidades e instituciones, por lo que, no obstante coincidir en la creencia en los dioses, difieren sustancialmente en cuanto al lugar que ocupan por sus concepciones religiosas. Sin embargo, los puntos de coincidencia en determinados aspectos humanistas y desalienantes son innegables.

PLATÓN, por ejemplo, aspiraba a que el hombre lograra al máximo un equilibrio armónico entre las distintas partes de su alma para que se hiciera “dueño de sí mismo”²². Aun cuando pudieran diferenciarse los grados de dependencia del hombre que éste establecía, con las distintas entidades, especialmente las divinas.

Unos y otros han concebido al hombre como un eterno insatisfecho con sus conocimientos, razón por la cual se ha planteado siempre enriquecerlos, aunque presuponga que jamás podrá alcanzar la sabiduría perfecta. ARISTÓTELES inicia su *Metafísica*, partiendo del criterio de que “todo hombre, por naturaleza, apetece el saber”²³. Su colosal obra enciclopédica es una muestra de proyecto humanista porque está dirigido a ofrecerle al hombre el mayor

conocimiento posible alcanzado en su época sobre las más diversas esferas del saber humano.

La intención desalienadora por la vía epistémica es marcada, pero también lo es cuando propone formas superiores de gobierno político que superen las enajenantes modalidades de oligarquías y tiranías. A pesar de que en otros planos como el cosmológico y el antropológico quede atrapado en ocasiones por la rígida imagen del universo y por la “naturalista”, teleológica y enajenante concepción de la esclavitud²⁴, su máxima aspiración, como queda plasmada a través de toda su ética es lograr un hombre virtuoso y digno,²⁵ que se enaltezca permanentemente. El cultivo de la dignidad humana –más allá de limitaciones clasistas–, constituyó un elemento sustancial en su pensamiento social que le hace ocupar un sitio destacado en la trayectoria del humanismo antiguo.

La lucha del humanismo frente a las tendencias enajenantes opositoras adquirió en la filosofía romana nuevos ribetes. El primero trataba de mantener viva la tradición desalienante de pensadores como TITO LUCRECIO CARO, quien siguiendo la tradición epicúrea sostenía: “¡Oh raza de los hombres sin ventura! ¡Cuando a los dioses concedió existencia y los armó de cólera inflexible, cuántos gemidos asimismo entonces, qué heridas y qué llantos a nuestra descendencia ocasionaron!”²⁶.

Mientras que los elementos enajenantes afloraban de manera temprana en la era cristiana en varios pensadores, entre ellos un esclavo-filósofo, EPICTETO, recomendaba a los hombres: “Lo principal has de saberlo, es tener creencias sólidas, pensar que existen y gobiernan el mundo con bondad y con justicia y que te pusieron sobre la tierra para que los obedezcas y para que te doblegues a todo acontecer y lo aceptes de una manera voluntaria”²⁷. Ese sería el nuevo sesgo que tomarían las reflexiones antropológicas durante varios siglos.

La visión humanista del mundo sufrió una fuerte sacudida durante el medioevo cuando la concepción teocéntrica del mundo desplaza a todo criterio que pretendiera otorgarle al hombre un lugar más allá del concebido por la interpretación unilateral de las sagradas escrituras.

Una de las supremas expresiones de ese criterio que inculcaba la subordinación total del hombre respecto a Dios se alcanza en Tomás de AQUINO, para quien “en sólo Dios consiste la beatitud del hombre”²⁸.

A su juicio “para el conocimiento de cualquier verdad necesita el hombre del divino auxilio, de manera que el entendimiento sea movido por Dios a sus actos”²⁹.

Superar esa concepción empequeñecedora del hombre sería el largo empeño de la filosofía de los nuevos tiempos. Lograr el retorno del hombre a sí mismo constituyó la esencia del movimiento renacentista,³⁰ pero sus objetivos parecían ser incluso más ambiciosos, pues se trataba, como plantea WINDELBAND, de otorgarle también un puesto en el cosmos³¹.

El reconocimiento de las potencialidades humanas se convirtió en tarea primera de los principales humanistas de esa época, que encontraron un paradigma en el mundo grecolatino, donde el hombre había alcanzado extraordinarios éxitos en la conquista de su condición de Ser por excelencia, al menos en este planeta.

Los logros alcanzados en el desarrollo científico y técnico en ese período expansivo de la historia humana, cuando la sociedad burguesa se resiste a seguirse conservando en los estrechos límites de los muros ciudadanos, posibilitan una mejor comprensión del valor de lo humano.

A partir de ese momento, el saber humano recobró la dignidad perdida, por cuanto se identificó con las nuevas formas de poder. Las audaces teorías cosmovisivas como las de COPÉRNICO³².

KEPLER o BRUNO se hicieron peligrosas no sólo para las creencias religiosas hasta entonces dominantes, sino también para los intereses socioeconómicos feudales que resguardaban, frente a la ofensiva de las fuerzas sociales emergentes.

La tesis de FRANCIS BACON en su Nuevo órgano de que “en el hombre ciencia y poder coinciden en un mismo punto, porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente”³³, sintetiza la labor que emprendería el hombre moderno por ocupar paulatinamente niveles superiores de vida y dejar atrás aquellos elementos extraños a su naturaleza emancipatoria. El afán por lograr una aceleración en el conocimiento científico, que le posibilitara al hombre crear mejores condiciones de existencia, y la superación del oscurantismo y la superstición, hacían parecer que se aproximaba el fin de toda alienación humana.

Sin embargo, muy pronto algunos de aquellos titanes del pensamiento que emprendieron tal empresa, indudablemente humanista y desalienadora, se percataron de que cual pesada rémora, otros factores como la injusta distribución social de la riqueza frenaban el avance hacia el humanismo real.

Los utopistas del Renacimiento fueron los que denunciaron los hasta entonces soslayados ingredientes enajenantes, que a partir de entonces se constituirían en blanco preferido de los nuevos portavoces de la desalienación. Tomás Moro al respecto escribía: “estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente, a no ser que piense que es obrar con justicia el permitir que lo mejor vaya a parar a manos de los peores, y que se vive felizmente allí donde todo se haya repartido entre unos pocos que, mientras los demás perecen de miseria, disfrutan de la mayor prosperidad”³⁴.

A partir de entonces la lucha contra las distintas formas de enajenación traerá aparejada de un modo u otro, cada vez en mayor grado, la definición ante la problemática socioeconómica. El estudio de las demás formas de alienación no se abandonará, por el contrario, se irán esclareciendo progresivamente con la ilustración,³⁵ la filosofía clásica alemana, el marxismo y algunas filosofías del siglo xx. Pero precisamente, al delimitarse el decisivo significado de la enajenación en las relaciones económicas, se hicieron más comprensibles sus múltiples modalidades, especialmente las surgidas en las novedosas condiciones del mundo contemporáneo.

El concepto de enajenación, que hasta entonces había tenido una connotación eminentemente religiosa, como éxtasis o grado de ascensión mítica hacia Dios,³⁶ fue tornándose más terrenal y con una carga sociológica más declarada. Ahora se trataba de procesos en los cuales el hombre como agente consciente tenía su cuota de responsabilidad en la gestación de los poderes enajenados.

De ese modo ROUSSEAU, quien fue un agudo crítico de la principal forma de enajenación: la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción, especialmente, la tierra; utiliza el concepto en diferentes planos, entre ellos, en el proceso mediante el cual el individuo, a través del contrato social, cede parte de sus prerrogativas en favor de la comunidad,³⁷ a la cual él, en última instancia, se subordinará. El ginebrino apuntó que ante las desigualdades naturales que existen entre los hombres, se hace prevalecer la igualdad social, que presupone desestimar las diferencias naturales. No cabe dudas de que este proceso constituye también otra forma de alienación: el igualitarismo, que ha empantanado a algunos proyectos socialistas contemporáneos.

La teoría de la alienación de tal modo se articuló a las concepciones jusnaturalistas prevalecientes en el siglo XVIII sobre el contrato social en las que se acentuaba la pérdida por parte del hombre de su libertad originaria y, en particular, del individuo frente a los poderes del Estado, convenciones, instituciones, etcétera. Pero a la vez al signo negativo que hasta entonces siempre había tenido este concepto, ahora se le añadía una carga positiva,³⁸ ya que a partir de entonces se entendió como el paso a una etapa superior de comunidad y asociación humanas que superaba estadios anteriores más primitivos.

Posteriormente encontraría eco también en la economía política inglesa, a través del proceso de objetivación del valor de los productos, premisa de la que partiría posteriormente MARX para plantear su teoría del fetichismo de las mercancías.

La antropología naturalista que prevaleció durante el siglo XVIII, especialmente entre los materialistas franceses, desarrolló una propensión a considerar al hombre un ser tan natural como los demás que pueblan esta tierra, como se aprecia en el caso de HOLBACH³⁹, porque su intención desalienadora estaba orientada a presentarlo como un producto de la naturaleza misma sin necesidad de la intervención de fuerzas divinas para la existencia y desarrollo.

La justificada intención desalienadora, sin dudas, atentaba contra la consideración que tradicionalmente el humanismo moderno le venía asignando al hombre, aunque en mucho menor grado que la degradación provocada por el darwinismo social decimonónico. Esto no significó una ruptura con el humanismo, pues la mayor parte de los valores que éste cultivaba, dirigidos a engrandecer la dignidad humana, no sólo se mantuvieron, sino incluso se enriquecieron con las nuevas conquistas que el pensamiento ilustrado planteó y tradujo en las demandas políticas de las revoluciones burguesas.

La proyección desalienadora del pensamiento más avanzado se enriqueció con la labor de estos materialistas que como HOLBACH dedicaron esmerada atención a derrumbar misterios como los de ultratumba.

“Hemos probado –sostenía el materialista francés– que el maravilloso dogma de la otra vida, sólo está, fundado sobre suposiciones ideales y desmentidas por la reflexión; que esta hipótesis es no sólo inútil a las costumbres de los hombres, sino que no puede servir más que a entorpecerles, quitarles el deseo de trabajar en su verdadera felicidad, alucinarlos con prestigios, con opiniones dañosas para su tranquilidad, y, en fin, adormecer la vigilancia de los legisladores, y dispensarles de dar a la educación, a las instituciones y a las leyes de la sociedad toda la atención que les deben”⁴⁰. Y finalmente recomendaba: “No te turbes hombre,

con los fantasmas que la impostura ha creado; renuncian toda esperanza vaga; líbrate de tus temores, y sigue sin miedo el camino que la naturaleza te ha trazado; siémbrale de flores si puedes, y aparta las espinas que el destino puede haber esparcido en él⁴¹. Esto evidencia que sus ideas se distanciaban del fatalismo que aparentemente el naturalismo planteaba.

Las ideas humanistas alcanzaron un esplendor extraordinario en la ilustración porque los avances de las ciencias, los retrocesos del oscurantismo y el fanatismo religioso, las conquistas del incipiente desarrollo industrial, el florecimiento de las ciudades, la aparición de legislaciones y de documentos que encontraron consenso universal como la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, la secularización de la vida y sobre todo del arte, ofrecían al hombre amplias perspectivas de lograr niveles superiores de dominio y de entronizarse como verdadero señor del mundo.

Pero, simultáneamente, los acechos de nuevas formas de enajenación que generaba la naciente sociedad burguesa y que podían atentar contra el tan anhelado y cultivado humanismo, comenzaban a preocupar a filósofos, artistas, escritores, etc., y se plasmarían a través de diversas manifestaciones culturales y desde distintas perspectivas ideológicas. Sin embargo, a todas ellas les era común la preocupación por mostrarle al hombre de los nuevos tiempos, que la modernidad estaba preñada de encantos, pero también de conjuros. Y que las próximas batallas —que por supuesto no se reducirían a simples polémicas teóricas- como hijo ya adulto de la civilización, el hombre debía emprenderlas sin esperar por otros que no fueran sino hombres similares a él, y sin más ni menos, poderes extraordinarios para batir los nuevos demonios alienantes que no fueran sus propias fuerzas humanas.

- 1 BUNGE, M. *Crísis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa. 2002. p. 21.
- 2 NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Aguilar. t. XIII, p. 292.
- 3 LYOTARD, F. *La condición postmoderna*. México: Ediciones Rei 1989, p. 109.
- 4 VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa. 1990, p. 36.
- 5 BERDIAEFF, N. *El destino dell'uomo nel mondo contemporáneo*. Bombiani. 1947, p. 25.
- 6 Véase: STIGLITZ, J. *El malestar ante la globalización*. Madrid: Editorial Taurus. 2002.
- 7 TOFFANNIN, G. *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*. Buenos Aires: Ediciones Nova, 1953, p. 514.
- 8 GARCÍA GALLÓ G. J. : “El humanismo martiano”, en *Simposio Internacional pensamiento político y antimperialismo*. Memorias, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 1 18.
- 9 Véase: GUADARRAMA, P. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial Ciencias Sociales 2001; segunda edición Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. 2002.
- 10 “Para ellos , el principio de este saber, único, interesante y el único eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de vigilancia, de perfeccionamiento proseguido en común, la cultura humanista, gracias a la cual el hombre se constituye en dignidad”. MICHEL GRANET: *El pensamiento chino*, México: UTEHA, 1959, p. 338.
- 11 P. MASSON-OURSEL y otros: *La India antigua y su civilización*, México: UTEHA, 1957, p. 192.
- 12 “Probablemente el común denominador de los aportes de los griegos a la alta tradición intelectual de Occidente fue el descubrimiento del *hombre*”. TURNER, R. : *Las grandes culturas de la humanidad*. La Habana: Edición Revolucionaria, 1979, p. 563
- 13 KLAUS, G. Y M. BUHR: *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1970, t. 1, p. 484.
- 14 PLATÓN: *Obras completas de Platón*, Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1946, t. 1, p. 660.
- 15 “No podrás descubrir los límites del alma, aunque la recorras en todas direcciones, tan profunda es su medida”. Julián Marías: *La filosofía en sus textos*, Madrid: Editorial Labor, 1963, t. 1, p. 27.

- 16 “Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos. Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen ojos azules y los cabellos rojos. Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio”. R. MONDOLFO: *El pensamiento antiguo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1971, p. 189
- 17 Ibidem.
- 18 Idem. p. 138.
- 19 Idem, T. II, p. 308.
- 20 En la fundamentación de su elección MARX argumenta que: “Puesto que todos los filósofos antiguos partieron de la conciencia, como de presupuesto -sin exceptuar a los escépticos- siempre les hizo falta un punto seguro de apoyo; tal función la cumplen las representaciones, tal como se hallan en el saber general. EPICURO, en cuanto filósofo de la representación es, en este punto, el más riguroso, y define por eso, mejores tales condiciones de fundamento. Es, además el más consecuente, llevando así, como los escépticos, por otra parte, a su perfección a la filosofía antigua”. C. MARX: “Tesis doctoral”, en C. MARX: y F. ENGELS: *Categorías fundamentales: 1 (1836-1844)*, Caracas: Ediciones del Rectorado de la Universidad Central de Venezuela, 1991, p. 121.
- 21 PLATÓN. Ob. cit. , T. I. p. 573.
- 22 Idem. T III. P. 217.
- 23 ARISTÓTELES: *Metafísica. Política*. La Habana: Estudios. 1968. p. 33.
- 24 Según él: “el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo”. ídem, p. 375. Mas que naturalista esta visión aristotélica es teleológica y fatalista como toda su filosofía.
- 25 “La dignidad ocupa una posición intermedia entre la autosuficiencia y la cortesía servil. Su campo es el de las relaciones e intercambios de la vida social. El hombre suficiente es el que evita todo intercambio y conversación con sus semejantes o compañeros su verdadero nombre parece haberle sido dado por esta característica, porque el autosuficiente es el que se basta a sí mismo. Por otra parte, el hombre servilmente cortés u obsequioso quisiera tratar y frecuentar a todos los hombres de cualquier manera y en cualquier circunstancia. Ninguno de ellos merece encomio. Pero sí la merece el hombre digno, que guarda una posición intermedia entre ambos. Este, en efecto, ni trata con todos los hombres, ni huye el trato de todos: trata con los que tienen un mérito o son dignos de ello, y tan solo con ellos”. ARISTÓTELES: *Gran ética*, Madrid: Aguilar, 1964, p. 100.
- 26 TITO LUCRECIO CARO. *De la naturaleza de las cosas*, Madrid: 1968, p. 273.
- 27 EPICURO. *Enquiridion. Manual*, en JULIAN MARÍAS, Ob. cit., p. 206.
- 28 TOMÁS DE AQUINO. “Suma teológica”, en EDUARDO TORRES. *Antología del pensamiento medieval*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 426.
- 29 Idem. p. 477.
- 30 ABBAGNANO, N. *Historia de la filosofía*, La Habana: Estudios, 1967, p. 24.
- 31 “De ahí que tome la filosofía natural del Renacimiento, como punto de partida de su problemática, el puesto del hombre en el cosmos, y la metamorfosis de las ideas que se lleva a cabo en este aspecto bajo el influjo de las invenciones y descubrimientos, así como del cambiante estado cultura; por ellas provocado, llegó a ser decisivo para la nueva imagen de la cabal concepción del mundo”. W. WINDELBAND. *Historia de la filosofía*, México: Antigua librería Robredo, 1943, p. 47.
- 32 “Copérnico y el significado histórico de su obra, en el siglo XVI, nos parece que traduce la dialéctica del poder y el saber en sus interrelaciones y dominios, al ser un símbolo de toda una tradición y contradicción de la mística y de la razón del Renacimiento, traducido como su osadía y su temor a la grandeza y a la miseria de la raza humana mediante un mundo que perdía su finitud”. ELENA MORAES GARCIA. “Poder e saber, saber o poder no seculo xvi. Uma análise sobre o caso Copécnico”, en *Uma história da filosofia. Razão e mística na ideate média*, Universidade Federal do Ríó de Janeiro-Universita Universidade Aberta, Ríó de Janeiro: 1988, p. 165.
- 33 BACON, F. “Nuevo órgano”, en J. MARÍAS. *La filosofía en sus textos*. ed. cit. , p. 846.

- 34 MORO, T y T. CAMPANELLA. *Utopías del renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 35.
- 35 En esa abor tendría también un lugar especial la ilustración latinoamericana al aportar ideas de profundo contenido humanista y desalienador que merecen análisis aparte.
- 36 ABBAGNANO, N. *Diccionario de filosofía*. La Habana: Edición Revolucionaria, 1966, p. 402.
- 37 ROUSSEAU, J. J. *Obras escogidas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 612.
- 38 MASTICELLI, E. y otros. *Diccionario de términos marxistas*. Madrid: Editorial Grijalbo, 1977, p. 17.
- 39 “El hombre sólo, aunque una de las partes más pequeñas del globo, que no es en sí más que un punto imperceptible de la inmensidad, el hombre sólo cree que el universo es “ para él, se imagina que es el confidente de la naturaleza; se cree eterno, y se da orgullosamente el nombre de señor de toda la naturaleza [. . .] el hombre no tiene ningún motivo para creerse un ser privilegiado por la naturaleza, pues que está sujeto a las mismas vicisitudes que sus demás producciones”. P. HOLBACH: *Sistema de la naturaleza*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1989, pp. 78-79.
- 40 Idem, p. 235.
- 41 Idem, p. 236.

1.3 EL “ESPÍRITU ALIENADO” DE HEGEL

La filosofía clásica alemana constituyó una de las expresiones más pulidas del pensamiento humanista que había logrado inspirar el espíritu de la ilustración en la cultura europea.

El vuelo teórico que alcanzaron las nuevas reflexiones sobre el lugar del hombre en el mundo y especialmente en su historia, todavía hoy en día impresionan por su exquisitez y profundidad.

Era de esperar que un tema como el de la enajenación, que ya había aflorado en las teorías jusnaturalistas del contrato social y en la economía política clásica, alcanzase nuevas dimensiones entre los pensadores alemanes.

Tanto FICHTE, como SCHELLING y HEGEL desde sus primeros trabajos lo utilizaron indistintamente. El primero en su *Teoría de la ciencia* concebía al objeto como una razón alienada. SCHELLING, utilizando el concepto de *condicionamiento* se refiere a un proceso similar al de la *cosificación*. Pero ninguno de ellos alcanzaría el nivel de elaboración y profundidad que paulatinamente le iría otorgando HEGEL, hasta su consumación en la *Fenomenología del espíritu*, donde se constituye en un concepto de primer orden.

Si bien el mismo aparece en múltiples ocasiones específicamente considerado en la obra de HEGEL, no se deben ignorar en su estudio los marcados nexos que mantiene con otros familiares a él como objetivación, cosificación, extrañamiento, etc., que aun cuando posean contenidos bien definidos y diferenciados, expresan siempre de algún modo determinadas relaciones del hombre con su entorno inmediato en el plano empírico y con la sociedad y su historia en su sentido más amplio, que no deben ser ignorados o subvalorados.

LUKACS destaca el hecho de que HEGEL es el único de los grandes idealistas alemanes que al manejar la alienación en distintos niveles, como la que se produce a través de la complicada relación sujeto-objeto observada en toda actividad humana, planteó algo mucho más

importante al haberla atisbado, aunque de manera confusa en su forma capitalista, que devendría posteriormente el fetichismo formulado por MARX⁴². A pesar de lo osada que pueda parecer esta aseveración, lo cierto es que no obstante las limitaciones que se aprecian en cuanto a las ideas económicas de HEGEL, su profunda visión dialéctica de las relaciones humanas le posibilitaban tales aproximaciones geniales.

MARX reconoció que en la *Fenomenología del espíritu* se encontraban valiosos gérmenes para la crítica a la sociedad burguesa. STIEHLER sostiene que la concepción hegeliana del espíritu extrañado de sí mismo pertenece esencialmente al mundo del feudalismo⁴³ lo cual no contradice lo anterior. Era lógico que como buen intelectual alemán de su tiempo, HEGEL en sus consideraciones sobre aquella germinal sociedad burguesa no trascendiera: los límites estrictos de la filosofía, esto es, sin profundizar en el plano económico y político, como sugiere COLLETI⁴⁴, a diferencia de LUKACS. Tampoco debe pasarse por alto que para HEGEL la nueva sociedad que se iniciaba a partir de las revoluciones burguesas, que tanto admiró en su juventud, significaba un triunfo de la libertad y del espíritu universal, cuyo representante más acabado era el hombre culto de su época, para el cual él elaboraba su discurso filosófico.

Independientemente de la complejidad de su formulación, que bien pudiera considerarse adecuada al nivel de complejidad de las relaciones reales que éste reflejaba y expresaba, la filosofía de HEGEL no estaba concebida exclusivamente para ser una filosofía de salón. De lo contrario no hubiera motivado las reflexiones inquietas de una juventud que vio en su colosal sistema, la fórmula de la emancipación alemana como preámbulo de la universal.

Con la filosofía de HEGEL en cierto sentido ha sucedido lo mismo que con la *Biblia*. De sus diferentes interpretaciones se han apoyado desde las posturas más conservadoras hasta las más revolucionarias. No debe olvidarse que el marxismo es un hijo legítimo también de la filosofía hegeliana, del mismo modo que BRADLEY, BOSANQUET, GENTILE y CROCE.

Por tal motivo resulta discutible la tesis de ERHARD LANGE según la cual en la *Fenomenología del espíritu* se vinculan cuestiones teóricas y prácticas y pueden determinarse tendencias hacia el esclarecimiento de problemas sociales, pero HEGEL quería sólo satisfacer la vida en la esfera del espíritu⁴⁵. Es cierto que todo el andamiaje del sistema filosófico hegeliano está construido a la medida del más refinado gusto espiritual, pero de ahí a inferir que su trascendencia quedó limitada a esos marcos hay una gran diferencia.

No sólo la praxis política de HEGEL como filósofo oficial del estado prusiano lo desmentiría, sino también el efecto real que tuvo en sus seguidores tanto de derecha como de izquierda. La eficiencia práctica de su filosofía no ha de medirse simplemente por los programas políticos o económicos que inspiró —aunque tampoco se debe desconocer tal incidencia—, sino por el impacto cultural que produjo en casi todas las esferas clásicas del saber filosófico de su época. Y toda filosofía que trasciende, como la de HEGEL, nunca queda aprisionada en empolvados anaqueles.

Es en el plano de la conciencia, en el desarrollo del espíritu donde HEGEL posibilita el despliegue del concepto de enajenación. Éste adquiere en todo su sistema una extraordinaria dimensión por cuanto es el que a su juicio posibilita la objetivación tanto de la naturaleza como de la sociedad. Y ahí precisamente es donde entra a jugar el individuo, portador exclusivo de la autoconciencia, su adecuado papel como constructor del un mundo cada vez más humano. Y para lograr ese fin HEGEL, a tenor con su religiosidad tan criticada, incluso por la Iglesia, no

vaciló en recurrir a fuerzas sobrehumanas porque partía del criterio de que en definitiva la filosofía y la verdadera religión tenían en común la búsqueda de la verdad que es idéntica a Dios⁴⁶. Y el hombre en su perfeccionamiento debía hacer todo lo posible por alcanzar a su eterno émulo. De tal modo se evidenciaban en él los típicos ingredientes del humanismo cristiano.

Cuando HEGEL en la *Fenomenología* dedica su análisis a valorar lo que él considera el extrañamiento del espíritu de sí mismo en la cultura, parte del presupuesto de que “este mundo es esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y la individualidad (...) Dicha realidad exterior adquiere su ser allí mediante la propia enajenación y renuncia a la esencia de la autoconciencia”⁴⁷.

A su juicio éste es un proceso de devastación o autodisolución de los elementos del mundo exterior, que solamente parece que puedan recobrar su plenitud a través de la enajenación como proceso esencial. De ahí que afirme: “Ahora bien, este obrar y este devenir con que la sustancia deviene real es el extrañamiento de la personalidad, pues el sí mismo valedero de un modo inmediato, es decir sin extrañamiento, en y para sí, es sin sustancia y juguete, de aquellos elementos tumultuosos; su sustancia es su enajenación misma, y la enajenación es la sustancia, o son las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que de este modo se mantienen”⁴⁸. De estas afirmaciones se desprende que la enajenación constituye para HEGEL el fermento catalizador vital que posibilita la *realización tanto del espíritu, la conciencia, como de toda realidad*.

En correspondencia con ese criterio sostiene a continuación: “El espíritu es conciencia de una realidad objetiva para sí libre; pero a esta conciencia se enfrenta aquella unidad del sí mismo y de la esencia, a la conciencia real se enfrenta la conciencia pura. De una parte mediante su enajenación, la auto-conciencia real pasa al mundo real y éste retorna a aquella; pero de otra parte, se ha superado precisamente esta realidad, tanto la persona como la objetividad; éstas son puramente universales”⁴⁹. Esto significa que la mediación de toda realidad, para HEGEL, lo mismo del mundo espiritual como de la sociedad, y ante todo de la naturaleza, tiene que pasar por dicho proceso alienatorio que le otorga tarjeta de crédito para su entrada en la universalidad.

Según HEGEL: “El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo empero, aquel que el espíritu, elevándose sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia”⁵⁰. Tal desdoblamiento es la base de todo el idealismo hegeliano, de acuerdo con el cual el mundo se revela a través de sus distintas manifestaciones como productos enajenados del espíritu.

Sólo siguiendo la lógica discursiva de HEGEL es posible descubrir los valiosos elementos racionales que contiene momentos centellantes tras su envoltura mística. De ahí la necesidad de lanzarse a nadar en sus aguas si se quieren alcanzar orillas prometedoras. A su juicio. “El espíritu de este mundo es la esencia espiritual impregnada por una autoconciencia que se sabe presente de un modo inmediato como esta *autoconciencia que es para sí* y que sabe la *esencia* como una realidad opuesta a ella”⁵¹. Es evidente que para él aunque el espíritu constituya el elemento esencial en este mundo, nada puede hacer por sí mismo sino es a través de su realización enajenada en la autoconciencia de los individuos concretos portadores únicos, en verdad, de la conciencia.

Pero a su vez los individuos sólo pueden reconocer su autoconciencia a través del proceso de extrañamiento que implica el reconocimiento de otros individuos. Por eso sostiene “la autoconciencia sólo es *algo*, sólo tiene realidad (Realität) en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal y esta universalidad es su validez y su realidad”⁵². Lo cual quiere decir que la autoconciencia que no se realice a través del reconocimiento recíproco con otros individuos es nada, no alcanza la condición de algo, no tiene propiamente realidad y por tanto mucho menos puede aspirar a la condición de reconocimiento universal.

De manera que la universalidad no constituye para el abstracto discurso de HEGEL algo absolutamente inaprehensible por su trascendentalidad, sino por el contrario algo muy concreto y alcanzable por el más mortal de los humanos, siempre y cuando cumpla con el indispensable requisito de ser culto.

A ese punto cimero conducen todas sus reflexiones sobre la enajenación del espíritu: a la consideración suprema de la cultura, como el extrañamiento del ser natural. Para HEGEL: “aquello mediante lo cual el, individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu de *extrañamiento* del ser *natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* la realidad, como a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*. Esta individualidad se forma como lo que en sí es, y solamente así es en sí y tiene un ser allí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia”⁵³.

Si bien, como se puede apreciar, es indudable que el punto de partida hegeliano es el espíritu, este en verdad, a la larga es superado por sus propias creaciones, que únicamente pueden darse a través de un proceso no sólo de extrañamiento, sino también de enajenación. Pues sus productos aparecen como hostiles y dominantes al individuo, como portadores de la autoconciencia, pero a la vez le plantean un reto, el de alcanzar el dominio de tales poderes por medio del enriquecimiento cultural y del trabajo, como apunta ADORNO⁵⁴ que le haga abandonar su ser natural verdaderamente enajenado y enajenante. Su enciclopédico sistema filosófico no es más que una prueba de los constantes y diversos esfuerzos que el hombre debe realizar para alcanzar niveles superiores de cultura, esto es, de desalienación.

HEGEL lleva a planos superiores el espíritu de la Ilustración, y le proporciona al hombre un lugar verdaderamente privilegiado al facilitarle una de las vías por las cuales puede contribuir a su permanente proceso desalienatorio mediante el desarrollo de la cultura. Si bien el punto de partida de su sistema, el espíritu, se convierte dialécticamente en punto de llegada, no lo hace en ninguno de los momentos de su recorrido desprovisto de ese resultado permanente de la enajenación que es la autoconciencia del hombre, que cada vez alcanza planos superiores de realización.

En tal sentido, la enajenación para él no es un concepto de exclusiva carga negativa. Sus reflexiones sobre la polaridad, al igual que a SCHELLING, le habían inducido a encontrar siempre el otro momento de la negatividad. Por eso al finalizar su obra cuando se detiene a analizar el saber absoluto plantea que: “El contenido del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma o, más bien, puesto que esta forma pertenece a la conciencia como tal, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia. Este sobrepasar el objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral, como aquel aspecto en que el objeto se mostraba retornando a sí mismo, sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad,

enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma”⁵⁵.

Esta última idea de que “esta enajenación se enajena en ella misma”⁵⁶, indica hasta dónde su visión dialéctica le inducía a ser consecuente, a pesar del pesado fardo de su sistema y a concebir la enajenación como un momento necesario, pero transitorio a la vez en la evolución de la humanidad. “La historia –afirmaba–, –es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo– el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo”⁵⁷.

De este modo HEGEL dejaba sentadas las premisas para concebir la enajenación no simplemente como el momento de pérdida, sino también como el que debe conducir al quebranto de la pérdida, esto es de recuperación. Por tal motivo DUSSEL sostiene que: “La alienación en HEGEL, no está cargada todavía de un sentido disvalioso como en el caso de MARX”⁵⁸.

Aun cuando sus formulaciones respecto a lo que MARX concebirá después como la esencia humana –el conjunto de las relaciones sociales que hacen posible la realización humana–, quedan difuminadas en el mundo espiritual de la “*autoconciencia culta*”⁵⁹ y HEGEL subrayaba este último aspecto, no cabe dudas que cuando se refería a ese momento de la negación de la enajenación contribuía a la afirmación no tanto del espíritu o de la autoconciencia, sino del hombre, concebido como un ser eminentemente activo⁶⁰ que construye él mismo la historia de manera progresiva, aunque adopte el disfraz de espíritu.

El filósofo colombiano DANILO CRUZ VÉLEZ apunta que: “cuando él vio desfilar a Napoleón la víspera de la batalla de Jena, dijo que era ‘el Espíritu Universal a caballo’. Es muy probable que HEGEL, instalado en su cátedra de Berlín se imaginara a sí mismo también como la encarnación del Espíritu Universal vuelto sobre sí para conocer su esencia y su historia, después de haber superado todas las alienaciones en la larga historia, europea”⁶¹.

Aunque la base de sustentación filosófica haya sido el idealismo en sus hipóstasis más acabadas por considerarse a sí mismo como la madurez de Europa, los resultados de su labor teórica que se derivaba de su concepción sobre la enajenación, se situaban por sus recomendaciones prácticas, mucho más allá de las elaboraciones materialistas y naturalistas que hasta el momento se habían formulado y que se seguirían produciendo con una tonalidad contemplativo, como en el caso de FEUERBACH. En tal sentido preparó mucho mejor el camino a MARX que este último.

No han faltado los intentos por buscar conceptos medulares que sinteticen toda la filosofía hegeliana, tarea esta más que difícil, imposible. Sin embargo, algunos como LUKACS han querido encontrarlo en el de enajenación,⁶² como GARAUDY en “la exigencia de libertad”⁶³. Aun cuando ambos criterios coinciden en última instancia, resulta imposible reducir toda la riqueza de las reflexiones filosóficas de HEGEL a uno u otro concepto, por muy sustanciales que éstos puedan resultar como este mismo de enajenación. La filosofía de HEGEL estaba más allá de la disputa por la primacía o centralidad de una categoría, por más que éstas alcanzasen en el pensador alemán un grado extraordinario de elaboración.

En definitiva, haya sido bien la enajenación o la libertad, ambos términos antitéticos evidencian que la preocupación principal de HEGEL era situar al hombre sobre bases terrenales, que él mismo de manera activa pudiera controlar progresivamente a través del trabajo y de la cultura cuando las más etéreas ideas continuaran dando vueltas eternamente en su cabeza.

En ese sentido resulta más acertado el juicio de ERNST BLOCH según el cual: "El gran interés de la *Fenomenología* era y es el conocimiento real de sí mismo como conocimiento de la producción del hombre por su trabajo e historia. Éste es el único sujeto importante y, por consiguiente, imprescindible en HEGEL: no como una vaga niebla, sino como acción; no como espíritu, sino como núcleo. Toda vez que el hombre se produce a sí mismo con su trabajo sobre objetos, sin dudas le corresponde al sujeto una prevalencia dentro de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto. De otro modo no habría medida posible precisamente para el extrañamiento, para la enajenación, en la objetividad, ni existiría la activa contradicción del factor subjetivo, capaz de medir y destruir las objetividades inadecuadas guiándose por esta medida y aliado con las contradicciones objetivas que presentan. A todo esto la prevalencia del sujeto *no es meramente idealista*, sino que en ella se encierra la prioridad de un factor impulsivo, al remodelar una y otra vez la objetividad"⁶⁴. Pero reducir toda la riqueza que encierra la *Fenomenología* a la correlación dialéctica que existe entre el sujeto y el objeto, ignorando otros elementos tan importantes como la relación entre enajenación y libertad y sus nexos con la dialéctica entre teoría y práctica (trabajo) error y verdad⁶⁵, constituiría un considerable desacierto.

El intento de HEGEL de explicar esa especie de embriología y paleontología del espíritu humano como ropaje que envuelve la conciencia de la humanidad en su devenir, revelaba en verdad la preocupación por explicar los momentos de mayor complejidad por los que ha atravesado la civilización para alcanzar niveles superiores de existencia digna.

En HEGEL la idea de la enajenación alcanza planos superiores en relación con sus antecesores porque incursionó en nuevas dimensiones del concepto. Esto constituye un verdadero despegue teórico a partir del cual alcanzará niveles cada vez más altos en correspondencia con el pleno despliegue de la modernidad. Pero aún en nuestros días, cuando parece revitalizarse con el surgimiento de nuevos fenómenos alienantes formulados y criticados por intelectuales de las más diversas posiciones filosóficas, una vez más se hace necesario retornar también a HEGEL, junto a otros, en busca de argumentos que faciliten la mejor comprensión de este fenómeno que, por ser histórico, parece acompañar al hombre mientras éste haga historia, para encontrar nuevas vías de su siempre parcial *Aufhebung*.

42 LUKACS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. La Habana: Edición Revolucionaria, 1963, pp. 518-519.

43 STIEHLER. *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1967, p. 219.

44 COLLETTI, L. *El marxismo y Hegel*. Madrid: Editorial Grijalbo, 1971, p. 177.

45 LANGE. L. "Die Phänomenologie des Geistes" -wahre Geburtsstätte und Geheimnis der Hegelschen Philosophie-, en *Hegel und Wir*. Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1970, p. 17.

46 HEGEL, G. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag, 1966. p. 33.

47 HEGEL, G. F. *Fenomenología del espíritu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972, p. 287.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 *Idem*. p. 289.

- 51 Ibidem.
- 52 Idem. p. 290.
- 53 Ibídem.
- 54 “El Hegel de la *Fenomenología*, para el cual la conciencia del espíritu en cuanto actividad viviente y sin identidad con el sujeto social real eran algo menos desmedrado que para el Hegel tardío, reconoció el espíritu espontáneo como trabajo (si no en la teoría, por la fuerza del lenguaje): el camino de la conciencia natural hacia la identidad del saber absoluto sería también por su parte, trabajo, y presenta la relación que el espíritu mantiene con el estado de cosas siguiendo el modelo de un acontecer social, precisamente el de un proceso de trabajo”. T. ADORNO. *Tres estudios sobre HEGEL*. Madrid: Taurus, 1981, p. 39.
- 55 HEGEL, G. F. *Fenomenología*. . . . ed. cit. , p. 461
- 56 Idem. p. 473.
- 57 Idem. p. 472.
- 58 DUSSEL, E. *La dialéctica hegeliana*. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza. 1972. p. 97.
- 59 “La autoconciencia culta, que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado de sí, ha producido por su enajenación la cosa como sí mismo y, por tanto, se conserva ella misma en él y sabe su falta de independencia o sabe que la cosa sólo es, esencialmente, ser para otro; o, expresando totalmente el comportamiento, es decir, lo único que aquí constituye la naturaleza del objeto, la cosa vale para ella como algo que es para sí, la cosa enuncia la certeza sensible como verdad absoluta, pero este ser para sí, a su vez, como momento que sólo tiende a desaparecer y se torna en su contrario, en el ser para otro ya abandonado”. Idem, p. 463.
- 60 “HEGEL intentó presentar la historia humana como progreso, es decir como un proceso único y regido por leyes (. . .) destacó su especificidad con relación a la ‘aburrida resurrección de lo mismo’ que se da en el mundo natural en forma de ‘robustecimiento cuantitativo’ . Por otra parte, HEGEL hizo especial hincapié en el carácter activo del sujeto humano en los procesos sociales”. ZAIRA RODRIGUEZ UGIDOS. Prólogo a *Fenomenología*, ob. cit. , p. XXI. .
- 61 CRUZ VÉLEZ, DANILO. *De Hegel a Marcuse*. Biblioteca Colombiana de Filosofía, Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1986, p. 56.
- 62 LUKACS, G. Ob. cit. , pp. 526-527.
- 63 GARAUDY, R. *Dios ha muerto*. La Habana: Edición Revolucionaria, 1966, p. 369.
- 64 BLOCH, E. *Sujeto-objeto, El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 99.

1.4 LA DESALIENACIÓN DEL ESPÍRITU DE FEUERBACH A MARX

Si bien el concepto de alienación había tenido en el plano religioso, en la teoría jusnaturalista del contrato social, en la economía política inglesa y en la obra de HEGEL un significado positivo en general, a partir de FEUERBACH y hasta la actualidad se puede considerar que se ha producido una inversión de los signos y este concepto ha adquirido una connotación marcadamente negativa. Aun cuando en determinados enfoques, algunas veces intenta recuperar su anterior sentido, nunca logra realmente sobreponerse a este signo negativo, reconocido por la comunidad filosófica internacional e incluso más allá de las fronteras de la filosofía, si es que realmente ésta las tiene.

Los jóvenes hegelianos manejaban el concepto de enajenación de manera indistinta, unas veces en el propio sentido que HEGEL lo empleaba, pero otras con una tonalidad original. BRUNO BAUER que lideró el grupo por sus trabajos de crítica a los evangelios presentaba a las religiones y en especial al cristianismo como una forma ya caduca de *alienación de la autoconciencia*, que en su caso concebía como toda la actividad creadora de la humanidad a

través de la historia. Esta actividad se veía limitada cuando la autoconciencia no comprendía la inmensidad de su poderío para superar la alienación.

En su lugar FEUERBACH ponía atención en el hombre. Ese antropologismo se manifestó desde muy joven, como se muestra en una carta que le escribió a su padre en 1825, explicándole las razones por las cuales abandonaba sus estudios de teología. En ella declaraba: "Mi espíritu ya no se encuentra en los límites del reino sagrado; mi sentido se encuentra en el amplio mundo; mi alma ambiciosa quiere entrelazar todo en sí, yo quiero rescatar a la naturaleza de la pusilánime teología, yo quiero apretar al hombre a mi corazón, pero el hombre total, que sólo puede ser objeto de los filósofos, no el de los teólogos, los anatomistas o los juristas"⁶⁶.

Doce años después algo similar le escribiría también a su padre el joven MARX al confesarle: «una vez más comprendí que sin la filosofía era imposible llegar»⁶⁷. Tal parece que por suerte para el humanismo contemporáneo, algunos jóvenes alemanes de esa época, como ellos, no podían ver al hombre si no era a través de los ojos del búho Minerva.

La efervescente discusión sobre las sagradas escrituras que predominaba en aquella época y la reconsideración del valor de la por entonces dominante filosofía hegeliana, motivó a ambos jóvenes a evolucionar desde la teología a la filosofía, desde la alienación hacia su crítica, y desde el idealismo hacia su ruptura y superación. FEUERBACH dio el primer paso en ese sentido. Ese fue su mayor mérito histórico, aunque trascendió más a través de MARX que de él mismo. De no haberse desplegado la obra de MARX, el pensamiento de FEUERBACH hubiese tenido mucho menos reconocimiento posterior que el que ha tenido. Tal vez aprendió de Sócrates que el mejor maestro es el que reconoce ser superado por sus discípulos y por eso finalmente se identificó mucho más con MARX.

Durante el período de la preparación de sus obras más trascendentales, en que despliega su intelecto sobre el asunto de la enajenación religiosa, FEUERBACH reflexionó con detalle sobre las cualidades humanas. Su intención era conocer cada vez mejor al hombre. No había, ni hay otro modo, de contribuir a su desalienación.

El profundo amor que sentía por los hombres no empañó la mirada para descubrir sus imperfecciones, que, según él, sólo el hombre mismo podía erradicar sin necesidad de la custodia divina.

Entre los aforismos que escribía en su diario por 1835 se encuentra éste que plantea que: "El hombre tiene defectos, solo tiene que reconocerlos como objeto de su virtuosidad y poder educarse"⁶⁸. Esto significa que FEUERBACH no concebía idílicamente al hombre como una consumación de bondad y perfección al estilo de otros moralistas. Aun cuando sea válida la crítica de ENGELS a su moral, por resultar abstracta⁶⁹ y sea necesario considerar como inadecuado el hiperbólico lugar que le asigna a las ideas religiosas en el desarrollo social, es incorrecto pensar que FEUERBACH vio al hombre santificado en una urna de cristal a pesar de su fe en el hombre.

El hombre era, para él, el ser al cual se le debe rendir culto especial, más que a Dios, puesto que es "el más real de los seres"⁷⁰ y porque en definitiva, a su juicio: «es la religión quien adora al hombre, aunque la religión o más la teología lo niega (...) Dios es el hombre, el hombre es Dios».⁷¹ Aparentemente FEUERBACH invertía las alienantes relaciones hasta ese

momento concebidas entre los 'hombres y sus deidades; realmente las estaba situando sobre sus verdaderos pies, aún cuando cometía el error de crear prácticamente un nuevo tipo de religión, la del amor entre los hombres.

La inversión que realiza FEUERBACH es producto de su observación sobre el hecho evidente de que todas las religiones atribuyen a sus deidades los rasgos más positivos que el hombre ahora posee y en su lugar le atribuyen a éste todos los negativos e imperfecciones posibles. Por eso sostiene que "La religión es la incisión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre, el hombre es lo que no es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios es onnipotente, el hombre impotente; Dios es santo, el hombre pecador. Dios y el hombre son dos extremos: Dios es lo absolutamente positivo, el contenido (*Inbegriff*) de todas las realidades; el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada"⁷².

El objetivo de toda su obra era demostrar que "la religión es una discordia entre el hombre y su propia esencia"⁷³. Y en cierto modo lo logra aunque distorsionando el carácter activo y social del hombre, que ya el idealismo alemán de su tiempo había formulado, y que MARX supo aprovechar. Pero, en cambio, el obstinado materialismo de FEUERBACH le condujo a posiciones unilaterales en la comprensión de la esencia humana.

KOLAKOWSKY considera con razón que: "La esencia del cristianismo fue un intento por aplicar la categoría hegeliana de alienación a la formulación de un punto de vista puramente naturalista y antropocéntrico"⁷⁴. Pero fue mucho más que eso, fue un intento encaminado a que el hombre recuperara su esencia escamoteada por la religión. El hecho de que en FEUERBACH no llegase a cumplimentarse tal recuperación por el naturalismo que lo embarga, no le impide figurar en la larga lista del pensamiento humanista universal.

Varias son las razones que le dan un merecido lugar. Ante todo, haber situado al hombre como categoría y valor principal de toda consideración, en lugar de Dios, la naturaleza, la sociedad, etcétera, FEUERBACH se refiere siempre a individuos concretos, finitos, naturales, los portadores de esa esencia humana enajenada en la religión.

Al hacer un balance temprano de su obra filosófica poco antes de ese retiro que se produce al resguardarse en su pequeña aldea, por el revuelo que tuvieron algunas de sus obras, reflexionaba de este modo: "Dios fue mi primer pensamiento, la razón fue el segundo, el hombre ha sido mi tercero y último. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre"⁷⁵.

La primacía que FEUERBACH le otorga al hombre se fundamenta en la concepción de que el hombre por su naturaleza propia ama al hombre y sólo puede realizarse como individuo cuando sustituye las falsas divinidades por la verdadera, que es el propio hombre.

El punto de partida que le permitió a FEUERBACH arribar a tales consideraciones reivindicadoras de lo humano fue su crítica al idealismo filosófico especulativo, en particular al de HEGEL. Su intención renovadora se apreció en sus Tesis preliminares para la reforma de la filosofía donde sostenía que "El inicio de la filosofía no es Dios o lo absoluto, no es lo absoluto, tampoco el ser como predicado de la idea; el inicio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. Lo finito no

puede ser pensado sin lo finito”⁷⁶. Y eso finito, determinado y real que FEUERBACH buscaba para fundamentar su filosofía era simplemente el hombre.

FEUERBACH aspiraba a un hombre desalienado en muchos planos y no solamente en lo que respecta a su esencia perdida con la religión. Para lograr tal superación de todo tipo de alienación era importante partir de la consideración fundamental del optimismo epistemológico, de la confianza en la capacidad humana para conocer el mundo que le rodea y apropiárselo. El sensualismo que lo caracterizaba le hacía pensar que el hombre disponía de los elementos suficientes con sus sentidos para incrementar paulatinamente sus conocimientos.

“Cuando un hombre –sostenía– esclarece solamente alguna de las cosas más próximas a él, prende a la vez una luz general, que tiene la propiedad de iluminar objetos distantes”⁷⁷.

De tal modo afianzaba su confianza en que el hombre podía irse abriendo camino ante las fuerzas desconocidas y hacerse más libre al situarlas bajo su dominio.

A su juicio el hombre era un ser *libre*, que se hacía más libre cuando dominaba determinada regularidad de los fenómenos en el mundo. “Todo supera el hombre –planteaba– pero solamente cuando la superación para él constituye una *necesidad*; todo lo puede, cuando él tiene que hacerlo. ¡Oh! divina necesidad, quisiera ser esclavo cuando *tu* me entregas la bendición de tus fuerzas”⁷⁸.

De manera que el carácter contemplativo que MARX criticaba en FEUERBACH por no comprender la importancia de la actividad práctico-crítica, sólo se entiende si se considera en relación con el viraje filosófico operado por el marxismo al centrar la atención en la actividad práctico-crítica, revolucionaria del hombre, que se sintetiza en su esencia real y no en la hipostasiada de modo naturalista por FEUERBACH.

Pero si se toma en consideración el papel de éste en relación con el materialismo, anterior, especialmente el francés, sobresale ante todo por la superación del determinismo mecanicista al concederle al hombre mayores posibilidades de ejecutar su libertad. De no haber desarrollado FEUERBACH esas ideas humanistas y desalienadoras en diferentes planos, difícilmente hubiese logrado la recepción que tuvo en MARX y ENGELS, quienes ya labraban su camino hacia el *humanismo real* por senderos propios, que fueron iluminados por aquel “torrente de fuego” (FEUERBACH). Si no hubiese existido la unidad orgánica que había entre su materialismo y su humanismo,⁷⁹ el torrente hubiera sido apagado rápidamente sin dejar significativa huella.

Quizás entre los factores que contribuyeron a su retiro intelectual, además de su expulsión como docente de la universidad de Erlangen y el rechazo que produjeron sus ideas entre los sectores más recalcitrantes de la conservadora sociedad alemana de su época, estuvo ante todo el sentirse incapaz de realizar su proyecto de que “la verdadera filosofía consiste no en hacer libros, sino hombres”⁸⁰. Esto pudo incidir en su decisión de militar en el partido socialdemócrata, que se inspiraba en las ideas y en la praxis de su mejor discípulo.

El papel de MARX en la inicial desalienación del espíritu absoluto hegeliano fue tan decisivo que le permitió superar tanto a HEGEL⁸¹ como a su crítico, FEUERBACH, como sostiene MEZAROV “la

clave para comprender la teoría marxista de la enajenación es el concepto de *Aufhebung* y no al contrario”.⁸² Todo lo que ‘se planteó MARX desde un inicio fue revelar los mecanismos reales de la enajenación humana, precisamente para superarlos de forma práctica, revolucionaria. Y para realizar esa labor lo primero que tuvo MARX que hacer fue comprender las limitaciones de la concepción de la enajenación, en sus antecesores.

A juicio de MARX: “FEUERBACH arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal., No advierte que después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente después de descubrir, v. gr. en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella”⁸³.

Por eso MARX y ENGELS no se limitaron a la crítica de la enajenación religiosa como hizo FEUERBACH, sino que emprendieron la crítica de la sociedad real, en particular, de la sociedad capitalista, que producía las diversas formas de alienación. No se enfrentaron a los fantasmas, sino a los fenómenos reales que producían las fantásticas imágenes.

Desde su primera obra conjunta *La sagrada familia*, revelaron la inversión producida por los sutiles mecanismos alienantes cuando señalaban: “Precisamente la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la más grande libertad, por ser la independencia aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión etc., .por su propia libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas”⁸⁴.

Desgraciadamente la sociedad burguesa contem-poránea, no obstante los significativos cambios en muchos de sus mecanismos a fin de evitar el colapso y propiciar formas alternativas al socialismo, no ha podido modificar sustancialmente esa gran apariencia de libertad. En su nombre y en el de los derechos humanos se cometen las mayores atrocidades, que motivan el fundado cuestionamiento de la progresiva perfección humana.

La aspiración fundamental de MARX desde que da comienzo a su prolífica vida intelectual y revolucionaria, fue restituir en el hombre la confianza en su real liberación a través de sus fuerzas propias, que le habían sido enajenadas por distintos poderes dominantes. Así lo expresa en una carta a Ruge de 1843, cuando se lamenta del carácter vacilante de los alemanes de su época que no se decidían, como sus vecinos franceses, a emprender transformaciones revolucionarias. “Primero –escribía– habría que despertar de nuevo en el pecho de estos hombres la conciencia de sí del hombre, la libertad. Sólo, este sentimiento, desaparecido del mundo con los griegos y sublimado por el cristianismo con el vaho azul del cielo, puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres para sus altos fines: un Estado democrático”⁸⁵.

Su labor científica, filosófica y política estuvo dirigida durante toda su vida a cultivar ese sentimiento entre los hombres que, en primer lugar, eran las mayores víctimas de esa pérdida

de conciencia libertaria: el proletariado. Pero pensar que MARX sólo elaboró su teoría para emancipar a la clase obrera sería nefasto. Su idea fue realmente comenzar la emancipación humana por su sector más urgido, a diferencia de los moralistas abstractos, que como FEUERBACH, propugnaban la libertad del hombre en general, pero sólo como primer peldaño de la paulatina desalienación de toda la humanidad, que aguardaba por la real humanización.

Aunque en los primeros trabajos MARX revela la marcada influencia feuerbaquiana en lo que respecta a la crítica de la enajenación religiosa, su visión ya desde entonces sobrepasaba esos límites y trascendía a otros planos de la enajenación humana.

En ese mismo año de 1843, cuando aún no se había detenido en los mecanismos enajenantes de la economía capitalista, parece quedarse al mismo nivel de FEUERBACH cuando sostiene que: “El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo y sólo encontró en él el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*), allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad”⁸⁶. Pero es evidente que sus pretensiones son superiores cuando plantea después que: “Y la tarea inmediata de la filosofía, que se encuentra al servicio de la historia, consiste –una vez que– se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la auto-enajenación humana– en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. De tal modo la crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la crítica de la teología en la *crítica de la política*”⁸⁷. Hacia esas formas no santas dirigirá MARX su atención en los estudios posteriores, convencido que el secreto de la sagrada familia se encontraba en la familia terrenal.

Su profundidad teórica le incita a buscar en dimensiones mucho más amplias las distintas formas de la enajenación humana. Por tal razón concibe la enajenación del hombre en varios planos. El primero de ellos es el que se observa en relación con la naturaleza, pues el hombre se siente parte e ella, pero a su vez en la misma encuentra fuerzas ciegas que le dominan y que escapan de sus manos al atribuirle características de inconmensurabilidad. De algún modo el hombre debe llegar a dominarlas.

Sin embargo, este tipo de alienación no encuentra mayor desarrollo en él, puesto que MARX en ningún momento pretende ontologizar la existencia de la naturaleza. “MARX no se propone reemplazar simplemente el espíritu del mundo de HEGEL por un principio metafísico, como sería una sustancia material del mundo”⁸⁸. Por tal motivo la alienación en este sentido no alcanza niveles superiores y se refleja como extrañamiento o cosificación. O solamente se despliega como enajenación plena cuando se concibe esa misma naturaleza a través de la relación práctico-productiva.

Es en el trabajo humano donde MARX observará en su plenitud la enajenación. Allí distinguirá, a diferencia de HEGEL, la objetivación que es consustancial a todo tipo de trabajo, de la enajenación propiamente dicha que considerará inherente sólo a determinadas formas históricas de producción⁸⁹.

En eso fundaba su ideal de concebir una sociedad futura más humana en la que se superara toda forma de enajenación, teoría que hoy en día, con el derrumbe del socialismo, encuentra menos aceptación, hay razones suficientes para someterla a un reexamen crítico.

Fue muy común que durante años muchos análisis de los marxistas presentaran una visión maniquea de la historia en la que se partía del criterio erróneo de que antes de la aparición de los primeros ensayos socialistas no hubo prácticas propiamente humanistas. Tal forma

simplificada de ver la historia de la humanidad llevó por ejemplo al GARAUDY de su etapa marxista, a sostener que: “El humanismo y el comunismo marxista son un comienzo auténtico del hombre, del cual, por el contrario, las religiones y los regímenes de clase son negaciones. Y la historia aporta la verificación; desde que este humanismo y este comunismo comenzaron en octubre de 1917, su construcción efectiva, toda otra posición se sitúa y se define en relación con ellos”⁹⁰. Sería interesante conocer los juicios posteriores de GARAUDY al respecto cuando él mismo se ha refugiado en algunas de estas religiones como el cristianismo y el islamismo, que anteriormente criticó por su negación del humanismo.

Pareciera que por entonces se tomara al pie de la letra el criterio de MARX según el cual: “La supresión positiva de la propiedad privada como la apropiación de la vida humana es, pues, la supresión positiva de toda enajenación: es decir el retorno del hombre, de la religión, familia, Estado, etc., a su modo humano, social de existencia”⁹¹.

Sin embargo, la experiencia histórica de los países que han emprendido la construcción de la sociedad socialista ha demostrado que aun cuando se logre la eliminación de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción, la enajenación tiene múltiples formas de manifestarse y de reproducirse.

La enajenación humana si bien tiene uno de sus pilares básicos en la forma histórica de propiedad, no condiciona exclusivamente su existencia a la de reproducción ampliada propiedad privada. Son múltiples los mecanismos de la enajenación. MARX arribó al trascendental descubrimiento de que: “Al enajenar del hombre 1) la naturaleza y 2) al hombre, mismo, sus propias funciones activas, su actividad vital el trabajo enajenado enajena la *esencia* del hombre”⁹² y además ofreció vías para tratar de dar solución a esa situación. Su mayor o menor éxito no ha dependido tanto de la validez de tales juicios de MARX como de las nuevas circunstancias en que el trabajo continúa enajenando al hombre a las puertas de la postmodernidad⁹³.

El trabajo enajenado contamina toda forma de existencia social y atenta contra la libertad del hombre. Al punto que donde predomina la forma del trabajo enajenado, no hay esfera de la actividad humana que de un modo u otro no se vea afectada, como ha demostrado la experiencia histórica hasta el presente.

Aunque MARX rechaza por estéril la tarea de ir a la búsqueda de una esencia humana en abstracto, reconoce que: “el hombre es un ser esencial, no sólo porque en la práctica y en la teoría adopta la especie como objeto (el suyo lo mismo que el de las otras), sino –y esta es solamente otra manera de expresarlo– también porque se trata a sí mismo como la especie real, viviente; porque se trata así mismo como un ser *universal* y, por consiguiente, libre”⁹⁴. Esto significa que MARX solo concibe la universalidad en la determinación de la condición humana⁹⁵ como elemento consustancial de la libertad, de la desalienación. Vio en la clase obrera de su tiempo el portador inicial del proceso de universalización, es decir, de liberación del hombre respecto a los distintos poderes enajenantes.

El producto más peligroso que MARX observó en la enajenación, fue la autoenajenación del hombre como ser genérico. “Una consecuencia inmediata del hecho de que el hombre sea enajenado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser social, es el enajenamiento del hombre”⁹⁶.

MARX se percató desde sus primeros trabajos que las aparentes relaciones entre las cosas, entre las mercancías, no son más que relaciones reales entre los hombres⁹⁷, idea ésta que se mantendrá latente hasta sus últimas obras, cuando analiza el fetichismo de la mercancía en *El Capital*, donde plantea: “lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres”⁹⁸.

La crítica de la enajenación religiosa que MARX desplegó inicialmente inspirándose en FEUERBACH, le permitió concebir que los procesos alienantes no se limitan a la relación de hombre con sus dioses, sino que van mucho más allá. Ésta es sólo una de las formas, pero ni siquiera la principal, más bien es una acompañante de otras modalidades no menos complejas de enajenación en el plano de las relaciones sociales, económicas y políticas. Sin embargo, la religiosa no es solamente la más evidente, de ahí que sirva incluso como analogía para explicar las restantes, pues, dada su constante reaparición al ser reproducida por causas tan diversas, constituirá siempre motivo de reflexión filosófica. Tampoco puede pasarse por alto que cuando se detiene en la categoría de alienación en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* aún no había profundizado en la teoría del valor, ni atisbado el descubrimiento de la plusvalía, por tanto, es ese un momento en que sus concepciones no habían llegado al grado de madurez que alcanzaría posteriormente en los *Grundrisse* y en *El Capital*, por lo que la idea de la enajenación se enriquecería, más tarde.

Según PLAMENATZ: “Todos convienen en que MARX es un autor difícil, y nunca más difícil que cuando habla de alienación. Todos convienen en que por alienación no entendía MARX una sola cosa, sino varias que le parecían estrechamente conectadas”,⁹⁹ Evidentemente la polisemia de esta categoría no está ausente en la obra de MARX y esto se presta a las más diversas utilizaciones en la filosofía y la sociología contemporáneas, de la cual no ha escapado el pensamiento latinoamericano.

Algo similar ha ocurrido con el concepto de humanismo que arrastra consigo no tanto definiciones como prácticas “inspiradas” en su nombre realmente inhumanas.

Para los estudiosos del tema de la enajenación no cabe duda que los nombres de FEUERBACH y MARX están estrechamente asociados a la crítica de este fenómeno y a los intentos de superación. Aun cuando el primero haya reducido el radio de acción de dicho concepto, en lo fundamental, a la cuestión religiosa, MARX trascendió esos límites y sin abandonarlos se adentró en el plano económico y político, descubrió nuevas dimensiones del efecto alienador que asumen determinadas relaciones cuando escapan al control humano consciente y se convierten en aparentes fuerzas autónomas que intentan doblegar al hombre.

Pero más que la alienación, la clave para la comprensión del carácter radicalmente novedoso de la filosofía de MARX fue la idea de la práctica¹⁰⁰. Ella le permitiría abrirse camino hacia la búsqueda del humanismo real al cual aspiraba y cuyos antecedentes había encontrado entre los socialistas utópicos,¹⁰¹ que tenían como base filosófica también el materialismo.

El papel desempeñado por FEUERBACH y MARX en el enfrentamiento a la sublimación del espíritu alienado por HEGEL y por todo el idealismo filosófico en general, fue fundamental al abrirle nuevas posibilidades al materialismo para vincularse de modo más coherente con el humanismo y las concepciones práctico-revolucionarias. Un análisis comparativo de las diferencias entre estos tres pensadores alemanes, como el que efectúa con acierto Adolfo Sánchez Vázquez¹⁰², demuestra en qué medida el concepto fue enriqueciendo el contenido y se ha hecho más útil tanto a la actividad académica como a la praxis social y política.

Las nuevas propiedades descubiertas sobre los mecanismos que operan cuando el hombre queda atrapado por redes alienantes han servido de premisa indispensable para todos aquellos que posteriormente investigaron hasta la actualidad sobre otras manifestaciones y particularidades de este proceso paradójicamente humano y a la vez atentatorio contra lo humano.

El pensamiento humanista alcanzó con la labor desalienadora de MARX una magnitud nunca antes lograda, situándose más allá del debate teórico, básicamente porque a la profundidad y el rigor científico de los análisis empleados, se añadió de manera orgánica una praxis revolucionaria no caracterizada por la espontaneidad, sino por la formulación coherente fundada en un análisis pormenorizado de las condiciones histórico-concretas que favorecían formas específicas de alienación.

A partir de los análisis de MARX sobre la enajenación en sus diversas formas, el pensamiento filosófico y sociológico que le sucedió continuó la labor en la determinación de nuevas manifestaciones y características sobre este fenómeno, que como hidra reaparece mostrando alguna de sus nuevas cabezas.

El estudio de la enajenación en sus diversas modalidades en el mundo contemporáneo se puede escribir en favor de MARX o en contra de, pero jamás ignorando a MARX¹⁰³.

- 65 OIZERMAN, T. y otros. *Geschichte der Dialektik. Die klassische Deutsche Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin, 1980, p. 210
- 66 FEUERBACH, L. "Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae", en *Philosophische Kritiken und Grundstätze*, Reclam, Leipzig, 1969, p. 295.
- 67 MARX, M. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. La Habana: Editora Política, 1966, P. 15.
- 68 FEUERBACH, L. Ob. cit. , p. 301.
- 69 ENGELS, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en C. MARX y F. ENGELS-. *Obras escogidas*. Moscú. Editorial Progreso, 1974, T. III, p. 378.
- 70 FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976, p. 25.
- 71 Idem. p. 26.
- 72 Idem. p. 35.
- 73 Ibidem.
- 74 KOLAKOWSKY, L. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 121.
- 75 FEUERBACH, L. "Grundätze der Philosophie", en *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, ob. cit. , p. 320.
- 76 FEUERBACH, L. "Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie", en *Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Reclam. Leipzig, p. 176.
- 77 Idem. p. 306.
- 78 Idem. p. 308.
- 79 "Materialismo y humanismo conforman en la filosofía de este pensador una unidad inseparable", GISELA SCHRÓTER: "FEUERBACH", en *Philosophisches Lexikon*, Dietz Verlag, Berlin, 1982, p. 259.
- 80 FEUERBACH, L. : *Grundsätze der Philosophie*, ed. cit. , p. 323. Según MARTINA THOM: "La comprensión de la filosofía de FEUERBACH es completamente distinta a las escuelas

- filosóficas habituales (que operaban en Alemania, hasta la filosofía hegeliana). FEUERBACH quería una nueva filosofía, sanguínea, una filosofía conceptualizadora del hombre en su totalidad, una filosofía genético-crítica, que reconciliara de nuevo al hombre con la naturaleza y de nuevo superara el abismo con la contemplación, como era habitual en la nueva filosofía de Spinoza". M. THOM: Dr KARL MARX. *Das Werden der neuen Weltanschauung 1835-1843*, Dietz Verlag, Berlin, 1986, pp. 238-239.
- 81 "Para HEGEL la esencia del hombre –el hombre– equivale a la autoconciencia. Toda enajenación de la esencia humana no es, pues, sino la enajenación de la autoconciencia. La enajenación de la autoconciencia no es considerada como expresión de la verdadera enajenación del ser humano, su expresión reflejada en el reino del conocimiento y del pensamiento. En su lugar, el verdadero enajenamiento –el que aparece real– procede de su naturaleza íntima, oculta (una naturaleza traída a la luz sólo por la filosofía) no otra cosa que la manifestación de la enajenación de la esencia real del hombre, de la autoconciencia". C. MARX: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editora Política, 1965, pp. 162-163.
- 82 MEZAROV, ITZVAN. *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era, 1970, p. 20.
- 83 MARX, C. "Tesis sobre Feuerbach", en MARX, C. y ENGELS. *Obras escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, 1973, p. S.
- 84 MARX, C. y F. ENGELS. *La sagrada familia*. La Habana: Editora Política, 1965, p. 191
- 85 MARX, C. "Cartas a Ruge", en *Argumentos*. Bogotá: no. 4-5, febrero-mayo, 1983, p. 104.
- 86 C. MARX. *Crítica del derecho político hegeliano*. La Habana: Editora Política, 1976, 13.
- 87 Idem, pp. 14-15.
- 88 SCHMIDT, ALFRED. *El concepto de naturaleza en Platón*, México: Editorial Siglo XXI, 1983, p. 23.
- 89 "Es verdad que no es posible trabajo sin objetivación; pero si es posible objetivación sin alienación. Esta es la idea clave de MARX: la esperanza del comunismo. La objetivación es una cualidad permanente del trabajo, es inherente a su esencia. En cambio la enajenación es propia de una economía dominada por la propiedad privada". J. R. NUÑEZ TENORIO: "Introducción", en *Categorías fundamentales. 1836-1844*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1991, p. 85.
- 90 GARAUDY, ROGER. *Humanismo marxista. Cinco ensayos polémicos*. Buenos Aires: Ediciones Horizontes, 1959.
- 91 MARX, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ed. cit. , p. 108.
- 92 Idem. p. 77.
- 93 Véase: *La postmodernidad a debate*. LEONARDO TOVAR. Editor. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía. Universidad de Santo Tomás. 2002.
- 94 MARX, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ed. cit. , p. 76.
- 95 " La manera propia de MARX de insistir en 'el hombre' como ' ser genérico' solo se puede comprender a la luz de la lucha por la elaboración del concepto universal del hombre". LOSURDO, DOMÉNICO. "Platón, la tradición liberal y el concepto universal del hombre" *Platón ahora. Revista Internacional*. La Habana: No. 12. 2001. P. 12
- 96 MARX, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, ed. cit. . p. 79.
- 97 "En el mundo real de la práctica, la autoenajenación sólo puede hacerse manifiesta a través de la relación práctica real con otros hombres". Idem, P. 82.
- 98 MARX, M. *El Capital*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 40.
- 99 JOHN PLAMENATZ: *Kar Marx y su filosofía del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 26.
- 100 "Las deficiencias de los Manuscritos económicos-filosóficos se deben a que sólo constituyen una etapa inicial de la elaboración del pensamiento fundamental de MARX que no se había desprendido aún por completo de las ideas feuerbachianas. El desarrollo de su pensamiento se caracteriza por la eliminación radical de la concepción antropológica de FEUERBACH, y por la ubicación en un segundo plano del concepto de alienación, que ya sólo utiliza para caracterizar ciertas formas del sistema capitalista. Ello muestra cuan poco fundadas son las tentativas incesantemente reiteradas de los pensadores burgueses que plantean como noción central y fundamental del marxismo, no la noción de praxis, sino la de alienación, a fin de rechazar el elemento revolucionario del pensamiento marxista y

reducirlo a una utopía moralizadora, a un 'humanismo' cuyo objetivo sería la realización del hombre 'verdadero', socialmente indiferenciado". A. CORNÚ: CARLOS MARX. FEDERICO ENGELS, Estudios, La Habana, 1967, p. 698.

101 "Los comunistas franceses más científicos DÉZAMY, GAY y otros, desarrollan, al igual que Owen la doctrina del materialismo como la teoría del humanismo real y la base lógica del comunismo". C. MARX y F. ENGELS: *La sagrada familia*. La Habana: 1965, p. 214.

102 "Por lo que toca al sujeto de la enajenación, mientras en HEGEL es la idea (o espíritu) y en FEUERBACH es el hombre en general, en MARX es el obrero. La actividad en que se enajena este sujeto es espiritual en HEGEL, ya sea la del espíritu en cuanto tal o la del hombre como espíritu; en FEUERBACH se trata ya de una actividad humana, la actividad de la conciencia; en el joven MARX es el trabajo. Pero en HEGEL o en FEUERBACH se trata de una actividad teórica (de autoconocimiento del espíritu en HEGEL, o de conciencia de sí del hombre en FEUERBACH); en el joven MARX la actividad en la que el obrero se enajena es práctica, material: en el acto de la producción. En los tres autores encontramos la objetivación del sujeto; pero mientras que en HEGEL esta objetivación tiene un carácter universal (la objetividad es natural, histórica o cultural), en FEUERBACH se trata de la objetivación del sujeto en un producto de su conciencia (Dios), en tanto que en MARX se trata de la objetivación práctica material del sujeto en los productos de su trabajo. Así pues, en los tres casos, la enajenación es siempre objetivación del sujeto en un producto suyo (ya sea de diverso carácter en HEGEL, aunque en definitiva se trata siempre de un producto espiritual; ya se trate de un producto de la conciencia humana, o de un producto material). Si bien en HEGEL la enajenación es siempre objetivación, en FEUERBACH y en MARX no puede decirse lo mismo. Ciertamente en HEGEL, toda objetivación es enajenación; en FEUERBACH sólo se da en esta última cuando el hombre produce este objeto que es Dios. La objetivación es entonces enajenación. Sin embargo FEUERBACH deja abierta la puerta a una objetivación no enajenada: la que se daría en una verdadera relación del hombre consigo mismo. El producto de la conciencia no sería ajeno, extraño u hostil al hombre. Así sucedería al sustituir el amor a Dios por el amor al hombre, el culto a Dios por el culto a la humanidad. En MARX, la distinción entre objetivación y enajenación es capital: la objetivación deja de ser enajenada cuando al desaparecer la fuente de la enajenación, el trabajo se convierte en verdadera manifestación del ser del hombre" ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ. *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México: Editorial Grijalbo 1982. pp. 68-69.

¹⁰³ Véase: BOBBIO, N. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica. 2000.

2.7 ¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?

2.7.1 Ayer y hoy del reconocimiento de la filosofía en América Latina

Hace apenas medio siglo, en la mayor parte de las universidades latinoamericanas era *rara avis* la existencia de una cátedra o equipo de investigación que se dedicara al estudio de las ideas filosóficas del país en cuestión o de la región, en tanto que en Europa o Norteamérica tampoco era común que existieran con ese grado de especialización cátedras sobre la filosofía de sus países, aunque era lógico que los profesores de filosofía se viesen precisados de una forma u otra a incluir dentro de sus estudios y lecciones a los representantes de sus respectivas culturas. Nadie dudaba de su condición de clásicos imprescindibles, y hasta los filósofos de menor talla eran nombrados o se les dedicaba alguna que otra atención para demostrar que los gigantes también tenían subalternos y dejaban discípulos mayores y menores.

Sin embargo, a ninguno de aquellos profesores se le hubiera ocurrido incluir en algunas de sus lecciones a uno de los pensadores de aquellos países periféricos que estaban condenados a no tener acceso al reconocimiento de la "cultura universal". Cuando hacían alguna referencia a ese mundo marginado, como el caso de Hegel, por lo general era para intentar demostrar la carencia del logos en los pueblos colonizados, a los cuales se les debía "llevar la cultura" y, con ella, la filosofía que, a su juicio, era un producto exclusivo de Occidente (Hegel, 1955: 95).

Todo lo contrario ha sucedido entre los profesores tradicionales de filosofía en América Latina. Sus cursos han versado sobre la historia de la "filosofía universal", es decir, la de los pueblos occidentales. Y era considerado un absurdo malgastar el tiempo en la atención a pensadores del patio, comúnmente apreciados como simples reproductores de las ideas nacidas en aquellas latitudes.

La indicación bíblica de que nadie es profeta en su tierra, ha tenido arraigo en Latinoamérica en aquellos círculos intelectuales donde el *malinchismo* y la *xenofilia* han estado más generalizados y encontrado eco en algunas manifestaciones de la conciencia cotidiana.

Los controvertidos conceptos de filosofía americana y filosofía latinoamericana, fundamentalmente, adquirieron cierta connotación peyorativa por parte del resto de la comunidad filosófica, aun cuando fueron esgrimidos con carácter de yuxtaposición, confrontación o simple analogía con la filosofía europea. En la medida en que sus principales propugnadores han coincidido en el carácter universal de la filosofía, estos conceptos han logrado un mayor nivel de concreción y ajuste referido a la producción de ideas filosóficas que se realiza en el ámbito latinoamericano, como sucede en cualquier otra parte del mundo, y en tal sentido pueden ser, y de hecho son, más utilizados en la actualidad. En los últimos años se ha hecho más común que filósofos latinoamericanos contemporáneos, de las más diversas escuelas o tradiciones de pensamiento, sean reconocidos por la comunidad filosófica internacional.

En la filosofía, en América Latina, se ha producido en los últimos años algo similar a lo que también ha ocurrido con la literatura, que hizo a Roberto Fernández Retamar decir que "Reconocer la plena incorporación de la literatura latinoamericana a la literatura mundial en formación, no implica, por supuesto, postular o aplaudir la sustitución de un parroquialismo por otro; sino, por el contrario, comprobar en qué medida se va ensanchando el horizonte real de la humanidad" (1985: 538).

La aceptación de la lengua castellana a partir del *Congreso mundial de filosofía* de Montreal, así como la participación cada vez mayor de representantes de Latinoamérica en este tipo de eventos filosóficos internacionales, las referencias a las obras de pensadores latinoamericanos, sus traducciones, etc., constituyen un índice de reconocimiento. Sin embargo, por esa especie de lo que Pablo González Casanova ha denominado "colonialismo interno" (1992: 12) aún prevalece la idea de que los "grandes" de la filosofía mundial, al igual que el control financiero internacional, las grandes tecnologías, etc., perdurarán *per sécula seculórum* en los países del primer mundo. Aún se aprecia cierta pleitesía y "*vedettismo*" *intelectual* en congresos y publicaciones filosóficas latinoamericanas ante estas personalidades, cuyos méritos intelectuales son indiscutibles, pero que la apología de que son objeto contribuye a reanimar el viejo esquema de que la filosofía verdadera sólo se cultiva en los países tradicionalmente reconocidos en esta actividad, es decir los de Europa o Norteamérica.

A fines del siglo XX la situación es algo distinta. Ya no sorprende que en muchas universidades, y no sólo de América Latina, existan centros de investigación, grupos de trabajo, revistas, etc., sobre el pensamiento latinoamericano que, por supuesto, incluye sustancialmente las ideas filosóficas de esta región, aunque no haya desaparecido del todo el enfoque eurocentrista¹ del asunto.

¹ "Desde esta perspectiva, lo que se llama recepción de la filosofía latinoamericana en Europa, y lo mismo podría decirse de la recepción europea de la filosofía en Asia y África, es una especie de eco de la filosofía europea misma. Se busca, en efecto, la resonancia de tal o cual corriente europea o de este o aquel pensador europeo, pero nunca se busca aquello que quizá la filosofía europea nunca pueda encontrar desde dentro de sí misma, a saber: una filosofía diferente" (Fornet-Betancourt, 1992: 112).

La dedicación a esta temática ya no provoca la desaprobación por parte de los claustros donde se practica la investigación filosófica tradicional. Se aprecia una civilizada tolerancia recíproca entre los que "hacen filosofía latinoamericana", como reconoce Arturo Andrés Roig: "...hay una filosofía hispanoamericana, con estilo propio, con medios comunicativos que le son específicos -entre ellos el de la comunicación oral- y con una temática congruente con esa profundización del inmanentismo que habría caracterizado a nuestra América según el maestro Gaos" (1994: 117), y los que suponen que "hacen filosofía pura", estos es, analítica, fenomenológica, etc.: "...no existe una filosofía latinoamericana simplemente porque aún no se ha hecho ningún aporte importante y colectivo a esta disciplina, tenemos que reconocer, sin embargo, que la práctica filosófica ha logrado entre nosotros un estadio de madurez, podríamos decir de mayoría de edad, en el manejo de las cuestiones filosóficas" (Sierra Mejía, 1987: 124), aunque sus puntos de vista sigan siendo al respecto diametralmente opuestos.

Parece ser que se gana en conciencia de lo planteado por Gabriel Vargas Lozano de que: "independientemente de que adoptemos una posición, no podemos validar 'como filosofía' *sólo* a la nuestra. Esto no quiere decir que debemos asumir un eclecticismo, sino considerar que nuestra forma de entender la filosofía es una entre otras, siempre y cuando se cumpla con ciertas condiciones trascendentales. Lo contrario podría generar una posición dogmática" (1994: 168-169). Planteamiento este de gran significación al ser formulado por un intelectual marxista. Hoy sorprende que en Europa y Norteamérica hayan proliferado los centros, equipos e investigadores aislados que se han ido especializando en el conocimiento del devenir filosófico latinoamericano, así como que se realicen eventos y hasta publicaciones monográficas dedicadas a personalidades y problemas de la cultura filosófica latinoamericana.

¿Cuáles podrán haber sido las causas que han motivado este actual giro hacia el reconocimiento de la producción filosófica latinoamericana? Se podrían señalar las siguientes:

1. El grado de maduración de la conciencia nacional de los pueblos latinoamericanos y el reconocimiento de los valores de las manifestaciones de cada región o país, que se han incrementado notablemente en el siglo XX gracias a múltiples factores, entre ellos: el fortalecimiento de una intelectualidad más comprometida con la defensa de la soberanía; el incremento de los movimientos sociales, étnicos, etc., frente a la penetración imperialista y las formas de dominación colonial; las repercusiones ideológicas de revoluciones como la mexicana y la cubana y del ideario socialista a partir de la Revolución de Octubre, hasta el derrumbe del "socialismo real"; el aumento del nivel cultural de la población latinoamericana, aun cuando subsista el analfabetismo; la labor de divulgación de las ideas filosóficas en los distintos medios de comunicación, que no siempre resultan deformadoras de la realidad; así como el progresivo intercambio entre los países latinoamericanos.

2. Un cambio en los mecanismos de dominación por parte de los países económicamente fuertes obliga a tomar en consideración las particularidades culturales de cada región y país, para ensayar nuevas fórmulas que presupongan el reconocimiento de los valores culturales de cada pueblo y posibiliten una mejor manipulación ideológica de su intelectualidad, líderes políticos y sectores de la población más activos.

3. El papel desempeñado por un notable grupo de investigadores que desde los años cuarenta tomó auge, fundamentalmente en México, Perú, Uruguay, Argentina, Venezuela y Cuba, y promovió la edición de obras inéditas y agotadas de pensadores latinoamericanos prestigiosos, así como de varias monografías de historia de las ideas por países y de la región en general. Este movimiento de historia de las ideas filosóficas constituyó un pequeño motor impulsor del actual auge de estos estudios; en él se destacaron, inicialmente, Leopoldo Zea², Augusto Salazar Bondy (Sobrevilla: 1989 v.2: 383-606), Arturo Andrés Roig³, y hasta

² "Zea ha consagrado la filosofía de nuestra América, porque se consagró a la filosofía de nuestra América no desde la marginación y la barbarie, sino contra ellas. Zea sólo tiene deudas recíprocas con su América, porque América le debe también haber contribuido a su multilateral y genuino *descubrimiento*" (Guadarrama, 1993: 281).

³ "[...] en sus investigaciones sobre el pensamiento latinoamericano mismo, que han servido no sólo

Francisco Miró Quesada, quien sin abandonar el terreno de la *filosofía pura* ha cultivado con fervor en los últimos años los estudios histórico-filosóficos⁴. A la que se añade una prolífica y nueva generación de investigadores.

4. Un mayor intercambio académico, no sólo entre los investigadores del área con la celebración de los congresos interamericanos y nacionales, sino también con intelectuales de otras latitudes, que reconocen la existencia de una producción filosófica latinoamericana digna de consideración, por lo que comienzan a promover con rigor científico este tipo de investigaciones.

5. El surgimiento de algunos sectores de las nuevas generaciones de profesionales de las Ciencias Sociales en América Latina, que como reacción al acostumbrado eurocentrismo enarbolaron, desde los años cincuenta, lo nacional, y especialmente a partir de los rebeldes sesenta y del descubrimiento de la riqueza del pensamiento en estos países asumieron además posiciones de rechazo a las tradicionales fuentes de alimentación intelectual, y se volcaron, no siempre sin caer en posiciones algo extremas, a la búsqueda de *lo propio*. El tema de la identidad nacional, la identidad cultural que anteriormente no preocupaba a los europeos comenzó a llamar la atención por los conflictos de distinto carácter, entre ellos los étnicos, que se han acrecentado últimamente en el viejo continente (Wojcieszak, 1993: 575).

Podrían añadirse también otras causas a ese proceso de auge de las investigaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Resulta necesario estudiarlas, porque del mismo modo que la acción consciente de las más recientes generaciones de intelectuales ha contribuido al aumento, con resultados positivos, de las investigaciones sobre el cultivo de la filosofía en América Latina, el descuido o la complacencia pueden también facilitar un efecto cíclico retardatario, especialmente cuando hay algunos intereses en el actual mundo unipolar que pretende estandarizar múltiples paradigmas para el próximo milenio. La filosofía puede ser un instrumento muy útil para lograrlo o evitarlo.

Algunas de las conclusiones más generales a las que se ha llegado en tales investigaciones sobre el desarrollo de la filosofía en América Latina -a pesar de los necesarios y provechosos debates al respecto- son las siguientes:

1. La filosofía ha ocupado un lugar destacado en la evolución de la cultura latinoamericana, en mayor medida en los últimos tiempos, aunque no siempre en el mismo grado en las distintas épocas y regiones, -como plantea Francisco Larroyo: "en la historia de las ideas hay épocas receptoras y épocas creadoras" (1978: 32)-, aun cuando no haya tenido como vía de expresión las formas más usuales de exposición del discurso filosófico, por lo que resulta más apropiada su consideración dentro del concepto de *pensamiento* propugnado por Gaos: "...es bien sabido cómo la historia de las ideas no puede separarse de la de las letras en ningún país, pero menos que ninguno en los de lengua española, donde no existe una filosofía independiente de la literatura, en la misma forma, o en la misma proporción, que en los países clásicos de la primera, sino un 'pensamiento' que se funde con la literatura a través de transiciones insensibles, o que sólo se encuentran en plena literatura" (1945: 146).

2. Los pueblos amerindios más desarrollados estuvieron en el umbral de la producción filosófica (Guadarrama, 1994: 45), pues el grado de elaboración de sus ideas cosmológicas y éticas, así como el desarrollo del lenguaje, como en el caso del *nahuatl* (Gerstenberg, 1988: 233), fundamentalmente, lo atestiguan, pero no alcanzaron el nivel de sistematicidad,

para arrojar nueva luz sobre el desarrollo de nuestras ideas, sino también para inspirar y promover el estudio científico de nuestro pasado conceptual. Mas que nada, sin embargo su aporte, ha sido filosófico, pues es en la originalidad y peso de las ideas filosóficas de Roig que encontramos el valor permanente de su obra" (Gracia, 1989: 309).

⁴ "En cierta manera, la historia del pensamiento filosófico propio, le es más extraña al latinoamericano que la historia del pensamiento europeo" (Miró, 1974: 40).

profundidad y rigor teórico que caracteriza generalmente la filosofía.

3. La preocupación antropológica por la condición humana de los aborígenes impregnó de modo *sui generis* la escolástica latinoamericana y se mantuvo latente hasta que se hizo más pujante en la antesala de la Ilustración con el *reformismo electivo* (Monal, 1985: 22). Ese *segundo eclecticismo* (Gaos) que se produjo en América Latina contribuyó notablemente al desarrollo de la filosofía moderna, a sentar las bases para la superación de la escolástica y a preparar la maduración de la conciencia emancipativa de estos pueblos.

4. Los sacerdotes que cultivaron la filosofía durante el predominio de la escolástica no redujeron su labor a la reproducción de la escolástica europea (Marquínez, 1993: 81-107). Su preocupación por múltiples problemas de la *circunstancia* americana se reflejó en los elementos de originalidad de su pensamiento.

5. Los pensadores latinoamericanos que se han destacado desde la Ilustración han estado al tanto del desarrollo de la ciencia, y muchos de ellos han combinado su labor filosófica con el cultivo de algunas disciplinas científicas o con bellas formas de expresión literaria, que han hecho que se le atribuya, con razón, un rasgo de carga estética a sus ideas.

6. La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que se han caracterizado por una posición más auténtica han vinculado su labor a la preocupación política y a las exigencias histórico-sociales de cada época histórica.

7. En los filósofos latinoamericanos no es apreciable la identificación de manera absoluta y fidedigna con una escuela de pensamiento o un filósofo. Su heterodoxia les ha permitido elaboraciones propias y evoluciones tan significativas que siempre dificultan las clasificaciones de los investigadores y exigen mejores periodizaciones y determinación de la especificidad de su pensamiento.

8. De la misma forma que ha habido un eclecticismo, una ilustración, un positivismo y hasta un marxismo *sui generis* en América Latina, como testimonio de la creatividad de los latinoamericanos, ha habido intentos de crear una "filosofía latinoamericana" y una "filosofía de la liberación" con esa condición. Aunque no hayan podido evidenciar rasgos de absoluta independencia intelectual y propuestas ideológicas novedosas⁵, como en algunos momentos en la búsqueda de una alternativa al marxismo⁶, sí han logrado formulaciones propias y dignas de consideración por parte de filósofos de distintas latitudes, como lo demuestra la obra de Enrique Dussel.

9. En el desarrollo de la filosofía latinoamericana se ha producido una permanente lucha de las ideas humanistas y desalienadoras, que a la larga se han impuesto contra las distintas formas de conservadurismo y alienación. La mejor tradición del pensamiento latinoamericano y las ideas que más han trascendido se distinguen por el carácter emancipatorio y por la función social progresista que han desempeñado.

2.7.2 *Peripecias metodológicas de la historia de la filosofía en América Latina*

Todo estudio de historia de las ideas exige una adecuada perspectiva metodológica, y esta se incrementa cuando se trata de abordar con cierto nivel de circunscripción territorial o cultural. Una de las primeras incógnitas consiste en precisar desde cuándo la filosofía se ha constituido en una actividad específica, o incluso una profesión propia en el ambiente intelectual latinoamericano.

⁵ En 1976 Dussel sintetizaba la filosofía de la liberación como " filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia" (1985: 9).

⁶ "It should be emphasized that Dussel was actually trying to construct a religiously grounded socialist theory that should serve as an alternative to Marxism" (Schutte, 1993: 180).

Esta consideración, que para Europa no ha tenido mucha significación, donde no ha importado tanto si la filosofía era cultivada por sacerdotes, científicos, funcionarios, diplomáticos o profesores de distintas disciplinas, sí ha tenido una significación especial para el ámbito latinoamericano. Entre muchos investigadores de la historia de la filosofía en América Latina ha prevalecido el criterio de Francisco Romero, según el cual existe una generación de los "fundadores" de la filosofía latinoamericana a principios del siglo XX, que a partir de sus posiciones desde el personalismo (Cappelletti, 1983: 44) parecía descalificar a todos los pensadores que anteriormente en estas tierras habían incursionado en ese campo y que no hubiesen atendido adecuadamente el tema de la personalidad.

Sin embargo, es indudable que desde el siglo XVI en América Latina, la filosofía estuvo en manos de sacerdotes, algunos de los cuales la enaltecieron y hoy forman parte de lo mejor de su historia, y luego fue desarrollada por ilustres laicos de las más disímiles profesiones: abogados, médicos, diplomáticos, profesores, etc.

La filosofía ha ampliado tanto su radio de acción que si antes era considerada una de las artes exclusivas de una élite de eruditos, hoy se llega al extremo de vulgarizar el uso de su concepto para sugerir una pauta por seguir; por ejemplo, la filosofía que anima un evento académico, de un programa de estudios o de un proyecto cualquiera.

Una historia de la filosofía no puede desvirtuar su objeto de estudio y extenderse de forma indiscriminada hacia todo lo que sea simplemente denominado como filosofía. Para ello se requiere, ante todo, claridad teórica respecto al concepto de esta disciplina que siempre presupondrá el ejercicio del pensamiento y la capacidad racional de análisis sobre un objeto de máxima generalidad, con la intención de determinar cómo se constituyen los principios de la realidad e inducir la actitud que se debe asumir ante ella.

Es imprescindible reconocer que la filosofía ha aumentado cada vez su esfera de acción e incursionado no sólo en terrenos novedosos, incluso para las ciencias constituidas, sino en todas las formas del saber, por lo que la determinación de su objeto en la actualidad presupone tomar en consideración muchas áreas que anteriormente parecían lejanas a sus intereses.

Sin dudas, otro problema sempiterno de la investigación filosófica es el de las "recepciones". Siempre han existido, y existen, discusiones sobre la influencia de unos pensadores sobre otros, máxime cuando se trata de la recepción de los pensadores europeos en latinoamericanos. Aún subsisten, lamentablemente, quienes piensan como Kempf Mercado que "con la filosofía ha sucedido igual cosa que con las demás actividades del espíritu. Europa dando las orientaciones y las direcciones y nosotros asimilándolas e incorporándolas a nuestro panorama cultural. Siempre Europa nos ha encontrado en actitud de adaptación y aprendizaje. Estamos situados frente a ella como un alumno que repite los movimientos de su profesor de gimnasia" (1958: 29-30).

Afortunadamente este criterio no es el que predomina en todas partes. Cada vez se aprecia más el hecho de que además de las necesarias influencias del pensamiento europeo y norteamericano, en la actualidad hay un incremento del intercambio de ideas a escala mundial, que presupone la consideración tanto de la producción de ideas de Asia y de África, como las recíprocas influencias también de los pensadores latinoamericanos entre sí, sin provocar ningún bochorno.

El tema de la originalidad, la autenticidad y las aportaciones al pensamiento filosófico universal sigue y seguirá moviendo inquietudes, pues es correcto que se insista tanto en los elementos novedosos y aportadores de los distintos pensadores y regiones como en la efectividad de sus ideas.

Se debe tomar conciencia de que es más necesaria una historia de la filosofía que revele en qué medida las ideas de un pensador han sido más provechosas a la comunidad humana, más allá de cualquier frontera, aunque haya que comenzarla a medir, en primer lugar, por el efecto en su entorno.

Es más necesaria una historia de la filosofía que, en lugar de los siempre cuestionables "primeros" en plantear una idea -tarea esta siempre riesgosa por la posibilidad de que siempre aparezca alguno anterior-, se preocupe por delimitar más dónde, cuándo, por qué y

con qué fin se formuló una idea.

Los medios a disposición de los historiadores actualmente, aun cuando se trate de investigaciones multidisciplinarias, no permiten precisar con efectividad el efecto de las ideas, sus repercusiones en las distintas esferas de la realidad en que se engendran y proclaman. *La historia de la filosofía que se necesita es la que es capaz de medir los grados de resonancia de las ideas. Tal vez esa empresa parezca hoy en día algo utópica, pero es concreta y no abstracta.* Los investigadores del futuro contarán con medios cada vez más sofisticados para reproducir el pasado y poderlo lanzar sobre la mesa del laboratorio.

Debemos ir facilitando la tarea de activar la determinación de los mecanismos de alcance para pulsar la efectividad del filosofar más reciente y, sobre todo, del presente, que está más en nuestras manos. La historia de la filosofía que se necesita no es solo para alimentar la avidez de los estudiosos de esta disciplina, sino que debe servir para algo más.

Hay varias formas de desarrollar los estudios de historia de la filosofía, bien sea por caracterización de escuelas, tendencias, corrientes, pensadores, periodos, temas, etc.; cada una de ellas tiene sus particularidades y provechos de acuerdo con los objetivos del investigador. Cada una tiene sus posibilidades y sus limitaciones.

Para el caso del pensamiento latinoamericano resulta muy difícil delimitar con precisión la existencia de escuelas, pues esto no ha sido, como en Europa, lo más común. La heterodoxia ha prevalecido, por suerte, en la mayor parte de la más valiosa producción filosófica latinoamericana.

Existen algunas manifestaciones que se han observado especialmente en ciertos grupos positivistas, historicistas, marxistas, analíticos, de la filosofía latinoamericana y de la liberación, que en determinados momentos han presentado las siguientes características: una guía intelectual, un conjunto de elaboraciones teóricas fundamentales compartidas y cierta hermeticidad ante la incursión o el desafío de otras posiciones.

En cuanto a las corrientes o tendencias que se enfrentan, la cuestión se hace más fácil, pues es un hecho reconocido la influencia de ellas en distintas épocas y en consonancia con criterios de mayor aceptación general en la historiografía filosófica mundial. Así se han podido y se pueden delimitar varias ideas que confirman que en América Latina la producción filosófica mantiene sus similitudes con las de otras latitudes, aunque existan sus especificidades. Ha habido marcadas tendencias de materialismo filosófico frente al idealismo, que no tienen necesariamente que ser simplificadas al estilo de un juego de fútbol, como se presentaba en algunas interpretaciones forzadas de la historiografía filosófica marxista-leninista más tradicional.

Tanto el materialismo como el idealismo se han enfrentado uno al otro, tratando de permearse y dominarse recíprocamente en el plano ontológico y en el gnoseológico. En el ámbito filosófico latinoamericano esto es apreciable, aunque, por supuesto, si se emplean los instrumentos de medición adecuados.

Así, la historia de la filosofía que necesitamos no puede soslayar su *problema fundamental*, que Engels destacó y jamás concibió como una simple fórmula mágica en manos de aquel que supiese "aplicar" correctamente el materialismo⁷, como la manualística filosófica soviética propugnó. Durante el centenario de la muerte de Engels, en 1995, muchos desearon injustamente que no resucitase ni la más mínima de sus ideas. La experiencia histórica demuestra que los fracasos siempre demandan chivos expiatorios, sobre todo lo más lejanos posible, para exculpar a los responsables vivos.

También en América Latina ha habido, y hay que revelarlo de la mejor forma posible, tendencias empiristas, que se han enfrentado al logicismo abstracto; concepciones racionalistas, en confrontación con aquellas; así como las modalidades de voluntarismo e

⁷ "En lo que respecta a su tentativa de tratar las cosas de manera Filosofía latinoamericana materialista, tengo que decirle, ante todo, que el método materialista se convierte en su contrario cuando no se le trata como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón terminado, conforme al que los hechos históricos se ordenan" (Engels, 1983: 87).

irracionalismo; corrientes conservadoras frente a posiciones progresistas y liberales, etc.

En el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano se ha desplegado una tendencia humanista y desalienadora que se ha tenido que enfrentar en las distintas épocas a tareas diferentes, pero imbuida siempre de la misma misión: situar al hombre latinoamericano en niveles superiores de humanización. Su combate ha sido contra las fuerzas que de distinto modo han tratado de enajenarlo.

La tarea actual consiste en ir desentrañando algunas de tales contradicciones y sus superaciones específicas. Se necesita precisar esas corrientes y tendencias, así como descubrir otras subyacentes que apenas comienzan a manifestarse y no han logrado la conformación suficiente para ser delimitadas con claridad.

La labor del investigador de la historia de la filosofía debe ser pronosticadora de las posibles tendencias o rumbos por los que puede discurrir la evolución futura del pensamiento filosófico. No sólo debe ser descriptiva y explicativa del pasado. El presente vivo y dinámico tiene que estar en el prisma permanente de su visión del pasado y del futuro.

La historia de la Filosofía latinoamericana no puede reducir su misión a incrementar volúmenes de bibliotecas o a satisfacer exigencias exclusivas de especialistas. Ella tiene que trascender a otras esferas, no sólo intelectuales sino también populares, y para ello tiene necesidad de acudir a otras vías, sin abandonar las tradicionales y ya probadamente eficaces. Tiene que acudir a los medios de comunicación masiva, la prensa, la radio y la televisión, a fin de revelar la riqueza cultural contenida en el pensamiento de cada pueblo, para demostrar la verdad, consistente en que la intelectualidad de América Latina ha sabido pensar con cabeza propia. Sobre todo se trata de evidenciar que la mayoría de nuestros pensadores más significativos no han sido meros reproductores de ideas ajenas y extrañas, sino, en la mayoría de los casos, hombres de su tiempo con los pies en la tierra americana y el intelecto en ejercicio permanente de reflexión crítica y reservada ante los distintos "ismos".

2.7.3 El problema de las periodizaciones

Otra peripecia metodológica que se afronta al estudiar la historia de la filosofía latinoamericana es la de las periodizaciones, pues es frecuente la importación de esquemas extraños, que no se acomodan al devenir de estas latitudes. Con el argumento del permanente retraso, se imponen algunas periodizaciones que tienen plena correspondencia con la historia europea, pero no tanto con la de esta región. Pues aunque América desde el siglo XVI se articuló a la gestación del capitalismo mundial, su participación ha sido como proveedora de riquezas de los países más desarrollados.

Durante siglos se ha inculcado el criterio de que siempre las ideas seguirían llegando de Europa, y no resulta sencillo eliminar esta opinión, incluso de las mentes más aventajadas. Y si las ideas se gestaban en aquellas latitudes, pues también desde ahí debían llegar las periodizaciones y clasificaciones.

Sin embargo, la investigación histórico-filosófica demuestra que no es tan sencillo el asunto. La recepción de ideas nunca es pasiva. Ha habido recepción de ideas externas, lógicamente, pero de forma activa, crítica, aportadora y auténtica. La tarea no consiste en elaborar periodizaciones que conduzcan al otro extremo, esto es, ignorar el devenir universal de la filosofía. La cuestión consiste en buscar el aristotélico punto medio o la síntesis dialéctica para la conformación de las periodizaciones. Nadie dudará que ellas son necesarias, porque facilitan la comprensión de la complejidad social, siempre en última instancia rebelde a toda periodización o clasificación. Gústenos o no, todo en este mundo es definido; a todos siempre nos definen. Al menos al hombre de hoy en día le es imposible vivir sin definiciones y se resiste a la idea de la posible orfandad filosófica.

Las periodizaciones de la historia de la filosofía jamás podrán ser exclusivas de la actividad filosófica, porque no serían adecuadas. Ellas no pueden circunscribirse a delimitar el puro

devenir de las ideas, pues como tal este no existe, ya que es expresión siempre de múltiples contextualidades, entre las cuales el de las ideas anteriormente existentes, que fomentan las nuevas, es muy importante, pero no exclusivo.

Cualquier periodización de la historia de la filosofía debe tomar en consideración el grado de desarrollo científico-técnico a escala mundial, así como el contexto específico en que se generan las ideas; los conflictos socioeconómicos, políticos e ideológicos entre los cuales emergen las inquietudes filosóficas; las particularidades de otras expresiones de la vida espiritual de la sociedad, dado su nivel de religiosidad, desarrollo del arte y la literatura, grados de comunicabilidad, nivel de intercambio con otros países y culturas que faciliten la actualización respecto a la producción filosófica de otras tierras, etc.

A juicio de Horacio Cerutti: "en general las periodizaciones con que se trabaja o bien derivan de la historia política, o bien reflejan una concepción inmanente del desarrollo filosófico con independencia, incluso, de las grandes ideologías político-sociales. Con toda su arbitrariedad, la periodización reclama de algún modo cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual presupone afrontar la dificultad -para una concepción materialista- de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo" (1986: 70).

No escapan al problema de las periodizaciones la evolución y las transformaciones que se operan en las ideas de un pensador. Estos fenómenos dificultan las clasificaciones, pues en ocasiones la selección de partes de su obra se efectúa sin tener en cuenta las necesarias opiniones que se producen y que conducen a veces a posiciones diametralmente opuestas a las que en otro momento se han sostenido. ¿Qué criterio tomar al respecto? ¿Serán siempre las de la última etapa de su vida las más elaboradas y, por tanto, las que deben tomarse como más válidas? ¿Puede existir otro elemento de selección valorativo? La consideración de que la clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre ha llevado a plantear que para comprender la evolución de un fenómeno cualquiera debe conocerse a partir de su máximo nivel de desarrollo. Pero la dificultad consiste precisamente en delimitar esa cuestión. ¿Cuándo un pensador ha llegado a su máximo grado de desarrollo intelectual? En ocasiones el propio filósofo sugiere cuál es su obra más acabada; en otras, los investigadores establecen un consenso aproximado sobre cuáles deben ser consideradas como tales, pero lo cierto es que en las ideas más juveniles o en las más seniles aparecen tesis con suficientes destellos racionales como para ser consideradas expresión aportadora de ese pensador y no pueden de ninguna forma ser subestimadas.

La conformación de la conciencia filosófica en un hombre no se lleva a cabo como la evolución acostumbrada de los fenómenos naturales y sociales. Son muchas las particularidades *sui generis* que intervienen en dicho proceso y el investigador no se debe dejar arrastrar por el *maremágnun* de información y pensar que está ante un caos imposible de desentrañar, ni tampoco debe presuponer un orden metodológico preformado de la investigación del filósofo o del tema en cuestión. Una actitud equidistante de ambas posturas le posibilitará establecer todas las líneas directrices y vericuetos de la urdimbre.

De ahí que la investigación sobre un pensador requiera de varias lecturas: la que se hace, y debe ser la primera, desde sus obras consideradas más sistemáticas y maduras, hacia el resto; y la lectura que debe también efectuarse con rigor analítico desde su iniciación intelectual, que permita apreciar cómo se fue encadenando el conjunto de sus ideas.

La atención sistemática y rigurosa de los problemas metodológicos de la historia de la filosofía es un hecho relativamente reciente. Es cierto que algunos de los propugnadores iniciales han sido los propios pensadores de gran talla, quienes han dejado reflexiones dignas de consideración, pero nunca alcanzaron un nivel de especialización profesional. Han prevalecido, por lo regular, dos enfoques metodológicos erróneos: uno de carácter universal-abstracto y otro hiperbolizador de lo nacional o lo regional⁸, que no ha tomado en adecuada consideración el nexo dialéctico (Magallón, 1991) entre lo universal y lo específico de la filosofía y la cultura latinoamericana (Guadarrama, 1988).

⁸ "Tanto uno como extremo nacen de una deficiente metodología cuya esencia consiste en absolutizar una cara de la moneda, ciertos aspectos del proceso histórico-filosófico, separándolos y contraponiéndolos a otros" (Demenchonok, 1990: 20).

En los últimos tiempos se ha puesto de moda no sólo criticar todo enfoque dialéctico, sino, lo que es peor aún, tratar de desentenderse de toda dialéctica en el análisis filosófico, ignorar completamente la dialéctica y evitar con ello cualquier tipo de contagio. Una de las razones es que se ha identificado incorrectamente la dialéctica con el "materialismo dialéctico", tan lapidado especialmente en esta época de crisis del marxismo. Un criterio tan estrecho induce a ignorar las manifestaciones del pensamiento filosófico que se revelan en la filosofía antigua, medieval y moderna en general, y a considerar, también incorrectamente, que el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano está descontaminado de la dialéctica. La historia de la filosofía que se necesita en América Latina tiene el deber de diferenciar adecuadamente los planos y descubrir aquellos fermentos dialécticos donde estén, sin transposiciones forzadas. Considerar que el enfoque dialéctico del desarrollo ha estado ausente en el devenir filosófico en esta región resulta tan desacertado como negar la existencia del cultivo de la filosofía en estas tierras.

El enfoque dialéctico del mundo ha estado presente desde la gestación de la filosofía misma en la antigüedad hasta nuestros días, a través de las más disímiles formas. Reducir su existencia a Hegel o a Marx es tan absurdo como reducir la existencia del idealismo o el materialismo filosófico a estas figuras. Pues, como planteaba Ignacio Ellacuría,

la realidad misma es la que se muestra como una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica; y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las cuales las superiores se apoyan en las inferiores, de las cuales provienen, y éstas se hacen presentes en aquellas. Lo que pudiera parecer deducción lógica es así deducción real, de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa (1990: 39).

La misión de los historiadores de la filosofía en esta región no es, al respecto, muy distinta de la que tienen otros en diferentes latitudes, y no sólo en este último aspecto, sino en todos los que tengan que ver con las peripecias metodológicas que demanda este tipo de investigación.

2.7.4 La filosofía y las urgencias latinoamericanas

Una primera posible respuesta a la pregunta que nos inquieta sería considerar que se necesita una historia de la filosofía que no se limite a caracterizar, clasificar y periodizar. Además de estas funciones, que son necesarias y propias de toda actividad investigativa en las Ciencias Sociales, la historia de la filosofía en América Latina debe revelar todos los efectos posibles que hayan tenido las ideas en diferentes épocas y circunstancias. Debe determinar las distintas esferas sobre las cuales han repercutido. Sobre todo a partir de la experiencia acumulada, debe sugerir los nuevos terrenos en que la filosofía pueda ser cada día más auténtica y aportadora a la cultura y al enriquecimiento espiritual y material de los pueblos latinoamericanos, como parte significativa de esta humanidad, que cada vez incrementa su reconocimiento a la función emancipatoria de la filosofía, aunque las fuerzas pragmáticas del actual orden tecno-utilitario mundial imperante traten inútilmente de hacerla sucumbir.

La filosofía siempre ha tenido y tendrá sus propias demandas, las que nacen o se engendran como resultado de su propio desarrollo, como ejercicio del pensamiento que tiene necesidad de perfeccionar sus instrumentos epistémicos. Pero nunca se ha alimentado exclusivamente de sí misma, sino de múltiples esferas de la realidad que le sugieren problemas, y de otras manifestaciones de la vida espiritual que le aportan muchos fermentos nutritivos y sugerencias, objeto también de reflexión.

La filosofía en América Latina tiene obligación de conformarse a partir de su entorno inmediato y, además, de aquellas mediaciones que le proveen lo más fructífero de la herencia filosófica y cultural de nuestros pueblos.

En el caso tan conflictivo de estas tierras, como de otras regiones del mundo, donde las huellas de la dependencia no pueden cicatrizar en tanto se mantengan las actuales circunstancias, la filosofía expresa en mayor medida los elementos sociopolíticos de su contenido. *La filosofía en América Latina tiene que ocuparse de los destinos del hombre contemporáneo ante los desafíos que plantean múltiples problemas globales, ecológicos, demográficos, integradores, migratorios, interétnicos, tecnológicos, etc. Aun cuando múltiples disciplinas abordan cada uno de estos problemas, la filosofía está obligada a planteárselos desde la perspectiva totalizadora con que debe apreciarlos el hombre real y no el de las estadísticas, con sus preocupaciones y propuestas resolutivas.*

La crisis civilizadora que embarga a todo el orbe tiene manifestaciones muy disímiles según la región en que se desenvuelva el que practica la filosofía. Es muy distinto plantearse los problemas globales en París que en Port au Prince, independientemente de la nacionalidad de origen del que reflexiona.

Si la filosofía en América Latina, como vaticinaba Alberdi y han constatado las investigaciones, se caracteriza por la marcada preocupación política y por el vínculo con los problemas sociales de cada época y circunstancias, hoy menos que nunca tiene motivos para estimular actitudes evasivas de academicismo estéril, asepsia ideológica y neutralidad axiológica. Primero, porque en verdad estas últimas nunca han existido en parte alguna, y segundo, porque el prestigio del filosofar dependerá de que los hombres de las más diversas posiciones sociales y profesiones vean en él un instrumento necesario para la comprensión y propuesta de solución a sus problemas; de lo contrario quedaría en los empolvados anticuarios, como muestras de que el espíritu humano no siempre se ha ejercitado en temas y problemas necesarios, útiles al propio hombre.

Si la historia de la filosofía latinoamericana no desempolva los anaqueles y demuestra que quienes han pensado antes que nosotros también pensaron para nosotros y que muchas de sus ideas mantienen indudable valor, no estará cumpliendo con su más elemental deber.

La actual producción filosófica latinoamericana no debe depender exclusivamente de estar al tanto de las imprentas de Barcelona, Frankfurt, París o Harvard. Es necesario que los actuales practicantes de la filosofía, además de estar al tanto de esas imprentas, lo estén, al mismo tiempo, de las de México, Bogotá o Buenos Aires, en tanto estas editoras no se limiten solamente a reeditar las obras provenientes del primer mundo -asunto que es muy necesario, pero insuficiente- y promuevan la edición de pensadores latinoamericanos.

El investigador de la historia de la filosofía en América Latina debe mantener viva la memoria histórica de los ilustres difuntos que han conformado nuestro pensamiento, pero también es tarea suya promover el estudio de aquellos que aportan constantemente a la cultura filosófica latinoamericana de nuestros días.

Si cumplimos tales misiones, el gremio de los futuros investigadores del pensamiento filosófico latinoamericano nos lo agradecerá especialmente, aunque siempre será más significativo saber de la gratitud callada de las nuevas generaciones de nuestros pueblos que, gracias al aporte al mejor conocimiento de la auténtica herencia de su pensamiento, serán algo más cultas, perdón, algo más libres.

Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina

Pablo Guadarrama González

En 1968 Alejandro Dubcek decía que "si el socialismo no adquiere un rostro humano desaparecerá como sistema" (1). Sólo hubo que esperar dos décadas de indiferencia ante este llamado por parte de los partidos comunistas en el poder en Europa Oriental para que su lamentable vaticinio se cumpliera.

En la autopsia actual aparecen múltiples causas de distinto orden, pero entre ellas despunta una tan fundamental como sencilla: los hombres encargados de desarrollar el proyecto revolucionario y socialista en aquellos países no quisieron continuarlo porque no se sentían ya identificados con él. No veían reflejados en sus realizaciones las aspiraciones humanistas que animaban originalmente al proyecto socialista.

En otros países como China, Corea, Vietnam y Cuba, con independencia de sus notables particularidades, la historia se vuelve testaruda, pues la mayoría de sus respectivos pueblos siguen confiando en el proyecto humanista que indisolublemente debe animar a toda forma de socialismo. Por eso lo siguen cultivando.

El marxismo es una de las corrientes de pensamiento que mejor heredó las tradiciones del humanismo de la antigüedad y la modernidad, (2) pero, como planteaba el venezolano Ludovico Silva, Marx era un humanista "de sentido distinto"(3). Tanto él como Engels trataban de propugnar con el socialismo una utopía concreta cuyo ingrediente fundamental era un humanismo de nuevo tipo.

El humanismo con un sentido más práctico que el preconizado por los pensadores renacentistas o de la Ilustración no fue un atributo exclusivo del ideario marxista. Hombres en distintas latitudes y ante circunstancias de distinto orden exigieron un humanismo auténtico, es decir práctico. América Latina conserva en su historia hombres de la talla de Bolívar, Martí (4), Sandino que hicieron del humanismo un estandarte permanente de sus acciones más heroicas y de las más cotidianas. En el Che, Fidel y otros marxistas latinoamericanos el humanismo cobró otras dimensiones teóricas y prácticas.

Con el marxismo el humanismo adquirió un perfil proletario, se desentrañaron científicamente los mecanismos subhumanizadores del capitalismo y se indicaron las posibles vías de su superación.

El objetivo del presente trabajo es valorar algunas interpretaciones del pensamiento marxista latinoamericano, fundamentalmente en la esfera intelectual, sobre la articulación entre el ideario socialista y el humanismo que es consustancial a esa teoría.

En análisis anteriores se ha intentado determinar cuáles han sido algunas de las exigencias que se le plantean al socialismo a partir de la experiencia del derrumbe del campo socialista.(5) Ahora se trata de determinar las características y tendencias principales que se han dado en dicho pensamiento relacionadas con la problemática del humanismo.

Se sabe de antemano , en acuerdo con otros investigadores del pensamiento filosófico marxista en América Latina, tal es el caso de Raúl Fonet-Betancourt(6), y en otras latitudes como plantea Pedro Ribas para el caso de la historia del marxismo en España (7), que la tarea se hace muy difícil si no se articula a la historia de los movimientos sociales y políticos de la clase obrera de la región que se estudie.

Siempre se exigiría una investigación multidisciplinaria, pero también es posible, como ahora se pretende, tomar en cuenta los resultados de otros especialistas de las ciencias sociales, e incursionar en algunas de las particularidades latinoamericanas de la imbricación histórica en el ámbito intelectual, entre ideas socialistas, marxismo y humanismo.

Por otra parte es preciso tener en consideración que el concepto de marxista no presupone necesariamente la militancia en partidos comunistas, socialistas, etc. Aunque sí presupone una posición política de izquierda.

La condición de marxista debe estar avalada además de la imprescindible coincidencia con las tesis fundamentales o *núcleo duro* de la concepción dialéctica y materialista de la historia , por la postura crítica frente al capitalismo en todas sus formas, por preconizar ideas de orientación socialista, o al menos que subviertan el orden social existente y se planteen una más justa distribución de la riqueza social, así como un cambio radical en las relaciones del poder político.

Si bien la mayor parte de los intelectuales de ideas marxistas han militado alguna que otra vez en dichos partidos, no ha sido siempre sin dificultades, distanciamientos y hasta rupturas. La mayoría no se han dejado cautivar por las posiciones del anticomunismo cuando se han dado estos conflictos. Por esa razón continúan siendo ellos de izquierda, como también lo son otros que básicamente desde la vida académica se han destacado por sus posiciones marxistas y han expresado claramente su desaprobación tanto del socialismo soviético como de las posiciones de los partidos comunistas latinoamericanos.

El presente análisis no pretende abordar este problema en el seno de partidos o movimientos sociales para lo que hubiese sido necesario un mayor trabajo de búsqueda documental de congresos, resoluciones, declaraciones, discursos políticos, etc. Sólo se intentó -consciente de la limitación del objeto-, tratarlo a través de algunas manifestaciones de intelectuales de izquierda, en su mayoría reconocidos como marxistas, aunque quizás algún lector pueda por sus razones excluir a alguno de ellos o autoexcluirse dado el caso.

Fue en la tradición del pensamiento marxista donde el humanismo alcanzó una proyección trascendente y arraigo por la propuesta desalienadora que propugnaban los fundadores de esta teoría que concibieron como "socialismo científico", expresión de su necesidad histórica.

Sin embargo, la carga ideológica que acompañaba este discurso lo confundía con otras doctrinas emancipatorias comunistas, socialistas, anarquistas, etc. Muchos apreciaron desde las primeras manifestaciones que

se trataba de un proyecto revolucionario muy superior a todos los que le habían antecedido y que el sentido humanista tenía dimensiones mayores a las acostumbradas. Aun cuando destilase ciertos ingredientes no menos utópicos que los que criticaba en otras corrientes ideológicas de su época.

El elemento utópico -ha reconocido uno de los más prestigiosos pensadores marxistas Adolfo Sánchez Vázquez (8)- siempre estará presente en el socialismo aun cuando se trata de una empresa racional que descubre lo posible en la utopía.

Otras tradiciones de pensamiento, tanto de las izquierdas reconocidas: socialistas, anarquistas, demócrata-revolucionarias, etc., así como concepciones religiosas y éticas de diverso matiz, también se han nutrido de ese humanismo. Ellas han sabido cultivarlo, de esta forma se ha traducido en distintos movimientos sociales, escuelas de pensamiento, etc.

El humanismo desde que maduró la modernidad reclamaba revelarse a través de componentes más efectivos que las filantrópicas declaraciones de la Ilustración. El marxismo le ofreció vías de concreción a través de prometedores ensayos de realización por el nuevo paradigma de socialismo.

Las propuestas humanistas del marxismo podrían entroncar armónicamente con las tradiciones de pensamiento de distintas regiones, culturas y países que evidenciasen a su vez un marcado carácter humanista.

En América Latina, donde la carga humanista y desalienadora había estado presente de un modo u otro a lo largo de la trayectoria del pensamiento más significativo, no resulta extraño que la recepción del marxismo entroncase con esa herencia. De ahí que algunos pensadores, provenientes de distantes corrientes del proyecto socialista, llegasen a reconocer desde fines del siglo pasado y en mayor medida a inicios del presente (9) el contenido humanista que subyacía en la obra de Marx y de muchos marxistas.

No significaba que se identificaran, ni mucho menos con todas las experiencias y los ensayos de proyección socialista que se emprendían en nombre del marxismo.

Marxistas "convictos y confesos" como Mariátegui en su defensa del marxismo, insistieron en reivindicar el carácter humanista y las potencialidades de perfeccionamiento ético y espiritual contenidos en el marxismo (10). Sin embargo, durante algún tiempo, el destacado pensador peruano fue visto con recelo por el "marxismo oficial" (léase el de los partidos comunistas) al no ser claramente apreciado su marxismo y sobre todo su materialismo desde la lejana latitud moscovita.

Algunos de los intelectuales marxistas latinoamericanos más destacados tenían clara conciencia de que su labor era continuadora de las mejores tradiciones del pensamiento latinoamericano. No en balde, los marxistas cubanos Julio Antonio Mella, Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, etc., plantearon la urgencia de reivindicar a Martí, pero expresaron también que era necesario volver a Marx para rescatar el valor de su propuesta humanista.

Se percataron de esta necesidad varios intelectuales, entre ellos Aníbal

Ponce, quien en 1935 parecía vaticinar los nefastos augurios postmodernistas actuales contra el humanismo al plantear: "La historia contemporánea nos enseña que en manos de la burguesía el humanismo está en trance de morir. Y morirá sin duda, si el proletariado no le arrebatara tiempo, junto con la hegemonía económica, la dirección de una cultura que en el momento actual sólo ha sabido envilecer"(11).

En tiempos de auge del fascismo se hizo muy necesario exaltar el contenido humanista de las propuestas socialistas y en especial del marxismo. Lo trágico del asunto resultó, cuando se descubrieron los atentados más profundos a dicho contenido con las revelaciones del stalinismo y las experiencias totalitarias de algunos partidos comunistas en el poder que aplastaban la individualidad y ponían serios obstáculos a las libertades ciudadanas.

En el período posbélico se fueron intensificando las investigaciones filosóficas sobre las obras de Marx, algunas de ellas recién editadas, y pudo apreciarse que el tema de la enajenación fue una constante en sus trabajos desde los años juveniles hasta El Capital.

Es la misma época en que el existencialismo, el personalismo, la Escuela de Frankfurt, etc., le dedican mayor atención al asunto como una urgencia teórica de los nuevos tiempos. Sin embargo, el mundo del "socialismo real" quiso ofrecer la imagen de inmunidad ante esta problemática de la alienación, considerada erróneamente como exclusiva del capitalismo.

Por tal motivo, las concepciones de Lukács sobre *la cosificación en Historia y conciencia de clase* (1923), eran apreciadas como revisionismo idealista, ya que en lugar de reducir este fenómeno al capitalismo, el pensador húngaro admitía que " el fenómeno de la cosificación también ha representado su papel en la sociedad griega evolucionada", (12) aun cuando reconocía la extraordinaria diferencia entre aquellas manifestaciones y las que alcanzaba en la sociedad burguesa. Pero una simple inferencia lógica podía llevar a pensar que el fenómeno alienatorio no es exclusivo de la sociedad capitalista y por tanto el socialismo estaba en peligro de contagio.

Henry Lefebvre, quien contribuyó notablemente a la divulgación de las ideas del "joven Marx" y a la popularización del término marxiano de "alienación" (13), en su obra El materialismo dialéctico (1938) plantea que el "marxismo oficial" rechazaba el concepto de enajenación y junto con él, por supuesto, al propio Lefebvre.

No resultaba extraño que el pensamiento marxista latinoamericano, permeado hasta inicios de los sesenta por un predominio de posiciones que seguían en lo fundamental al pie de la letra las tesis del *dia-mat*, también se caracterizara por no incursionar en esta temática. El grado de simplificación, de dogmatismo y extrapolación ideologizante que caracterizó al marxismo latinoamericano durante las décadas del cuarenta y el cincuenta, fueron expresión de su inautenticidad y de su limitado carácter creativo.

En cambio, la década del sesenta tuvo para la evolución del pensamiento marxista en América Latina un especial significado.

No sólo por un acontecimiento de tanta envergadura como la Revolución Cubana, sino por varios sucesos internacionales destacados y por el auge de las ideas de algunas personalidades del pensamiento y la práctica política marxista (Grossi, Che, Mao, Althusser) , que tendrían una repercusión particular en la recepción y desarrollo del pensamiento marxista en esta región a partir de entonces.

Para el mundo latinoamericano, el proyecto socialista de la Revolución Cubana significó la posibilidad de recuperar el espíritu humanista originario del marxismo. En tal sentido, esta nueva y diferente experiencia de construcción socialista reanimó a muchos hombres de izquierda afectados por aquella crisis de valores. Aunque también es cierto que la paulatina integración de Cuba al campo socialista, condujo a nuevas frustraciones y distanciamientos por parte de algunos sectores de la izquierda latinoamericana.

Otros sectores se mantuvieron firmes a la autenticidad de la orientación socialista, y por tanto humanista, del proyecto cubano y hasta el presente lo siguen apoyando, aun cuando discrepen de él en algunos aspectos.

En los años sesenta el marxismo inunda toda la vida intelectual de las universidades latinoamericanas, no hay esfera de las ciencias sociales que no se hubiese visto influenciada por él. Es en medio del auge de la interpretación omnicomprensiva konstantinoviana del marxismo que aparecen algunos interesados en rescatar la autenticidad de los análisis de Marx sobre el fenómeno de la alienación. También crece el interés por los atentados contra la libertad humana que se producen en el "socialismo real" y la construcción del "humanismo real" que lo había animado.

En 1962 José Revueltas, después de reconocer que "el marxismo-leninismo había sido completamente desvirtuado en México y había que regresar a su fuente viva y regeneradora"(14), planteó que "una supresión no positiva de la propiedad privada no significaría la des enajenación real del hombre"(15). Afirmación ésta, como otros tantos cuestionamientos del polémico intelectual mexicano, sobre el papel del partido, la lucha de clases, la dictadura del proletariado, el realismo socialista, etc., que lo llevaron a frecuentes descalificaciones como marxista, al parecer no encontraron el visto bueno del marxómetro oficial.

Por esa época Rodolfo Mondolfo fundamentaba en Argentina El humanismo de Marx como un "humanismo realista"(16) y acentuaba su carácter de filosofía de la praxis, con los elementos de dinamismo y vitalidad que deben distinguirlo, señala que "no se trata de un materialismo , sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto de hombre. Un humanismo realista (reale Humanismus), como lo llamaron sus propios creadores, y que aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta". (17).

No debe ignorarse que el criterio prevaleciente sobre el materialismo ,incluso hoy en día en la mayor parte del mundo cultural latinoamericano, no se distingue mucho del que existía hace un siglo. Se le caracteriza generalmente por la vulgaridad, el apego a los bienes terrenales y

subestimación o desprecio por el enriquecimiento de la espiritualidad. Tantos siglos de combate entre la Iglesia y el materialismo no desaparecen fácilmente en la conciencia social latinoamericana.

En varios países afloraron por esos años las discusiones encaminadas a revitalizar el marxismo profundizando en su científicidad, la teoría de la enajenación, la libertad y el humanismo, la filosofía de la praxis, el papel real de las ideologías, etcétera. Entre ellos se destacaron México, Perú, Venezuela, Colombia, Argentina y Cuba; aunque también estos temas ocuparon la atención de algunos destacados intelectuales de otros países del área.

Los intelectuales en Cuba durante los años sesenta manifestaron inicialmente interés teórico por el asunto. Pero tal preocupación tomó más fuerza en aquellos otros países que en la Isla. Ciertamente el marxismo traído por los manuales soviéticos y otros textos que propugnaban una concepción simplificadora del asunto comenzaba a ganar posiciones desde mediados de esa década y llegarían a predominar, en los setenta y hasta mediados de los ochenta, con el acercamiento de Cuba a la comunidad de países socialistas europeos.

En trabajos anteriores se ha estudiado la evolución del pensamiento marxista en Cuba, fundamentalmente hasta el inicio del triunfo de la Revolución (18). Pero no ha constituido para este tema en cuestión parte del objeto del presente análisis la evolución del pensamiento marxista en Cuba de los últimos años, tarea esta que recientemente se ha emprendido.

Las preliminares consideraciones al respecto conducen a pensar que no siempre el pensamiento marxista académico en el orden teórico estuvo a la altura de las demandas de la transformación y perfeccionamiento de la praxis política. Se aprecia también que su relativo distanciamiento de la producción teórica marxista del Occidente y en particular de América Latina, constituyó un obstáculo comunicativo que finalmente ha sido superado en los últimos años.

Una situación muy distinta se presentó en el resto del continente con relación a estas inquietudes antropológicas del pensamiento filosófico. Así por ejemplo, en Venezuela, "hacia los inicios de los años sesenta el ambiente universitario estaba impregnado de marxismo o de lo que pasaba por tal" (19), considera Eduardo Vázquez. "Fue en ese ambiente de dogmatismo y de estupidización masiva y galopante donde aparecieron los términos alienación y cosificación" (20).

¿Cuáles serían las razones para que proliferara en aquel ambiente esta temática descuidada anteriormente en la literatura marxista que circulaba en Latinoamérica? Todo parece indicar que muchos filósofos latinoamericanos de pronto encontraron en la obra de Marx suficiente argumento de raigambre eminentemente filosófica para combatir a aquellos que desvirtuaban al marxismo como filosofía y lo presentaban como una simple ideología, una teoría sociopolítica más o a lo sumo una aceptable doctrina económica sobre el capitalismo decimonónico.

Tales aristas filosóficas permitían discurrir con envidiable rigor filosófico en ambientes académicos que usualmente, por esos años eran monopolizados por la fenomenología, el existencialismo básicamente heideggeriano, la axiología objetivista en América y comenzaban a ser conquistados con fuerza por la filosofía analítica.

A partir de esta revelación, que había tenido sus orígenes en la pretensión sartriana de completar el humanismo de Marx, que prosiguió en los debates en la Francia de los sesenta, presupuestamente en el seno del marxismo entre el "anti humanismo teórico" althusseriano, el humanismo espiritualizado de Garaudy, la consideración crítica de Lucien Seve del marxismo como "adversario teórico irreductible del humanismo especulativo,"(21) y las críticas de Goldman a la URSS y demás países socialistas por desatender los valores conquistados por el humanismo occidental (22).

Todas estas polémicas se trasladaban vertiginosamente al ámbito intelectual latinoamericano de la época y de una forma u otra se participaba en ellas no como simple eco, sino con posturas de "creación heroica" y aportaban valiosos elementos nuevos, que se hace necesario investigar a fin de revelar la autenticidad del pensamiento marxista latinoamericano de las últimas décadas de este siglo.

Tales debates "intelectuales" eran en el mejor de los casos ignorados, pero por lo general resultaban anatemizados por las directivas de muchos de los partidos comunistas latinoamericanos que se dejaban aconsejar por los "especialistas", por lo general formados en las escuelas del PCUS y de otros países del campo socialista, donde habían aprendido a no permitir la menor "desviación" de los "revisionistas" y otros "engendros".

Hoy es lamentable el balance de aquella política sostenida durante décadas contra intelectuales honestos de profunda filiación marxista que disentían tanto de lo que era encumbrado como expresión práctica superior del humanismo socialista.

Sin embargo, la mayor parte de éstos no renunciaron a sus empeños de investigación y comunicación. Se mantuvieron consecuentes con sus verdades y las defendieron con el mayor rigor teórico que hoy enorgullece la producción filosófica marxista en esta región.

Tampoco se puede pensar simplemente que todos aquellos que mantuvieron una militancia política ininterrumpida descuidaron la atención unilateralmente sobre los debates referidos a la reivindicación del humanismo real que debía sustituir al "socialismo real". Algunos llegaban a coincidir con los argumentos esgrimidos por los "disidentes," pero consideraban en ocasiones que resultaba más prudente aplazar la discusión por cuestiones estratégicas. No prevaleció el criterio de que a la larga resultaría más nefasto que beneficioso el aplazamiento.

Una revalorización de esta índole tendrá que tener en consideración la labor de Ludovico Silva por desentrañar los laberintos ideológicos de la enajenación y la renovación del marxismo que como filosofía no siempre se

ha caracterizado por ser de transformación, (23) lo que quiere decir también ser auténtica, especialmente en las circunstancias sociales latinoamericanas, sino de apologética conservación como el resto de las filosofías contemporáneas.

Volver a Marx se convirtió, al igual que hoy, más que en una consigna en una urgencia teórica, por un lado no se habían publicadas algunas de sus obras cruciales y otros documentos reveladores de la riqueza de su pensamiento científico y humanista, por otro lado se habían forzado muchas interpretaciones para justificar las prácticas políticas más controvertidas y cuestionables desde una perspectiva genuinamente de humanismo socialista.

A inicios de los setenta Oberdan Caletti, dando muestras de las justificadas dudas que tenían muchos marxistas latinoamericanos sobre la concreción del humanismo en los entonces países socialistas, planteaba en Argentina que : "En el convulsionado mundo de hoy, que plantea imperiosas interrogantes de orden social, político y económico, se advierte con mayor extensión la exigencia de un retorno a Marx. Pero no al Marx de los regímenes que mediatizan al hombre y condicionan su libertad, sino al Marx del humanismo socialista, al que proclama al hombre y sus libertades como fines en sí mismos" (24). No era necesario esperar a que se produjese la perestroika para que esta intelectualidad marxista heterodoxa criticara las limitaciones que se le habían impuesto al original ideario humanista del socialismo tras las justificaciones por salvaguardar las conquistas del socialismo a todo precio.

Tampoco para este tipo de intelectuales "críticos" era necesario que tomara auge la glasnost para proclamar a los cuatro vientos que el marxismo estaba en crisis, al concebir dicho proceso no de forma peyorativa como el triunfalismo soviético sobre el capitalismo usualmente propugnaba, sino de una forma más adecuada, entendiéndola como momento alternativo necesario de posibilidad de superación y fortalecimiento, como la concebía en los setenta José Aricó (25).

La intelectualidad latinoamericana de izquierda no ponía en duda el contenido eminentemente humanista del pensamiento de Marx, pero sí que la práctica del "socialismo realmente existente" fuese su adecuada expresión. En tanto el conformismo o la apologética caracterizaba al "marxismo oficial" de los países socialistas y sus intransigentes defensores en otras latitudes, como la latinoamericana.

Una posición no menos marxista, incluso mucho más auténtica por hacer de la crítica un uso adecuado, se evidenciaba en aquellos cultivadores del llamado "marxismo occidental", que desde las primeras manifestaciones se caracterizó por rescatar el humanismo real y concreto de Marx.

Algo que preocupó a la intelectualidad de izquierda latinoamericana fueron las acusaciones al marxismo de atentados contra la individualidad, así como de disolver en un colectivismo aplastante las diferencias reales existentes entre los hombres. En oposición al egoísmo y al individualismo burgués algunos intelectuales de izquierda o progresistas, aunque no

siempre marxistas, como el transterrado Juan David García Bacca que invocaba al humanismo positivo de Marx (26) , los colombianos Antonio García , Gerardo Molina y Estanislao Zuleta reivindicaron la preocupación existente en la obra de Marx por la genuina realización de la individualidad, como anteriormente lo habían hecho también los "transterrados" Rodolfo Mondolfo y Juan David García Bacca.

Se enfrentaron al igualitarismo que algunos ensayos del "socialismo real" habían implantado, en evidente distanciamiento del espíritu originario del ideario socialista que pretendía asegurar a cada individuo iguales posibilidades, pero sin la intención de meterlos en un lecho de Procusto.

Antonio García, de quien Marcuse destacó sus valiosos análisis marxistas, en su prolífica obra, que aún espera por investigaciones más amplias, planteaba la urgencia "de dar una conformación racional a la sociedad lo que equivale a decir que el individualismo humanista debe transformarse en socialismo humanista"(27). Ese tipo de socialismo, él no lo veía en la mayoría de los entonces países socialistas y ,por tal razón, la búsqueda de nuevos paradigmas de socialismo hizo que fuese caracterizado como heterodoxo. El hecho de que García le dedicara especial atención a la cuestión indígena también lo separaba de las líneas principales del marxismo tradicional y le otorgaba un carácter mucho más concreto a su humanismo.

Situación algo similar fue la de Gerardo Molina, quien al defender las ideas de un socialismo democrático más humano se opuso a las falsas ideas igualitaristas que se esgrimían en nombre del socialismo y a las ilusorias ideas de la realización del país de Jauja (28). Otras ideas relevantes de Molina, que merecerían análisis independiente, fueron las consideraciones de que el socialismo en América Latina sólo podría prosperar ligado a soluciones hemisféricas y a la no dependencia exclusiva de la clase obrera.

Por su parte Estanislao Zuleta insistió en lo que llamó el "individualismo radical" (29) de Marx debido al carácter concreto que este planteaba en la solución de los problemas del hombre frente al "individualismo abstracto" del idealismo filosófico. Para lograrlo, el marxismo debía, y estaba en condiciones de hacerlo, construir una nueva antropología mucho más realista (30), esto es, menos ilusoria, como acostumbraban las idílicas premoniciones del "marxismo oficial" respecto al futuro ideal comunista.

Algo que comenzó a tomar fuerza en la intelectualidad marxista colombiana fue el hecho de apreciar la obra de Marx y en especial sus métodos de análisis para interpretar la realidad socioeconómica, política y cultural del país (31).

En tal sentido la labor del sociólogo Orlando Fals Borda ha trascendido Colombia, ante todo, porque se planteó el estudio de su realidad, y tomó como premisa que "el marxismo es una ciencia corregible y ampliable como toda ciencia útil. No está petrificado como lo hubieran querido los stalinistas" (32).

Tal distanciamiento de la visión omnicompreensiva del marxismo propugnada por el "dia mat", hizo posible que se plantearan no sólo la tarea de

aportar tesis de valor científico a la concepción materialista de la historia en su sentido más general, y, en particular a la compleja estructura socio clasista de las sociedades latinoamericanas, sino algo que resulta más importante, la búsqueda de propuestas de orientación socialista para este contexto específico (33) que se distanciaron del modelo del "socialismo real".

La preocupación de Marx y Engels por la individualidad expresada desde sus tempranos trabajos había llamado la atención a numerosos pensadores latinoamericanos, incluso no marxistas, como el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (34).

Cuando se trataba de intelectuales declarados de izquierda o militantes, estas ideas, paradójicamente de raigambre marxista, podían resultar disonantes con el discurso tradicional de los partidos comunistas de la época, que mantenían como principio esencial la subordinación de los intereses individuales a los del colectivo, la clase, el partido o la sociedad.

Tal es el caso del argentino Alfredo L. Palacios, quien tras su visita a Cuba al exponer lo que consideró Una revolución auténtica, sostuvo ante el senado de su país: "Porque soy socialista me siento profundamente individualista. El socialismo es la doctrina que permite el desenvolvimiento de todas las facultades del espíritu, es decir lucha por la libertad porque el fin del hombre es la libertad" (35). De lo que se puede inferir que en la intelectualidad de izquierda latinoamericana predominó generalmente una visión muy enriquecida de la espiritualidad y en defensa de las conquistas modernas de la individualidad que presupone un socialismo más apropiado.

Factores de carácter político, sobre todo el temor de ser manipulados por los aparatos ideológicos del poder dominante, incidieron en que otros tantos intelectuales más comprometidos con una militancia en partidos de la izquierda no se pronunciaron abiertamente contra los defectos de aquellos ensayos socialistas de la época.

Pero resulta evidente que la concepción prevaleciente entre estos intelectuales de lo que debía ser el socialismo y las conquistas del humanismo que era aún necesario alcanzar era muy distante de la autocomplacencia reinante en el entonces campo socialista

Desde muy temprano, en estas tierras, no sólo enemigos declarados del socialismo, sino también muchos simpatizantes, criticaron el distanciamiento y finalmente la ruptura del stalinismo primero y después de los países que se formaron bajo su influencia en relación con el proyecto humanista del socialismo. Entre ellos se destaca el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro quien ha sostenido que " el marxismo se redujo a ser una doctrina justificatoria del ejercicio del poder, susceptible de distanciarse de sus fundamentos filosóficos y de las lealtades humanistas que profesaba" (36).

Otros que confundieron el ideal marxista con la práctica del "socialismo real" se deslizaron por el sendero del escepticismo social y algunos terminaron en el anticomunismo. En tanto los que supieron diferenciarlo, adoptaron por lo regular una actitud crítico-constructiva sugerente de alternativas, pero casi siempre dentro del ideario socialista. Una postura más objetiva es aquella que

reconoce los indiscutibles logros alcanzados por la experiencia socialista (37) que en definitiva fueron conquistas parciales del humanismo y del progreso social como ha reconocido en Ecuador ,Enrique Ayala Mora (38), entre otros marxistas latinoamericanos.

Por lo general se lograron niveles superiores de educación, salud pública y seguridad social que los que poseían la mayor parte de los pueblos de Europa Oriental y del Asia que emprendieron la experiencia socialista.

Muchos analistas coinciden en el valor de estos logros, aunque a la vez consideran que las causas del derrumbe de ese ensayo socialista fueron básicamente endógenas (39).

Aquellos logros constituyeron conquistas innegables con independencia de los errores y abusos cometidos. Pero a la larga estos últimos incidieron en que las propias masas populares, favorecidas por las conquistas sociales, prefirieran finalmente renunciar a ellas en espera de encontrar con cambios radicales una situación en todos los sentidos superior .

Hoy en día la experiencia del "capitalismo real" no resulta tan satisfactoria para la mayoría de la población como esperaban, pues como señala en Venezuela Hugo Calello "el neoliberalismo pragmático, economicista, es una propuesta que oculta el abandono de los supuestos éticos políticos del humanismo , supuesto básico de la democracia "(40). Este indiscutible hecho pone de manifiesto el carácter contradictorio, en última instancia, entre el capitalismo y la genuina democracia, aun cuando ella haya alcanzado conquistas indudables durante el despliegue de esta sociedad.

El capitalismo no puede estimular por su propia naturaleza el humanismo genuino y concreto porque atenta contra la supervivencia de los capitalistas como clase privilegiada. El socialismo por su parte, con independencia de las deformaciones que se produjeron en sus primeras experiencias, debe asentarse sobre pilares eminentemente humanistas desde todo punto de vista. De lo contrario hay razones suficientes para cuestionarse el carácter propiamente socialista de dichos ensayos, como han hecho entre otros Aníbal Quijano en Perú (41), Longino Becerra en Honduras , (42) Eduardo Galeano en Uruguay y Gabriel Vargas Lozano y Adolfo Sánchez Vázquez en México (43).

Muchos de estos autores se suman a los que en varios países latinoamericanos en los últimos años coinciden (44) en considerar que la imposibilidad de realización del socialismo estuvo dada por las limitaciones que tuvo el desarrollo la democracia en estos países.(45).

El criterio de que resulta imprescindible que las personas tengan acceso a suficientes fuentes informativas (46), así como posibilidades comunicativas es algo común en las reclamaciones de la intelectualidad marxista latinoamericana como premisa básica para la construcción humanista del socialismo.

A partir de la justificada crítica a las insuficiencias y formalidades de la democracia burguesa, la visión dialéctica del asunto no funcionó como para

que permitiera un adecuado uso de las conquistas de la democracia en su sentido más amplio, el cual no se reduce a la labor de la burguesía en su tarea por conquistar el poder, pero tampoco puede ser ignorada, o lo que es peor no aprovecharse en favor del socialismo.

Resulta indiscutible lo planteado por Enrique Semo acerca de que " el socialismo sólo puede contribuir al humanismo del siglo XXI partiendo del pleno reconocimiento del colapso del "socialismo realmente existente" (47), pues resulta inaceptable ignorar este hecho en cualquier tipo de reconsideración de las fórmulas socialistas. Y con ese objetivo deben reanalizarse aquellas causas que alienaron al hombre en dicha sociedad, le hicieron perder la iniciativa creadora a los trabajadores (48) y le distanciaron de algún modo del proyecto humanista originario contenido en el ideario marxista.

La publicación de algunas de las obras juveniles de Marx, la polémica que inició el existencialismo francés y puso en el microscopio al humanismo en el marxismo, así como las repercusiones en esta región del althusserianismo, contribuyeron a que la intelectualidad marxista latinoamericana reconociera otras aristas del significativo lugar que tenía la reflexión antropológica y en especial la proyección humanista del marxismo ya que el "marxismo soviético" no lo abordaba satisfactoriamente.

Si bien es cierto que en América Latina la política de los partidos comunistas tradicionales consistió por lo general en salvaguardar el proyecto soviético y el "socialismo real" a partir de la imagen deformada que poseían de aquellas sociedades, también esta región ha sido espacio propicio para que desde las propias filas del marxismo fructificase desde temprano la crítica a las desviaciones prácticas del proyecto humanista originario de esta teoría.

No fue casualidad que Trotsky y sus ideas tuviesen acogida aquí, que emergieran personalidades como Mariátegui o el Che considerados como heterodoxos, y que Gramsci, Lukacs y en general el llamado "marxismo occidental" hayan tenido recepción tan especial en Latinoamérica.

La herencia humanista de la tradición del pensamiento latinoamericano, expresión también de su autenticidad, confluía con los rasgos y la propensión de este tipo de marxismo que con las "incontrovertibles" tesis del dia-mat.

Esto explica en parte el por qué de la articulación de muchas de las ideas de Marx y algunos de sus continuadores occidentales con tres de las corrientes más originales que ha aportado el pensamiento latinoamericano en los últimos tiempos: la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación.

Enrique Dussel ha reconocido adecuadamente que "los primeros pasos de la Filosofía de la liberación a fines de la década del 60 se dieron en contra de una tradición marxista (un tanto dogmática, economicista o althusseriana). Fue un error. Pero el error no podía superarse, simplemente adoptando el marxismo vigente. Era necesario repensar, releer el marxismo desde su origen y dentro de las hipótesis de una filosofía de la liberación. Por ello, como

exigencia metódica, desde la realidad latinoamericana, desde los oprimidos (como clase, como marginales, como etnias, como 'pueblo histórico' o 'bloque social' de lo dominados) se debía asumir a Marx mismo por un contacto directo con sus descubrimientos teóricos fundamentales". (49)

Es evidente que el marxismo entonces vigente era el marxismo-leninismo y más que ello la praxis político-social del "socialismo real" que apuntalaba no satisfacía plenamente las exigencias humanistas (50) de esta corriente filosófica surgida en América Latina.

El marxismo como apunta Horacio Cerutti nutrió a la teología de la liberación y a la teoría de la dependencia por su "carácter instrumental indudable y una riqueza heurística escindible de su sustento filosófico" (51). No sólo la proyección humanista y emancipatoria originaria en el marxismo, sino la cientificidad en que se fundamenta hicieron que esta intelectualidad también de izquierda, aunque no toda propiamente marxista, acogiera como suya muchas de las tesis del marxismo menos contaminado de dia mat y que mejor sirviese al estudio de la problemática de estos países periféricos. En tal sentido muchas veces la obra de Lenin fue justipreciada por estas corrientes del pensamiento latinoamericano, entre otros elementos, por sus reales aportes al análisis de las nuevas relaciones que se establecen con la época imperialista del capitalismo.

Algo que se aprecia en la trayectoria del marxismo en América Latina, con honrosas excepciones como la de Mariátegui,(52) Antonio García, Vicente Lombardo Toledano y José Antonio Arce y Arce entre otros, fue la no debida atención a la cuestión social del indio. Tal vez este hecho tenga que ver con lo apuntado por Héctor Díaz Polanco de que: "la problemática de las etnias y las nacionalidades oprimidas quedó siempre en segundo plano teórico en las preocupaciones de Marx y Engels, en la medida que se suponía que la cuestión étnico nacional quedaría resuelta más o menos rápidamente en el marco de la nueva sociedad socialista" (53).

Aun cuando Lenin mostró preocupación por el asunto dadas las características del territorio donde emergía el poder soviético, sin embargo el acomodo de la mayor parte de los partidos comunistas a las tesis supuestamente elaboradas por Stalin sobre la cuestión nacional, motivaron cierto descuido en general y en especial sobre los problemas étnicos en el ambiente académico y político latinoamericano.

A juicio del marxista mexicano Alberto Saladino García el marxismo ortodoxo y reformista latinoamericano impregnado por la tradición liberal para explicar la historia no supo "sobreponerse a la visión negativa que tal corriente infundió acerca de las posibilidades propias del indio para erigirse en hacedor de su propia historia" (54).

Este hecho ha sido muestra de inautenticidad: la inadecuada consideración en todas sus dimensiones de la cuestión indígena. No ha habido una consecuente continuidad del tratamiento que le otorgó el Amauta al problema y sólo en los últimos años, a raíz de algunos movimientos guerrilleros y otros movimientos sociales indígenas ha habido un pronunciamiento más específico por parte de partidos e intelectuales

marxistas.

Al conmemorarse los 500 años del inicio de la conquista y colonización de América por los europeos hubo un auge de arraigadas posiciones indigenistas, en la actualidad parecen alcanzar mejor articulación y objetividad sus propuestas reivindicativas. Se debilitan las ideas que pretendían oscurecer la lucha de clases con las luchas de las etnias.

Muchos revolucionarios latinoamericanos que luchan por las reivindicaciones indígenas, sobre todo en Nicaragua y Guatemala, han aclarado considerablemente la dialéctica real de la doble lucha", (55) por lo que podemos considerar que han adoptado una posición mucho más auténtica.

No se puede negar que en los últimos años la fuerza de los hechos dio lugar a que los partidos comunistas y otros partidos de izquierda en aquellos países latinoamericanos, donde la población originaria es importante, otorgasen cada vez mayor atención a la cuestión. Sin embargo, aun así muchos investigadores coinciden en que en general el pensamiento marxista latinoamericano desatendió algunas cuestiones vitales de carácter nacional.

El mimetismo ante esquemas socioeconómicos, políticos e ideológicos importados en ocasiones, distanciaron a los marxistas latinoamericanos para ofrecer propuestas de análisis y soluciones adecuadas a los problemas específicos del contexto latinoamericano. No siempre se tuvo en cuenta aquella indicación de Ricardo Avilés: "Hay que estudiar nuestra historia y nuestra realidad como marxistas y el marxismo como nicaragüenses" (56).

La importación de cierto "obrerismo" extrapolado a circunstancias tan heterogéneas en cuanto al desarrollo capitalista, y otras posturas xenófilas que en distinto momento se produjeron en las concepciones del marxismo que se cultivaba en la otrora URSS o en otros países socialistas, atentaban contra la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina.

Las revelaciones de los atentados contra el humanismo llevado a cabo en nombre del marxismo-leninismo durante la época de Stalin, y las secuelas de algunos de sus procedimientos aun en años posteriores, pusieron en crisis la confianza de muchos hombres que hasta ese momento veían en el socialismo el non plus ultra del humanismo.

Muchos analistas coinciden en que entre las causas del deterioro de dicho ensayo figura el auge que tomó el consumismo en aquellos países, que presumían de formar una nueva mentalidad humana ante la irracional carrera de producción de bienes materiales de secundaria necesidad generados por los mercados capitalistas.

Las causas del posible derrumbe del modelo soviético de socialismo fueron atisbadas no sólo por aquellos soviólogos cuyo sueldo dependía de efectuar buenos pronósticos sobre los países entonces socialistas. También marxistas de distintas partes, entre ellos de América Latina, se percataron, entre otras cosas, de que mientras no se reivindicara de forma práctica y hasta sus últimas consecuencias el humanismo consustancial al

socialismo marxista, cualquier proyecto que se emprendiera en su nombre ignorando estos principios estaría condenado al fracaso.

Desde el inicio de la perestroika algunos analistas como Tomas Moulian indicaban que muchas de las "certezas" preconizadas por el marxismo habían entrado en crisis, como la centralidad de la clase obrera y su hegemonía en todo momento, la idea de que la revolución vendría de un momento a otro, se debilitó la creencia de que el marxismo era la ciencia infalible de la historia y de la revolución, pero confiaban en que "la derrota y la crisis suscitan la renovación, puesto que obligan a revisar las premisas teóricas y las prácticas utilizadas" (57).

Es todavía temprano para establecer un balance teórico de las repercusiones del impacto de la crisis del socialismo sobre la teoría, pero en definitiva se impone hacerlo. Es apreciable que si se dejan a un lado los slogans propagandísticos sobre la muerte definitiva del marxismo, se puede apreciar tanto en el ámbito intelectual mundial como en el latinoamericano en especial, una prolífica labor de reconsideración crítica sobre el valor epistémico de la teoría marxista con saldos muy favorables.

Como acertadamente planteara Rodolfo Cerdas: "La contribución que el marxismo ha hecho al desarrollo de las ciencias sociales en general y a la histórica en particular, no puede anularse por la invalidación de algunos supuestos teórico-filosóficos, ni por la disolución final de muchas de sus realizaciones concretas en el campo económico, político y estatal", (58)

Uno de los síntomas más nefastos en cuanto al distanciamiento que tomó el "socialismo real" del humanismo marxista originario fue la reproducción, incluso la renovación de formas de enajenación que se acrecentaron en aquellas sociedades, pues " no todas las formas de enajenación que se configuraron históricamente en los países socialistas tuvieron su base en la economía, también la hubo en las relaciones sociopolíticas" (59)

Una de las propuestas más audaces del humanismo marxista presupone la difícil tarea de generar una sociedad en la cual queden superados los mecanismos de enajenación que han engendrado hasta el presente las sociedades de clase y en especial el capitalismo. Por tal motivo, cualquier manifestación de reproducción de este rasgo antagónico al humanismo debe significar a la vez un distanciamiento de la propuesta del socialismo marxista y lamentablemente todos los ensayos socialistas que se han emprendido hasta el momento no han podido superar este escollo, por cuanto parece que no podrá lograrse de manera aislada.

La atención a los problemas de la conciencia cotidiana, del enriquecimiento del sentido de la vida, de la dimensión íntima del hombre ante innumerables problemas existenciales, desde las enfermedades hasta la muerte, que durante algún tiempo se consideró no constituía una preocupación de la filosofía marxista, sino de la llamada "filosofía burguesa", (60) ha pasado a formar parte sustancial de las preocupaciones del pensamiento filosófico de orientación marxista actual.

La crisis del socialismo ha obligado a la intelectualidad y a la dirigencia de

izquierda en América Latina a aprender tanto de errores ajenos como de los propios en la búsqueda común del camino hacia el humanismo real añorado por Marx y Engels , pero no para quedarse en la satisfacción de las expectativas de pensadores que, independientemente de su genialidad y su visión de futuro, tenían los pies en el siglo XIX y por tanto no podían prever las profundas transformaciones en todo el hábitat humano de los tiempos presentes.

Se hace necesario destacar que las exigencias reivindicativas del humanismo no son exclusivas de los marxistas, sino que su radio de acción se expande algo más allá, pues se han constituido en demandas de toda la izquierda latinoamericana, pero, indiscutiblemente, el carácter protagónico del humanismo marxista se revela fuertemente en todas estas propuestas.

¿Qué aspectos del humanismo marxista han sido más reivindicados últimamente por la intelectualidad de izquierda en América Latina? Entre los elementos que se considera deben ser reivindicados para rescatar el humanismo originario del marxismo y por tanto ser consecuentes con la autenticidad del mismo se aprecian los siguientes:

La opción por el socialismo debe ser el resultado de una elección popular genuina independientemente de las vías por medio de las cuales esta se plantee y se logre, pero jamás el resultado de una imposición.

En correspondencia con ese postulado la dimensión de lo social debe plasmarse lógicamente a través de la decisión individual, de manera que no se obligue a persona alguna a vivir en el socialismo en contra de su voluntad.

El socialismo debe ser construido por productores libremente asociados y que se sientan dueños reales del proceso productivo en el sentido de poder tomar decisiones trascendentales que impulsen este proceso, siempre y cuando tales transformaciones se efectúen en beneficio de toda la sociedad y en primer lugar de los propios productores.

El poder del Estado socialista debe orientarse fundamentalmente a salvaguardar y perfeccionar las conquistas sociales y políticas de la población, para lo cual debe ejecutar como todo Estado, su función fiscalizadora, siempre y cuando esta se desenvuelva acorde con los derechos civiles internacionalmente reconocidos.

El papel de partidos, sindicatos y organizaciones civiles debe circunscribirse específicamente a sus funciones y constituir instrumentos efectivos de representatividad y poder de sus asociados, de manera tal que el individuo los perciba como otras vías democráticas de acceso al poder , de reconocimiento y realización individual.

Cada persona debe tener las posibilidades reales de acceso a la educación, la salud, el deporte, el arte que posibiliten el despliegue de las aptitudes individuales y les capaciten para el mejor despliegue de sus actividades productivas, de consumo, recreativas e intercambio en general en correspondencia con su participación individual en el proceso productivo y social.

Al concebirse el socialismo como una sociedad superior a la capitalista, se presupone que aquel debe superar las conquistas de la sociedad burguesa en lo que a libertades ciudadanas se refiere, entre las que se destacan es de elegir y ser elegido, reunión, comunicación, movimiento, etc. El hecho de que la experiencia de la construcción del socialismo en la mayoría de las ocasiones con la justificación temporal necesaria, dado el auge de la reacción interna y externa haya exigido, restringir muchas de estas prerrogativas, no significa que éstas hayan desaparecido del horizonte de expectativas de la izquierda latinoamericana que lucha por el socialismo, máxime en la época actual posterior al derrumbe de uno de sus intentos.

Estas, entre otras, son algunas de las exigencias plasmadas en múltiples análisis desde la perspectiva de la izquierda latinoamericana y que no son muy distantes de la de otras latitudes."(61)

Según el mexicano Jorge Castañeda "hoy pertenecen a la izquierda partidos, grupos, movimientos o dirigentes políticos que desde la Revolución Cubana han colocado el acento en el cambio por encima de la continuidad; en la democracia y los derechos humanos sobre la seguridad nacional; y en la identidad nacional y la soberanía sobre la integración económica (libre mercado, inversión extranjera, etcétera). En materia económica y social, la izquierda suele insistir en la justicia social sobre el desempeño económico (en los subsidios sobre el rigor fiscal, en el empleo sobre la eficacia, en el control nacional de los recursos naturales y sectores estratégicos de la economía sobre las políticas económicas de libre mercado y de libre empresa), en la distribución del ingreso sobre el buen funcionamiento de los mercados, en reducir las desigualdades más que en la competitividad, en el gasto social sobre el control de la inflación, en la necesidad del gasto sobre el imperativo del saneamiento de las finanzas del gobierno" (62).

Es indudable que todas estas formulaciones y caracterización de la izquierda latinoamericana descansan en el más asentado principio humanista que ha prevalecido en la tradición progresista del pensamiento latinoamericano y universal. En la misma el ideario marxista y socialista alcanzó una articulación visceral en su formulación teórica y en sus aspiraciones aun cuando sus indiscutibles realizaciones prácticas en los países que han intentado construir el socialismo, se haya visto afectado por prácticas que han puesto en duda el humanismo que conlleva el socialismo.

La pérdida de referentes en relación con un modelo de socialismo a partir de la actual crisis de paradigmas que produjo el derrumbe del "socialismo real", no significa que las fuerzas de la izquierda hayan renunciado de manera íntegra y total a la búsqueda de alternativas socialistas a las actuales circunstancias de avasallador triunfalismo neoliberal con el agravamiento de la explosividad social que trae aparejado especialmente en países periféricos, como los de América Latina. Sucesos como el "caracazo" en Venezuela, los movimientos de Santiago del Estero en Argentina y de Chiapas en México son suficientes para evidenciar que los conflictos sociales se han agravado y las soluciones no se atisban a corto plazo.

Por tal motivo, el historiador brasileño Jacobo Gorender plantea: "Pienso que el socialismo real, resultado de una profunda crisis del capitalismo, es

naturalmente una tentativa de una alternativa social que fracasó indiscutiblemente, pero eso, a mi modo de ver, no es el fracaso de la idea del socialismo. El propio capitalismo hará que esa idea de nuevo gane fuerzas. A mi ver no hay otra doctrina que sirva de base, de punto de partida para una teoría socialista; no hay otra doctrina más coherente que el marxismo, pero un marxismo que indispensablemente tiene que renovarse."(63)

La intelectualidad de izquierda extrae experiencias de la historia mundial y de estos últimos acontecimientos de la región, y llega a la conclusión de que la historia mantiene su sentido de progreso, a pesar de los altibajos que necesariamente siempre acontecen.

El socialismo - aun cuando sea a largo plazo-, sigue estimulando la acción de muchos sectores de la izquierda latinoamericana y, en tal sentido, éstos son consecuentes con los grados de autenticidad que siempre la han caracterizado como promotora de mayores niveles de humanización para el hombre latinoamericano.

A juicio del ecuatoriano Arturo Campana, "la distancia entre el mundo de la Revolución Francesa y el mundo actual es la que media entre la revolución de la burguesía, alcanzada cabalgando sobre la angustia de las clases populares movilizadas, y la transición al socialismo que - a pesar del descrédito parcial generado por su mala práctica y mala conducción- imprimen su sello a la historia actual,"(64).

La aspiración de superar a la inhumana sociedad burguesa y la entrada a una sociedad más justa, llámese socialista o no, se mantiene y se reafirma en los sectores más consecuentes y auténticos del pensamiento marxista en América Latina, de una forma más diáfana, por las urgencias sociales de esta región, que la que puede apreciarse en las izquierdas de los países desarrollados.

Cuando las circunstancias resultan más adversas las ideas humanistas que se orientan hacia el socialismo resultan más utópicas y encuentran un menor eco en sectores sociales, precisamente necesitados de las transformaciones revolucionarias. Este hecho no es exclusivo de los defensores de las ideas marxistas o socialistas, sino que se ha repetido en la historia humana cuando revolucionarios, innovadores, descubridores, etc. han sido subvalorados por sus coetáneos y sólo pocos han sido capaces de entrever la magnitud ,trascendencia y fortaleza de estos hombres superiores.

Hay hombres que por sí solos hacen lo posible por mover una montaña, en tanto hay otros que intentan en vano atrapar y hasta paralizar una nube. A los primeros, aunque no lo logren, hay que agradecerles sus aportes al progreso de la humanidad, los segundos se convierten en nuevas montañas que a su vez exigirán ser empujadas.

Los que en los últimos años han cultivado en el mundo anglo sajón el llamado "marxismo analítico" con la perspectiva de reivindicar los fundamentos metodológicos y la científicidad contenida en múltiples abstracciones efectuadas por Marx en el estudio de la historia real, plantean con razón que "probablemente la mayor tarea del marxismo de hoy sea

construir una teoría moderna del socialismo. Tal teoría debe incluir una explicación de las ineficiencias e injusticias del capitalismo moderno, así como un proyecto histórico para corregir esas fallas en una sociedad socialista factible" (65)

La tarea de los marxista en la actualidad consiste en revelar tanto las evidentes contradicciones del capitalismo y su carácter inhumano, como en elaborar, proponer y emprender un proyecto socialista acorde con las exigencias que el hombre moderno ha conquistado y que no está dispuesto a renunciar a pesar de los augurios postmodernistas.

Eduardo Galeano ha sostenido que " el capitalismo puede matar al socialismo, pero está condenado a engendrarlo siempre" (66). No es cuestión de discutir si lo ocurrido al llamado "socialismo real" fue un suicidio o se trató de un asesinato, lo cierto es que vencieron indiscutiblemente por una u otra razón las fuerzas del capitalismo.

No ha habido que esperar mucho tiempo para observar la fuerza pendulante hacia la izquierda que se ha producido en varios de aquellos países que no hace mucho renunciaron a la construcción del socialismo, dando muestras de que el capitalismo consecuentemente movido por sus mecanismos "espontáneos" es hostil al humanismo por naturaleza y genera de algún modo los fermentos para su crítica y superación, sean o no considerados propiamente socialistas.

Sin la reivindicación del humanismo en el marxismo y en el proyecto socialista al que tantos hombres, no sólo Marx, han consagrado su vida y su obra, no es posible la reconstrucción de ningún tipo de humanismo. Entonces a la humanidad no le interesará tanto que sea o no marxista, pero sí le preocupará, en especial, que sea auténtico humanismo práctico, independientemente de cómo se le denomine y de qué región del mundo provengan las mejores experiencias de su ejecución. Los marxistas en América Latina, como en todas partes, tienen ahora ante sí una magnífica oportunidad para continuar su labor reivindicadora del humanismo consustancial a esta teoría.

Tal reivindicación no significa en modo alguno una simple reproducción de los mismos parámetros que se planteó Marx en cuanto a la liberación humana en su época, pues sus puntos de referencias eran lógicamente distintos de los que se les plantea a fines del siglo XX a los preocupados por emancipar al hombre de las nuevas formas de enajenación que se han ido generando, incluso de aquellas que se engendraron en los propios ensayos socialistas recién fracasados.

Uno de los elementos aún utópicos que observa Sánchez Vázquez en las ideas de Marx es "considerar que en el comunismo no habrá ningún tipo de enajenación, pues si hay formas de objetivación habrá posibilidades de enajenación" (67)

Es lógico que mientras exista el capitalismo , independientemente de todas las variantes cosméticas que emplee, existirá la forma más cruda de enajenación en cuanto a la relación del hombre con el trabajo. Pero algo muy

interesante se observa con el proceso de incremento de la productividad del trabajo, la tecnificación, robotización, etc., que reduce cada vez más la porción de la población que desarrolla actividades productivas. Esto da lugar a que proliferen cada vez más la esfera de los servicios, pero también a que se incrementen sustancialmente los momentos de ocio culto en grandes sectores, especialmente en los países desarrollados, y, aunque en menor medida, es apreciado en determinados grupos sociales de los países más atrasados.

Bien sea por una causa o por otra, por desempleo inducido forzosamente o por "decisión voluntaria", lo cierto es que la enajenación alcanza modalidades insospechadas. En tal sentido, el pensamiento marxista contemporáneo tiene nuevos retos pues debe ser capaz de elaborar concepciones, y lo que es más difícil, tratar de ponerlas en práctica, que contribuyan a la liberación por parte del hombre contemporáneo de esas nuevas formas de explotación y enajenación, con independencia de que algunos individuos, incluso sectores sociales determinados, "prefieran" continuar enajenados.

Ante nuevas circunstancias de los marxistas de esta época se espera un significativo cambio de horizonte y actitudes, pues ante todo se requiere el análisis de la experiencia del ensayo fracasado (68) y la reformulación tanto de consignas como de criterios objetivamente fundados. Esto implica mantener los principios emancipatorios que han caracterizado siempre a los revolucionarios y los objetivos de perfeccionamiento humano, por eso Tomás Borge sostiene que: "El socialismo, en última instancia, es la creación del hombre nuevo, del ciudadano del siglo XXI: un hombre que tenga horror a los lugares comunes y a la arrogancia, que entienda la libertad como algo inherente a la revolución, que sea enemigo del esquema y amante de la herejía, crítico y soñador" (69)

En el pensamiento marxista latinoamericano ha habido pujantes manifestaciones de autenticidad cuando hombres de distintas generaciones como Mella, Mariátegui o el Che han utilizado el instrumental de análisis que ofrece la concepción dialéctico-materialista de la historia para interpretar sus respectivas circunstancias y tratar de transformarlas. Pero la historia de dicho pensamiento revela muchas expresiones también de inautenticidad cuando se importaron esquemas y se trasladaron fórmulas muy inaplicables a la realidad latinoamericana.

El deterioro gradual del proyecto humanista que animaba el ideal socialista de Marx, Engels, Lenin y tantos otros marxistas en distintas partes del mundo y, finalmente, el impacto sufrido por el derrumbe del sistema socialista, causó perplejidad profunda en la intelectualidad marxista y en general de izquierda en América Latina respecto a las posibilidades reales de construir dicho proyecto. Sería absurdo sostener que actualmente ésta se encuentra absolutamente desorientada y que ha perdido la perspectiva de orientación socialista, porque el socialismo no se encuentra ante las puertas inmediatas de la historia como parecía estarlo apenas dos décadas atrás.

En verdad se han extraído las experiencias necesarias, sobre todo se aprecia que los llamados modelos de socialismo hasta el presente ensayados

requieren de una reformulación. Como plantea el marxista mexicano Gabriel Vargas Lozano: "...el problema no es de nombres, sino de construir un nuevo modelo, una nueva síntesis que preserve por un lado, los ideales humanistas del socialismo, que extraiga los resultados objetivos de la experiencia pasada, que proteja las libertades esenciales del hombre y la mujer y que enfrente los inmensos problemas que resultarán de los nuevos desarrollos de la ciencia y la tecnología. Hoy se requiere fundar de nuevo el socialismo y la democracia en una estrategia a corto, mediano y largo plazo. No se trata de fundar una nueva utopía sino de encontrar una salida a los desafíos de nuestro tiempo."(70) Y esa salida, a nuestro juicio, ya se demostró que tanto para América Latina como para otras latitudes, no radica en el capitalismo.

En la actualidad el pensamiento de la izquierda tiene muchas posibilidades de contribuir desprejuiciadamente a la marcha progresiva de la historia, entre ellas está: reivindicar el humanismo contenido en el marxismo no sólo con brillantes análisis teóricos, -los cuales no deben faltar en una época en que parece ponerse a prueba el valor de toda teoría,- sino a través de una praxis política y social cotidiana que permita medir el grado de efectividad en la dignificación de tantos hombres que se encuentran aún en estado subhumano.

La condición de revolucionaria no se le otorgará a dicha praxis simplemente por la forma, la táctica o la estrategia, sino por la medición progresiva que de ellas hagan en su tiempo las futuras generaciones conscientes de esa trayectoria humanista tanto en el pensamiento latinoamericano como en la más genuina tradición socialista y marxista en cualquier país. Al vacunarlas de la voracidad misantrópica de algunas posturas postmodernistas se coadyuva a tal empeño.

En su intervención en la Conferencia Internacional "José Martí y los desafíos del siglo XXI", Armando Hart señalaba que "el humanismo renacentista del XV y de los enciclopedistas del siglo XVIII, y desde hace buen tiempo es insuficiente. Necesitaríamos el humanismo del siglo XXI. En Martí se encuentra una de las claves" (71). También hay que buscarlas en otros pensadores del siglo XIX, que reflexionaron con acierto sobre el hombre y las circunstancias de su época como Marx, y por eso mismo la mayor parte de sus ideas han servido a este siglo y continuaran siendo útiles para los venideros. Pero el humanismo futuro si quiere ser concreto y real tendrá que nutrirse también de las ideas más avanzadas gestadas y ensayadas en muchos experimentos sociales de este siglo que se despide y prepararse para el venidero a asimilar nuevas teorías -y las prácticas que se deriven de ellas- para hacer del hombre algo más que un ser insatisfecho por la falta de humanidad que prevalece en el mundo de hoy.

Referencias bibliográficas:

1. Unzueta, Gerardo. "Las dos primaveras de Dubcek" en Memoria México. # 49. 1992. p. 29.
2. "Los principios humanistas del pensamiento de Marx parten de la realidad social concreta a la cual somete la interacción de los individuos la acumulación del capital bajo la tutela de un estado de clase. Bajo cierto aspecto, están presentes en esos principios los valores de protesta social y de crítica histórica heredados del cristianismo primitivo y de la filosofía de las luces". p. 67. Márquez, J.Luiz. O socialismo. Editora da Universidade. Universidade Federal so Rio Grande do Sul. 1991.
3. Silva, Ludovico. Humanismo clásico y humanismo marxista Monte Ávila Editores. Caracas. p. 231- 244.
4. " A través de toda su escritura tan cuantiosa y varia, enarbola Martí lo que llama la identidad fundamental humana. Su ataque al prejuicio racial no es más que una manifestación de ese concepto cardinal, concentrado en su reiterada sentencia: "Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro". Para él todo ser humano es una entidad invulnerable, merecedora de los mismos respetos y estímulos en cualquier espacio y tiempo en que aliente, muchos de sus coetáneos proclaman la misma unidad fundamental; solamente Martí mantiene frente a los hechos, sin resquicio ni titubeo, la permanencia de la norma. La acción imperialista hiere en lo más hondo la unidad del hombre. Sale de su naturaleza rebajarlo en todos sus intereses legítimos desde el de la subsistencia hasta el de la creación. Tal rebajamiento había de encontrar en Martí protesta y lucha". Marinello, J. "Fuentes y raíces del pensamiento antiimperialista de José Martí" en Letras. Cultura en Cuba. Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 1989. p. 67.
5. Véase: Colectivo de autores. El derrumbe del modelo euro soviético: una visión desde Cuba. Editorial Félix Varela. La Habana. 1994.
6. Fonet-Betancourt, Raúl. Ein anderer Marxismus?. Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Mathias Grünewald Verlag. Mainz. 1994. p.11.
7. "Lo que esta aproximación pretende no es, pues, ser una una historia del movimiento obrero o de algún partido político, sino una historia del pensamiento marxista español. Se trata, por tanto de historia de las ideas. Pero para el autor de este trabajo las ideas no flotan en las nubes ni son productos que puedan surgir en cualquier momento de la historia, sino que surgen en un concreto suelo histórico y se insertan en la dinámica histórica". Ribas. Aproximación a la historia del marxismo español. (1869-1939). Ediciones Endymion. Madrid. 1990. p. 9.
8. Sánchez Vázquez, Adolfo. "Socialismo y marxismo, hoy" Mesa redonda del IV Congreso de Filosofía de México. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 24 de noviembre de 1987.
9. Véase: Guadarrama, P. " Martí dentro del concepto latinoamericano de humanismo. " en Revolución y Cultura. La Habana. n. 3. Mayo-junio 1995. p.

10-19.

10. " Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia, como ya he afirmado en otra ocasión , todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época" Mariátegui, J. C. Defensa del marxismo. Obras Completas. Editora Amauta. Lima. 1985. p. 104.

11. Ponce, A. "Humanismo burgués y humanismo proletario" en Obras. Casa de Las Américas. La Habana. 1975. p. 233.

12. Lukacs, G. Historia y conciencia de clase. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1970.p. 136.

13. Kolakowski, Leszek Las principales corrientes del marxismo. T.III. La crisis. Alianza Universidad. 1983. p. 179.

14. Revueltas, Andrea, Rodrigo Martínez y Philippe Cheron. "Prólogo" a Ensayo sobre un proletariado sin cabeza... en José Revueltas. Obras Completas. Ediciones. Era. México. 1980.t. 17. p. 18.

15. Revueltas, J. Obra citada. p. 60.

16. "El materialismo histórico, como he dicho es un humanismo, pero un humanismo realista , que ve la humanidad en la realidad de su historia, la cual es sin duda alguna , obra de los hombres, pero no obra arbitraria y sin limitaciones, sino condicionada siempre por la realidad existente, en su mismo esfuerzo de superación y transformación. En este sentido, precisamente, el materialismo histórico fue definido por sus creadores como un reale humanismos, y como tal debemos reconocerlo". Mondolfo, R. El humanismo de Marx Fondo de Cultura Económica. México. 1977. p. 28-29.

17. Ídem. p. 11-12.

18. Guadarrama, Pablo. "Tendencias en la recepción del marxismo en el pensamiento filosófico cubano". Revista Cubana de Ciencias Sociales. enero-abril. 1988. La Habana. No. 16. p. 16-36.; Guadarrama, P. Rojas, M. y otros. El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX. (1900-1960). Universidad Autónoma del Estado de México. 1994.

19. Vásquez, Eduardo. Libertad y enajenación. Monte Ávila Editores. Caracas. 1987. p. 32-34.

20. Ibídem.

21. Seve, L. Marxismo y teoría de la personalidad. Amorrortu 20Editories. Buenos Aires. 1975. p. 77.

22. Goldmann, Lucien. Marxismo y ciencias humanas Amorrortu editores. Buenos Aires. 1975. p. 238.

23. "Ni el logicismo, ni el existencialismo, ni la fenomenología han demostrado

en absoluto ser filosofías de transformación. Tampoco lo ha demostrado la "filosofía marxista" si por ello se entiende ese sistema ideológico de rigidez egipciaca que suele circular". Silva Ludovico. La alienación en el joven Marx. Editorial Nuestro tiempo. México. 1979. p. 68.

24. Caletti, Oberdan. Prólogo a El humanismo de Marx de Rodolfo Mondolfo. Fondo de Cultura económica. 1973. p. 8.

25. Aricó, José. Marx y América Latina Alianza Editorial Mexicana. México. 1982. p. 47.

26. "Me lo aplico a mí mismo, con las debidas restricciones, respecto al tema "Pasado, presente y porvenir del marxismo", y más aún en su forma de "pasado, presente y porvenir del Humanismo positivo". Más estoy convencido, con Marx, que solamente llegará a ser real y efectivamente universal, cuando deje de ser mío, y pase a serlo de sociedad; lo sea de todos vosotros a la una. Y deseo que la sociedad, todos nosotros a la una, cambien no sólo la forma sino el contenido del tema". Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. p, 68-68.

27. García, Antonio. Dialéctica de la democracia. Plaza y Janes. Bogotá .1987.p.101.

28. "Quizás están en lo cierto los pensadores que hablan ahora de la conveniencia de un socialismo humano, n el que el individuo mide severamente lo que en realidad requiere para ser feliz, sin los sueños desmesurados del siglo XIX". Molina, Gerardo. Las ideas socialistas en Colombia. Tercer Mundo Editores. Bogotá.1988. p. 348.

29. Zuleta, Estanislao. Sobre la idealización en la vida personal y colectiva y otros ensayos. Pro cultura. 1985. Bogotá. p. 53.

30. "¿El marxismo podrá construir una nueva antropología y liquidar sus ilusiones? ¿O no podrá? Yo creo que podría hacerlo, liquidando su ilusión de que vamos encaminados por no ser que mecanismo histórico hacia una fiesta final. Liquidar también la idea de que la sociedad pueda ser armónica, no conflictiva, sin leyes, sin gobierno, sin nada, porque ya no habrá propiedad privada". Zuleta, Estanislao. Ensayos sobre Marx Ediciones Percepción. Medellín. 1987. p.31

31. Jaramillo, Rubén. "Recepción e incidencias del marxismo". En Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. USTA. Bogotá. 1988. p.233.

32. Fals Borda, Orlando. "Marx y el Tercer Mundo". El marxismo en Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1983. p.23.

33. "...no un Marx profeta, sino un Marx guía. Un Marx para guiarnos en la construcción del socialismo; de un socialismo libre de aquellos lastres, que se perfila como anti dogmático, y que se ajusta mucho mejor, por lo mismo a las realidades de cada cultura, de cada región, de cada época. Si se cumple esto se puede decir que el pensamiento de Marx seguirá vivo por mucho tiempo más y que en nuestros países estaremos recogiendo sus enseñanzas prístinas, esperanzados en que a nosotros nos den quizás

superiores resultados que aquellos que hasta el momento hemos observado en otros países, aún donde se han realizado revoluciones socialistas exitosas" Ídem. p. 13.

34. Vaz Ferreira. Sobre los problemas sociales. Editorial Losada. Buenos Aires. 1939. p. 45.

35. Palacios, Alfredo. Una revolución auténtica. Ediciones Teoría Y práctica. Buenos Aires. 1985. p.96.

36. Ribeiro, Darcy. América y la Civilización Casa de Las Américas. La Habana. 1992. p. 53.

37. Bendaña, Alejandro. "El Sandinismo ante el colapso del comunismo", en La avispa. Managua. Diciembre de 1990 - enero de 1991. p. 6.

38. "Hoy está de moda pintar de blanco y negro la situación de los países de Europa del Este. Y así como no faltó quienes los describieran hasta no hace mucho como verdaderos paraísos, o al menos como sitios en que se había establecido el "socialismo real" o el único socialismo posible; ahora se habla de ellos como engendros antidemocráticos en que todo fracasó. Y eso es paladinamente falso. Esos países y la humanidad en general deben mucho a esas experiencias socialistas." Ayala Mora, Enrique. "La crisis del socialismo. Desafíos y perspectivas en el Ecuador y América Latina". Después de la caída: el significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este Editor Heraclio Bonilla. FLACSO: Ecuador. 1992. p. 14.

39. "...hubo un agotamiento del modelo de economía centralmente planificada. Agotamiento en dos sentidos: 1) en relación con su quehacer histórico anterior, por que el socialismo allí en Europa Oriental solucionó importantes problemas sociales. El agotamiento se debe a la necesidad de mayor eficiencia económica y de ampliación de la democracia. 2) en comparación con los ritmos de crecimiento, productividad, desarrollo tecnológico, etc., con los países capitalistas desarrollados..." Ortega, Eloy. "La crisis del socialismo en Europa Oriental y su impacto en el Tercer Mundo", en Revista de Estudios Europeos Enero -mayo. 1991. p. 20.

40. Álvarez, Federico; Calello, Hugo; Kohn, Carlos y otros, Democracia y violencia política. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1990.

41. Una posición muy atinada es la que sugiere este marxista peruano cuando sostiene: "Hay una vasta literatura de debate en la izquierda socialista, que no admitió desde el comienzo, y que ahora crecientemente la mayor parte no admite de que sea, se trate simplemente de socialismo. La cuestión está por lo tanto abierta. Es demasiado compleja para que tenga una respuesta del tipo yo creo, tú crees; los estudios están comenzando y hay que poderse a estudiar". Quijano, Aníbal. Después de la caída: el significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este Editor Heraclio Bonilla. FLACSO: Ecuador. 1992. p. 46.

42. "¿Realmente había socialismo en la Unión Soviética y los demás miembros del difunto Pacto de Varsovia? Sostener esto es reducir ese ideal a

la estatización, base de un igualitarismo voluntarista muy pobre en contenido humano, sistema impuesto precisamente allí a lo largo de varias décadas." Becerra, Longino. El marxismo y realidad nacional. Editorial Baktun. Tegucigalpa. 1991. p. 13.

43. "Dichas sociedades -decíamos por entonces- (este planteamiento fue originalmente planteado por Sánchez Vázquez desde finales de los setenta. P.G.) No son socialistas ni siquiera en sentido restringido, ya que en ellas la propiedad estatal, no es sólo la antítesis de la propiedad privada, sino también de la propiedad social. Por otro lado, agregábamos, su superestructura antidemocrática, lejos de estar en oposición a la base económica de propiedad estatal, es justamente la que le corresponde, ya que como ella escapa al control social". Sánchez Vázquez. "¿De qué socialismo hablamos? Dialéctica. Año 15 .no 21. Invierno de 1991. Puebla. 25.

44. En los últimos años son cada vez más abundantes los eventos y las publicaciones colectivas, además de las individuales, en América Latina dedicadas al análisis de las causas y efectos del derrumbe del socialismo y la crisis del marxismo. Véase entre otros: Socialismo, Realidad y Vigencia. Universidad Nacional de Colombia. 1991. Coloquio de Invierno, Vuelta, 1992 El marxismo contemporáneo UAM .Itzamal, Puebla. "El colapso del socialismo real". En Dialéctica. Puebla. No. 21. invierno. 1991.; Después de la caída. FLACSO. Ecuador. 1992: Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo. Edit. Robert Blackburn... Edit. Cambio XXI. México. 1994, etc.

45. el socialismo es imposible sin un régimen democrático que efectivamente socialice la propiedad, la dirección de la economía y los asuntos del estado". Montes, Eduardo. "Ser de izquierda hoy". Dialéctica no. 23-24. Invierno de 1992- Primavera de 1993. Puebla. p. 80.

46. "Sólo una conciencia , pues, socialista, crítica y creadora, bien informada, basada en ese humanismo real (el problema del hombre) y en esa concepción científica de la historia (el problema de la historia); las dos fundadas en la verdad (verdad filosófica- verdad científica), puede forjar una concepción humanista y democrática del socialismo." Núñez Tenorio, J. R. De Marx a la Perestroika. Fondo Editorial Tropykos. Caracas. 1991. p. 151.

47. Semo, Enrique. "El colapso del socialismo". La avispa. # 2. Managua. 1990. p. 37.

48. Dirección Política de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. El derrumbe del socialismo en Europa del Este. Causas y consecuencias. La Habana. 1992. p. 13.

49. Dussel, E. "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina" Liberacao. Porto Alegre. 1989. no. 1. p. 26.

50. Guadarrama, P. y Colectivo de autores. Humanismo y filosofía de la liberación latinoamericana Editorial El Búho. Bogotá. 1993; Islas Revista de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. n. 99. 1991.

51. Cerutti Guldberg, H. " La recepción del marxismo por el pensamiento

- cristiano latinoamericano". Dialéctica. no. 19. Julio de 1988. Puebla. p. 81.
52. Guadarrama, P. "La dimensión concreta de lo humano en Mariátegui", en Coatepec. Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. 1995.
53. Díaz Polanco, Héctor. "El quinto centenario de los pueblos indios ", en Casa de Las Américas. Julio-septiembre 1992. # 189. p. 55.
54. Saladino García, Alberto. Indigenismo y marxismo en América Latina. UAEM. Toluca. 1994. p. 261.
55. González Casanova, Pablo. "Colonialismo interno, Una deficiencia. América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea. UNAM. México. 1992. p. 266.
56. González Casanova, Pablo. "Sobre el marxismo en América Latina". Dialéctica. Puebla. no. 20. Diciembre de 1988. p. 16.
57. Moulian, Tomas. "Los sueños perdidos de la izquierda " en La Jornada Semanal. México. 30 de marzo de 1986.
58. Cerdas, Rodolfo. "Un marxismo sin marxismo. La crisis de una escolástica", en Sobrevivirá el marxismo Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José. 1991.
59. Brown Infante, Francisco. "Europa Oriental: economía de Mercado, el factor hombre y la utopía socialdemócrata", en Revista de Estudios Europeos Centro de Estudios Europeos. Enero- marzo. 1991. p. 11.
60. "Hasta hace poco, la preocupación acerca de esta problemática del morir y la muerte, se la cedíamos en gran medida, a la filosofía burguesa y la teología" Koyné, Klaus. "Problemas del humanismo en la sociedad socialista", en Hojas universitarias. Universidad Central. Bogotá. Volumen II. n. 20. Septiembre de 1984.
61. Guadarrama, P. "La reivindicación del humanismo en el marxismo latinoamericano". Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. Agosto. 1994. n. 7. P.27-29
62. Castañeda, Jorge. La utopía desarmada. Tercer Mundo editores. Bogotá. 1994. p. 26.
63. Bonilla, Heraclio (editor) obra cita. p. 29.
64. Campana, Arturo. "Editorial" Espacios #3. Quito. Enero. 1994. p. 4.
65. Roemer, John E. El marxismo: una perspectiva analítica. Fondo de Cultura Económica. 1989. p. 10.
66. Galeano, Eduardo. "La realidad es un desafío". Bohemia. La Habana. 1 de enero de 1993.
67. Sánchez Vázquez, A., Del socialismo científico al socialismo utópico. Ediciones Era. México. 1981. p.54.

68. "Ser marxista al final del siglo XX -plantea Francisco Fernández Buey- quiere decir ayudar a la formación de una nueva teoría de la emancipación humana, contribuir a la renovación de una tradición liberadora que viene de lejos pero que necesita ahora, después de la derrota, asimilar hechos tan nuevos como que vivimos en un "Imperio único" (con el aumento en flecha del número de siervos) , bajo la amenaza de una crisis ecológica que sólo podrá impedirse mediante cambios drásticos en el modo de vida típico de las sociedades capitalistas y con diferencias sociales más agudas que las que conoció Marx". Fernández Buey, Francisco. "¿Qué quiere decir ser marxista al final del siglo XX? Memoria # 49. México. Diciembre de 1992...p. 47.

69. Borges, T. "Presentación" Un grano de maíz. Fidel Castro. Conversación con Tomás Borge. Oficina de Publicaciones el Consejo de Estado. La Habana. 1992. p. 11.

70. Vargas Lozano, Gabriel. Más allá del derrumbe. Siglo XXI Editores. México. 1994. p. 102.

71. Hart, Armando. "José Martí y los desafíos del siglo XXI". En Vigencia del pensamiento martiano. Ediciones Creart. 1995. p. 73.

EL MARXISMO NO ES UN HONGO (Fuentes teóricas del marxismo)

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 1-27; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. P. 81-102. *Filosofía y Sociedad*. (Tomo I y II) Editorial Félix Varela. La Habana. 2000, 2001, 2002.; El marxismo no es un hongo". *Islas*. Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. n. 105. Mayo-agosto. 1993. P. 27-49.

El planteamiento tradicional del análisis de las fuentes teóricas del marxismo ha conducido al equívoco de que se trata de un problema muy sencillo, si se parte de una interpretación simplificada del trabajo de Lenin "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" donde este afirma que "El marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés".(1)

Primeramente esta interpretación no toma en consideración que cada una de estas indiscutibles fuentes tuvieron a su vez las respectivas, pues como se conoce desde la antigüedad "ningunas cosa nace de la nada"(2).

¿Qué hubiera sido de Kant, Fichte y Hegel, de no haberse nutrido de la filosofía inglesa y francesa de la ilustración? Y en especial ¿qué hubiera sido de Hegel de no haber hecho esa reconstrucción a su manera de la historia universal de la filosofía en la que los griegos y en particular Heráclito ocupa un lugar tan destacado?

Pero lo mismo podría asegurarse en relación con los economistas ingleses que tuvieron que acudir hasta Aristóteles y Tomás de Aquino para encontrar reflexiones tempranas sobre la teoría del valor; y a los socialistas del XIX que recurrieron también a Moro, Campanella, Bacon o Rousseau para buscar propuestas anteriores de perfeccionamiento social.

Además esa versión manualesca de las fuentes pasaba por alto que Lenin en el propio artículo, plantea que " el genio de Marx estriba, precisamente, en haber dado solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad" (3), que indiscutiblemente jamás podrá ser reducido a la producción intelectual del siglo XIX, independientemente de que sea sustentable o no tal aseveración de que Marx haya podido realmente haber solucionado todos los problemas planteados con anterioridad por tantos hombres de talento en la historia del género humano.

Tal vez una interpretación forzada de esa frase aislada de un artículo como éste de Lenin, elaborado para una revista de divulgación y por tanto escrito con un lenguaje sencillo y didáctico, haya podido inducir la visión omnicomprensiva del marxismo como aspirina filosófica apropiada para cualquier tipo de dolencia o problema , que posteriormente el manualismo soviético se encargó de propagar.

El hecho de que Marx y Engels hayan producido una indiscutible revolución filosófica, como en otras épocas Sócrates o Platón , Bruno o Galileo , Descartes o Bacon también pudieron provocar, no les otorga el privilegio exclusivo como a ninguno de los anteriores, o posteriores de poner punto final a las grandes inquietudes filosóficas.

Marx y Engels propugnaron un severo golpe al pensamiento especulativo del filosofar tradicional sublimado en la " filosofía de la historia" y la "filosofía de la naturaleza" y restaron base de sustentación a innumerables sistemas filosóficos. Aun hoy en día estos no han dejado de proliferar y parece que tampoco lo harán nunca, cual si fuera designio inexorable del filosofar la reproducción de sistemas.

Sería injusto atribuir, a quien accedió con desagrado a ofrecer su nombre para designar la concepción dialéctico materialista y por tanto revolucionaria del mundo- que constituye la esencia de lo que denominamos marxismo y que no debe ser identificada con lo que peyorativamente se conoce como "dia-mat"(abreviatura en ruso de Materialismo dialéctico)- , el criterio de que se acaba la filosofía sencillamente porque ya no hay ningún problema que resolver, pues todos se considerarían ya solucionados si se aceptara al pie de la letra la frase de Lenin.

Esto significaría ver en Marx una especie de Hegel, quien partiendo del criterio de que "toda verdadera filosofía es un idealismo"(4), sí llegó a

imaginar que su sistema era el non plus ultra de todo idealismo y por tanto de toda filosofía. Sin embargo, la evolución intelectual de Marx, marcada por su espíritu crítico y autosuperador permanente y por su identificación con el viejo enunciado socrático de la docta ignorantia, que lo inducía a dudar de todo, estaba muy lejos de cualquier forma de conformismo epistemológico.

Realmente Lenin destacó los tres movimientos intelectuales que tuvieron de forma inmediata mayor implicación en el plano teórico, metodológico, cosmovisivo, científico e ideológico en el pensamiento de Marx y Engels.

Si se está de acuerdo con que la concepción dialéctico materialista del mundo tiene sus raíces y primeras manifestaciones en el pensamiento antiguo y tiene significativos momentos de desarrollo en distintas etapas de la historia del pensamiento de toda la humanidad entonces habrá que buscar dichas fuentes primigenias no en lo inmediato, sino en toda la historia anterior, pero también en los contemporáneos de Marx y Engels y de sus sucesores. Pues no se trata de concebir que el marxismo (y continuaremos utilizando esta denominación para referirnos a esta nueva etapa del desarrollo de la filosofía que sirve de sostén a la concepción dialéctico materialista) surge de una vez y por todas.

El marxismo como síntesis teórica de una época y como salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad es algo que continuó desarrollándose por discípulos y seguidores de aquellos.

Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y a dirigentes revolucionarios como Dietzgen, Lafargue, Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Luckacs, Gramsci, etc. Del mismo modo que fuera del contexto europeo a Mao, Ho Chi Minh, Cabral, Mariátegui, Che, Fidel, Arismendy, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no tuvo tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retrasos, de dogmatismos, de anquilosamiento.

Uno de los objetivos del análisis que iniciamos es demostrar que el devenir del marxismo no ha discurrido por una amplia avenida, sino que su recorrido ha tenido y tiene aún altibajos, zigzagueos, lagunas.

No atenta de ningún modo contra el reconocimiento de su significación, admitir que existen determinados elementos críticos en el despliegue de la teoría misma y no solamente en la práctica de la construcción del socialismo en algunos países y momentos.

No se trata solamente de disloques en los sistemas políticos o de reflujos del movimiento revolucionario y comunista en particular. Hay que reconocer que ha habido etapas de estancamiento de la teoría misma como en la época stalinista, la brezschneviana o la maoista. Sin que esto signifique pensar que todo lo que dijo Stalin o Mao es falso. Por que sería tan dogmático como lo que se critica. Es lo mismo que sostener que todo lo que produjo el pensamiento soviético en el terreno de la teoría marxista-leninista es erróneo. La postmodernidad está preñada de neodogmatismos.

Tal enfoque implicaría, por ejemplo, no utilizar para este análisis la obra de Teodor Oizerman "La formación de la filosofía marxista" que constituye un valiosísimo instrumento de comprensión de dicho proceso independientemente de que se pueda estar o no de acuerdo con cada una de sus conclusiones. Este autor sostiene acertadamente que: "A veces puede surgir la impresión de que unas u otras ideas que ocupan un lugar destacado en el sistema de concepciones de Marx y Engels, surgieron espontáneamente, es decir, no fueron preparadas por el desarrollo precedente."(5) Precisamente destacar algunas de esas preparaciones anteriores es lo que se pretende.

Otra de las nuevas formas de oportunismo intelectual se aprecia en algunos actuales renegados del mal llamado "marxismo soviético" que hoy en el mejor de los casos, sólo se atienen a las ideas de los representantes del también mal llamado "marxismo occidental"(6) - y decimos así porque toda teoría con carácter genuinamente filosófico o científico rehúsa por naturaleza propia, dada su universalidad, al arbitrio de las fronteras geográficas o culturales regionalizadas-, cuando no renuncian en bloque a todo lo que huelga a marxismo.

Es realmente expresión no de docta ignorantia sino de ignorancia ramplona desconocer el valor de las ideas múltiples filósofos que florecieron, y no como hongos aislados, en la época del poder soviético entre ellos Kedrov, Kopnin, Ilienکو, Mamardaschvili, etc. Quienes fueron intelectuales con cabeza propia y no loros parlantes o reproductores de un pensamiento oficialmente aceptado.

Galvano della Volpe sostenía con razón que "el socialismo científico no es un hongo"(7) De lo cual podemos inferir que no surgió como un producto putrefacto de la excreción pensamiento humano, como algunos de los eufóricos ideólogos del neoliberalismo en la actualidad parecen sugerir al considerar que el socialismo se opone al sentido común, el cual entienden como la defensa de la propiedad privada. Conciben el marxismo como contrario a la "naturaleza" humana que, a juicio de ellos, es egoísta, individualista, y con vocación espontánea hacia la libre empresa.

Sin embargo, cuando se hurga en la historia de las ideas socialistas se aprecia que estas han partido de una concepción muy distinta de la esencia humana y a diferencia de los hongos, sí han florecido y han tenido múltiples manifestaciones cargadas de valores éticos y de la belleza, también, ¿por qué no?, que proporcionan flores y frutos del humanismo de todos los tiempos.

Desde la antigüedad más remota en la mitología de muchos pueblos,- entre ellos los precolombinos de "nuestra América"- se añoraba poéticamente una especie "edad de oro" de los pueblos. De seguro no le denominarían así si se tiene en cuenta las masacres y genocidios producidos a causa del codiciado material. Esa época era concebida de felicidad, justicia y armonía social donde todos los hombres eran tratados fraternalmente.

Tanto en la cultura china, india como la grecorromana hay innumerables testimonios de ideas comunitarias y utopistas, que después proliferaron también durante la Edad Media con su necesaria tonalidad religiosa e

irrumperon con mayor fuerza a partir del Renacimiento y se acrecentaron en la misma medida en que el capitalismo evidenciaba su inhumana naturaleza.

El ideal socialista no fue el producto de una cabeza febril y enajenada sino la resultante permanente de la lucha del hombre por recuperar su verdadera esencia humana, tarea ésta en la que la obra de Marx constituye un peldaño decisivo e insustituible hacia tal recuperación.

En la época contemporánea donde se pone en juego la validación de la existencia o no de una lógica de la historia, la vida individual de ningún hombre en particular alcanzará jamás para constatar, la posibilidad del triunfo definitivo del imperio de la lógica del capital o del de la desalienación que propugna el marxismo. Habrá entonces que aceptar, al menos hipotéticamente, la existencia de una multirracionalidad de la historia a partir del estudio de la marcha real de los procesos sociopolíticos hasta el presente, antes de desbocarse hacia los senderos pantanosos del escepticismo y el nihilismo como aconsejan algunas modalidades del pensamiento postmodernista.

En esa desventajosa lucha entre los resultados y utopías abstractas, que presenta el añejo, pero refortalecido, capitalismo, y las insuficiencias y utopías concretas, diría Bloch, que ha mostrado el infante socialismo, ninguno tiene hasta el momento la última palabra. Y cada cual mientras tanto esperará que la historia lo absuelva, aunque por supuesto no con los brazos cruzados.

Equívocas han sido siempre las posiciones que reducen el marxismo a un ideario sociopolítico y económico, como injustamente hasta por sus propios propugnadores en ocasiones se ha asumido. Si se coincide en que esta es la denominación adecuada para designar a toda una filosofía, a toda una concepción general del mundo cuyos componentes nucleicos se apoyan en la visión dialéctica y materialista del mundo, entonces tampoco puede ser considerado el marxismo en su totalidad como un hongo.

La filosofía de Marx y Engels no se alimentó de materia en descomposición. Ni Hegel era un "perro muerto" como lo evidencia su vitalidad latente en sus seguidores actuales. Ni lo era Epicuro, Kant, Fichte, Feuerbach, Spinoza o Rousseau, de quienes evidentemente se nutrieron, como lo demuestran múltiples investigaciones realizadas al efecto por marxistas y marxólogos.

Reconocer este hecho implica acceder a que no fue exclusivamente en los representantes del materialismo filosófico, como en el caso del materialismo francés,(8) donde fueron apuntalando sus futuras atalayas, sino en múltiples figuras del "idealismo inteligente", con lo cual no se le otorga total veracidad a la anterior formulación hegeliana, pero se revela su núcleo racional.

El marxismo es no sólo heredero virtuoso de esa permanente lucha entre racionalistas e irracionales, materialistas e idealistas, fideístas y ateos, dialécticos y reduccionistas metafísicos, etc. Sino también momento de viraje decisivo de tales combates e instrumento imposible de abandonar en las

nuevas contiendas filosóficas contemporáneas.

Jamás podrá escribirse la historia política o la historia de la cultura de este final del segundo milenio de la llamada "era cristiana" ignorando la significación teórica y práctica del marxismo, tanto para Occidente como para Oriente. Del mismo modo que es imposible analizar la marcha de la cultura occidental en estos dos mil años desconociendo la incidencia positiva o negativa que ha tenido en distintos momentos el cristianismo.

Tareas similares a las de hoy tendrán los analistas de finales del tercer milenio que ya se anuncia preñado de emancipaciones pospuestas en las que el marxismo tampoco será un "perro muerto".

No será labor estéril entonces establecer comparaciones que hoy solamente se podrían adelantar especulativamente entre la historia del cristianismo y la del marxismo. Alejado de toda sospecha de reducir el primero a la condición de mera doctrina sociopolítica, ignorando su naturaleza religiosa y cosmovisiva, o el segundo a la condición de nueva modalidad de religión como se ha pretendido. Solamente buscando su nexo esencial entre ambos en cuanto a su propuesta humanista y las formas concretas en que han pretendido ser llevadas a cabo por sus pretendidos epígonos.

Una investigación de tal índole debe conducir a la conclusión de que el cristianismo tampoco fue un hongo. Este se nutrió también de muchos valores humanistas del pensamiento religioso y filosófico de la antigüedad, especialmente del Medio Oriente y sobre todo del judaísmo, de la filosofía griega y romana de su tiempo, en particular del platonismo, el estoicismo y posteriormente del aristotelismo.

El cristianismo no puede ser reducido a la obra exclusiva de Cristo, del mismo modo que el marxismo no puede circunscribirse a Marx. ¿Qué hubiera sido del cristianismo sin San Juan, los padres de la Iglesia, Orígenes, San Agustín, Santo Tomás, etc. ?. Y Cristo - independientemente de que se admita su existencia o no como persona históricamente existente - no tuvo la posibilidad de que le preguntaran algunos años después de ser divulgadas y tergiversadas muchas de sus ideas, de si él mismo era cristiano, como la tuvo Marx, cuando le preguntaron si era marxista.

Quien sabe cual habría podido ser su respuesta de aquél. Del mismo modo que si se las pudiéramos repetir a ambos después de haber transcurrido tantos años en los que se han invocando sus respectivos nombres para justificar incluso prácticas inhumanas, como por ejemplo, contra los aborígenes de estas tierras en un caso, o con el pueblo de Kampuchea en otro. Si Madame Rolland, contrarrevolucionaria guillotizada durante la Revolución Francesa, exclamó: ¡ Oh, Revolución, cuantos crímenes se han cometido en tu nombre ¡ También se podría decir: ¡ Oh, cristianismo, Oh, Marxismo, cuantos crímenes se han cometido en tus nombres ¡.

La historia ha sido algo cruel con Cristo y con Marx. Algo muy distinto a lo que aspiraba Cristo fue lo que hicieron posteriormente algunos que invocaban el cristianismo. Tal es el caso de aquellos que lo pusieron al servicio del Imperio Romano para justificar la explotación a que fueron

sometidos aquellos esclavos y hombres humildes de donde al parecer había emergido con natural apoyo, originalmente, las ideas cristianas.

Las diferentes interpretaciones que se fueron ofreciendo de las ideas cristianas acorde con intereses de diversa índole, entre los cuales los de carácter económico no ocupaban un segundo plano, provocaron los diferentes cismas que dieron lugar a las divisiones y el nacimiento de varias corrientes dentro del cristianismo que todavía en la actualidad se multiplican. De manera similar el marxismo se ha visto esgrimido por ortodoxos, heterodoxos, "verdaderos", etc. que en todo caso se autoconsideran genuinos intérpretes de la enseñanza del creador de la doctrina.

No es de dudar que el tercer milenio requerirá un mayor ecumenismo de los marxistas y una más efectiva praxis de los cristianos para alcanzar el "humanismo real" que dignifique al hombre terrenal y propicie así un mejor acceso al "reino de los cielos".

Numerosos estudios históricos, filosóficos y filológicos se han dedicado a determinar cuáles fueron las fuentes reales de donde tomaron muchas ideas que posteriormente aparecieron en los documentos cristianos. Estéril sería tal dedicación si su objetivo exclusivo fuese presentar la posible falta de originalidad del cristianismo, en lugar de proponerse una reconstrucción axiológica a fin de demostrar su significación en la trayectoria del humanismo desde la antigüedad hasta nuestros días.

Algo similar podría ocurrir con el estudio prejuiciado de la obra de Marx y Engels orientado a mostrar la ausencia de ideas propias. Así podría señalarse que el término "socialismo científico" fue elaborado por Proudhon; que la idea de que el ser determina la conciencia es de Feuerbach; la concepción de la religión como opio fue sugerida por Fourier y Bauer: el criterio de la necesidad de una dictadura del proletariado por Blanqui, etc.

Un enfoque con efecto similar aunque motivado por objetivos diferentes, se apreciaba en algunos manuales para la enseñanza del marxismo en los cuales se simplificaba todo a la influencia de Hegel, cuya al parecer sencilla "inversión" de la dialéctica confesada por Marx y su "combinación" con el materialismo feuerbaquiano daba la fórmula exclusiva y sin contratiempos para arribar al materialismo dialéctico.

Siguiendo estos enfoques simplificadores puede llegarse a la conclusión cuestionadora del carácter verdadero de la revolución filosófica que se plantea ha efectuado el marxismo.

Una postura diametralmente opuesta, pero paradójicamente con efectos similares, de acuerdo con la máxima que los extremos se tocan, ha consistido en atribuir a los fundadores de esta teoría muchas más ideas y descubrimientos de los que realmente lograron, motivado por el hecho de desconocer otras fuentes también importantes de su pensamiento.

Por mucho tiempo no resultó extraño que cada tesis doctoral, monografía, etc. sobre los más diversos problemas de las ciencias naturales, sociales, del

arte, el derecho, el deporte , o cualquier otra cosa. se iniciase con referencias forzadas a "ideas de los clásicos" sobre el tema en cuestión.

En verdad el efecto era contraproducente, pues aunque tanto Marx como Engels hicieron descubrimientos trascendentales en el conocimiento humano, - y no es menos cierto queda aun mucho por descubrir en sus obras parcialmente inéditas, - atenta contra la propia esencia del marxismo, el cual fue concebido por ellos mismos como una guía para la acción y un método riguroso, pretender encontrar respuesta a infinitud de interrogantes que se plantea el hombre contemporáneo como los desafíos en todos los órdenes de la revolución científico-técnica actual, cuando se tiene en cuenta, como señala Darcy Ribeiro , que "Marx nunca vio un motor de explosión"(9).

Para un detenido análisis de las múltiples fuentes teóricas del pensamiento de Marx resulta recomendable dedicar especial atención a su tesis doctoral, que es una obra muy embrionaria pero sugerente. Haberle dedicado atención a la filosofía de Demócrito y Epicuro no fue algo azaroso.

Esta elección tiene sus condicionantes históricas. En aquella época era común entre los jóvenes hegelianos establecer una comparación entre la Alemania de entonces y la Grecia del período helenístico por la coincidencia aparente de haber dejado atrás grandes sistemas filosóficos y entrar en un período de crisis de muchos valores, de anquilosamiento político, escepticismo, etc.

A su vez, el tema de la religión cobró dimensiones extraordinarias en los años treinta y cuarenta, por sus significaciones en todas las esferas de la vida alemana especialmente la política.

Marx, como lo prueban sus apuntes de estudio, en ese período se ocupó de la historia de la filosofía antigua y moderna ,deteniéndose en los pensadores que a su juicio resultaban principales (10). Sin embargo, prefirió detenerse sobre todo en Epicuro tan estigmatizado por el cristianismo por sus ideas respecto a los dioses.

En esa época Marx estaba profundamente influenciado por el idealismo hegeliano y por tanto, su análisis estaba permeado por esa filosofía. Marx no nació siendo marxista. Marx fue un hombre como cualquier otro que se educa en determinado medio, en su caso en una familia judía y por tanto recibió una fuerte influencia religiosa, al igual que la tuvo Engels con el pietismo.

Marx analiza el atomismo de estos dos grandes representantes del materialismo y de la dialéctica de la antigüedad. Y presta mayor atención a Epicuro, quien puede ser considerado por su cuadrifármaco uno de los primeros pensadores que se enfrenta a las fundamentales formas de enajenación humana ,después de la económica. Sus sugerencias dirigidas a liberar al hombre del temor a la muerte, a los dioses, a las enfermedades y su estimulación para que el hombre encuentre su libertad en el autocontrol de los placeres, cuyo exceso es causa del dolor humano parece que motivaron al joven Marx.

En Epicuro, Marx encontró una de las primeras fuentes para estudiar los

fermentos desalienadores que serán preocupación básica en sus trabajos tempranos como los "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844". Encuentra en él gérmenes para combatir todo aquello que pueda constituir elemento de falsedad o engaño y mistificación del hombre. Según afirma en dicho trabajo "Puesto que todos los filósofos antiguos partieron de la conciencia, como de presupuesto - sin exceptuar a los escépticos- siempre les hizo falta un punto seguro de apoyo; tal función la cumplen las representaciones, tal como se hallan en el saber general. Epicuro en cuanto filósofo de la representación es, en este punto el más riguroso, y define, por eso, mejor tales condiciones de fundamento."(11)

Para Marx, Epicuro en cierta medida constituye una de las modalidades de perfección de la filosofía griega, especialmente también por ser un filósofo que se opone al determinismo ciego y teleológico de Demócrito y con su original planteamiento de la desviación espontánea de los átomos dejaba sentadas las bases para una mejor comprensión de la libertad en el plano social y no exclusivamente en el plano ontológico, en el mundo de la naturaleza, donde consideraba que los átomos dado su diferente peso rompían la trayectoria lineal de traslación y describían curvas específicas.

Marx vio en la atomística epicúrea un pilar para la emancipación espiritual humana por eso allí también sostiene : "En Epicuro la atomística se desarrolla y llega a su perfección, aun con todas sus contradicciones, como la ciencia natural de la autoconciencia"(12). Esto significa que aprecia en dicha atomística u. instrumento para explicar no sólo el mundo físico de la naturaleza, sino el mundo social del hombre. En ella encuentra los ingredientes básicos para la comprensión de la liberación humana, la desalienación y la ruptura con todo el pensamiento anterior.

En dicha tesis hay varias evidencias de su alto aprecio por cualquier elemento emancipatorio del hombre que pueda ofrecer la filosofía, incluso extraído simbólicamente de la mitología griega a través de Prometeo, que Marx encuentra inicialmente en Epicuro y que su temprano juicio de esa época culminaba en Hegel. Por eso sostiene : "Pero a la manera como Prometeo, robado el fuego del cielo, se dio a levantar casas y a hacer de la tierra su residencia, parecidamente la filosofía, ampliada hasta hacerse mundo, vuélvase contra el mundo aparential. Así ahora la filosofía hegeliana"(13)

Esta es una de las primeras manifestaciones de una de las preocupaciones fundamentales de Marx durante toda su vida posterior: encontrar el vínculo de la filosofía con la realidad, con el mundo, con la práctica histórico-social a la cual le había inducido Hegel (14). Ahí están los gérmenes de la futura revolución filosófica que éste operará y de su ruptura radical con el filosofar anterior, que se caracterizaba por ser especulativo y trascendentalista en tanto no aspiraba a volcarse sobre y a transformar el mundo terrenal.

Por supuesto que en esa búsqueda de la acción y de la práctica tampoco es sostenible la absoluta primogenitura de Marx. Fueron imprescindibles los pasos previos que dieron Kant y Fichte, así como hombres de menor talla intelectual, pero que tuvieron gran repercusión directa en su formación como August Cieszkowski y Moises Hess (15). Tanto Feuerbach

con sus criterios sobre la práctica, como Hegel sobre la significación del trabajo, fueron pasos decisivos en ese proceso de priorización de la práctica.

Hegel a través de sus Lecciones de Historia de la filosofía contribuyó notablemente a que el joven Marx encontraría en el pensamiento de la antigüedad uno de los peldaños principales no tanto del devenir del espíritu absoluto, como sostenía el gran idealista alemán, sino las armas teóricas que le servirían posteriormente para apuntalar el aterrizaje que Marx le exigiría a la filosofía para que se hiciera mundo, aun a expensas de su autodestrucción en el sentido tradicional, pero sin atentar contra su naturaleza última que consiste en ser comprensión teórica del mundo.

En su tesis doctoral Marx sostenía ..."la praxis de la filosofía, es ella misma, teórica; es la crítica la que mide la existencia singular con la esencia; la realidad especial con la idea" y más adelante sostiene "el hacerse filosófico el mundo es, en uno, hacerse mundanal la filosofía; que su realización resulta, a la vez, su perdición"(16). Ese fue uno de los grandes retos de la filosofía marxista desde que comienza a cristalizar con personalidad propia, esto es, cómo volcarse sobre el mundo partiendo de él y sin necesidad de atentar contra la supervivencia misma de la reflexión filosófica para todos los tiempos, evitando el suicidio de la filosofía que comenzaban a preconizar ya por entonces los positivistas.

Ese tratamiento histórico-filosófico de los problemas se muestra en múltiples apuntes de estudio no escritos para la publicidad, sobre todo aquellos que efectuó mientras preparaba su tesis doctoral(17), así como en algunas obras cruciales como La sagrada Familia donde las valoraciones sobre varios pensadores modernos son dignas de consideración.

Ya desde la tesis doctoral se aprecia que Marx concibe la filosofía, al igual que la ciencia como algo en proceso, jamás terminado definitivamente y por tanto sometido a permanente crítica. Algo que había caracterizado al movimiento de la juventud (hegeliana) fue su criticismo estéril, que no daba soluciones viables para la conversión del mundo alemán, por tal motivo Marx y Engels denominaron también a La sagrada familia, "Crítica de la crítica crítica", por la hiperbolización de la crítica que se daba en dichos epígonos a la izquierda de Hegel.

En su tesis Marx se introdujo en un problema que después seguiría llamando su atención el de la crítica a la religión. En esa labor Marx se va emancipando paulatinamente de su anterior conciencia religiosa. Prepara el terreno a todo tipo de crítica a la religión y no sólo del cristianismo. En dicha tarea la influencia de Feuerbach con su libro La esencia del cristianismo resultó decisiva para la orientación de su pensamiento hacia el materialismo

Marx sostiene, en su tesis que las llamadas pruebas de la existencia de Dios no confirman, sino que por el contrario desconfirman dicha existencia." Lo que son para un país determinados dioses extranjeros, lo es el país de la razón para dios en general: es una región en que cesa su existencia".(18) En este sentido la influencia de las ideas de Epicuro al respecto es muy significativa y subestimada en su aproximación posterior a Feuerbach en esta cuestión.

Ya desde ese trabajo temprano bajo la impronta de Epicuro, Marx reconoce que entre la religión y la razón hay un abismo. Y que las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son otra cosa que pruebas de la autoconciencia humana o explicaciones lógicas de la misma. Así inició sus primeros pasos hacia la concepción de que la conciencia religiosa es una forma de auto enajenación de la esencia humana. El hombre pone en las cualidades que son eminentemente humanas como la bondad, la humildad, la caridad, etc. valores todos que son inherentes a la condición humana.

De lo anterior no se desprende que el tema de la lucha contra la religión sea el tema central de dicho trabajo. Simplemente deja planteado un problema que sería objeto de sus análisis posteriores y que se convertiría en el hilo conductor de su preocupación humanista: la superación de la enajenación y el logro de la emancipación del hombre (19), en la que la filosofía clásica alemana jugó un papel sustancial, pero de ninguna manera exclusivo.

Para comprender la evolución del pensamiento de Marx hay que detenerse en pensadores tan significativos como Rousseau. No se trata simplemente de referencias aisladas a uno u otro filósofo, sino de la huella que van dejando cada uno de los filósofos que Marx estudió con detenimiento en sus años juveniles.

En su artículo "Sobre la cuestión judía", que también es un trabajo temprano y muy significativo en la evolución intelectual de Marx es apreciable dicha influencia. En él Marx se dedica a estudiar profundamente el problema de la esencia humana y el de la libertad, que era preocupación central de los jóvenes hegelianos, a fin de demostrar que este no podía resolverse exclusivamente con el logro de la libertad política sino por la liberación social. En este aspecto Marx va más allá de los jóvenes hegelianos porque parte directamente de Rousseau y de su concepción de la igualdad.

El logro de la emancipación social más allá de la liberación política ha sido aspiración de todo revolucionario. Martí le confió al marxista Carlos Baliño que la revolución no era la que harían en la manigua sino después en la república. Su objetivo principal era vindicar al hombre dignificándolo y no simplemente cambiar un gobierno por otro.

A eso aspiraba Marx cuando asimilaba críticamente las ideas roussonianas referidas a la igualdad del hombre y al percatarse de sus limitaciones dado su carácter abstracto, típico del humanismo ilustrado.

En dicho trabajo Marx no abandona la problemática religiosa, más bien es a través de ella que aborda la cuestión de la libertad humana. Y resulta interesante observar una idea que al parecer no fue muy tomada en consideración por muchos de los partidos y gobiernos del llamado socialismo real, entre los que en este aspecto no escapa la experiencia cubana-, tal vez por considerarse que había sido expresada en un momento en que Marx aún no era "marxista". Marx plantea que : "El hombre se libera en medio del Estado políticamente, de una barrera elevándose sobre ella en una forma parcial, abstracta y limitada. Por tanto también cuando el hombre se libera políticamente lo hace dando un rodeo, en un medio, aunque en un medio

necesario. Y por último incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado- es decir, cuando proclama el ateísmo de Estado-, sigue sujeto a la religión precisamente por reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo a través de un mediador" (20). Este fue el germen de su idea desarrollada un año después cuando afirma que: "La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras este no gira en derredor de sí mismo " (21).

En definitiva ,la preocupación principal de Marx era la liberación humana y para ello habría de apoyarse en Epicuro, Spinoza, Rousseau y en otros tantos pensadores, que contribuyeron en diverso grado al proceso de desalienación del hombre.

La crítica de Marx a la religión no estaba dirigida en especial a una de sus formas en favor de otra, sino de toda religión en tanto eran fuente de enajenación en distinto modo. Sus críticas al judaísmo en dicho trabajo por su culto al dinero y al interés egoísta estaban dirigidas en última instancia contra la deificación del dinero en la enajenante sociedad burguesa.

Cuando Marx simpatiza con Rousseau no lo hace por identificarse con su propuesta de retorno del hombre a su estado natural, sino que aprecia en él la búsqueda de un hombre que no se encuentre dominado por fuerzas alienadoras. Buscaba en aquel un hombre que no hubiese dado el paso decisivo hacia la alienación que impuso la aparición de la propiedad privada y el origen de la desigualdad entre los hombres.

Marx se detuvo en la concepción rousseauiana de la igualdad y la libertad del hombre por naturaleza. Esta tesis estaba vinculada a la formulada anteriormente por Locke referida a que el hombre al nacer era una tabula rasa u hoja en limpio, lo cual supone también que todos los hombres dependen necesariamente de su respectivo entorno social para su desarrollo.

Por esa vía, que partía de Locke y pasaba por una de las líneas del materialismo francés y Rousseau, Marx infirió el vínculo de esta idea con las posteriores de corte socialista, pues estaba dirigida contra la aristocrática concepción del linaje natural de algunos hombres. El análisis crítico de esta tesis que Marx despliega posteriormente le llevaría a la conclusión de que si bien era cierto que el hombre es un producto de sus circunstancias, estas son humanamente modificables por la acción práctica.

La concepción rousseauiana de la igualdad de los hombres influyó notablemente en Marx sin que implicara en ningún modo hacer concesiones al igualitarismo que preconizaban en su época algunos representantes del socialismo utópico. Por el contrario Rousseau otorgaba especial atención a la correlación entre el mérito por el trabajo y la gratificación social, idea está muy apreciada por Marx.

Marx aspiraba a una plena igualdad social de individualidades libres con sus necesarias diferencias donde estas pudieran desplegar todas sus potencialidades. Considera que en el socialismo cada hombre debía ser remunerado en correspondencia con el trabajo que aportara, como habían

sugerido otros socialistas. Y en su crítica Stirner se detiene en el necesario rescate de la individualidad que debe efectuar el comunismo tal y como él lo concibe, y no el cuartelario que él mismo criticaría. Para Marx el comunismo significaría la plena conquista de la esencia humana menguada por las sociedades anteriores. Toda la obra de Marx desde su inicio hasta su cumbre en El Capital estuvo dirigida en última instancia a desalienar al hombre.

El pensamiento de Kant dejó una significativa huella en el pensamiento del joven Marx. Tal vez algo más de lo que usualmente se ha reconocido. Althusser sostenía que "el joven Marx nunca ha sido hegeliano, sino kantiano-fichteano primero, feuerbaquiano después." (22) Según este criterio Marx antes de llegar a su "humanismo real", que es como inicialmente llama a su concepción pasó por una etapa donde la huella de Kant y Fichte es predominante.

Aun cuando resulta exagerada tal aseveración no es menos cierto que la concepción kantiana que sintetiza el humanismo ilustrado al concebir al hombre siempre como fin y nunca como medio inspiró profundamente a Marx durante toda su vida y no sólo en su juventud. De igual modo la inquietud epistemológica kantiana dirigida a conocer las posibilidades y límites del conocimiento humano estuvo muy presente en toda su obra a pesar de no haber desarrollado con exquisitez una epistemología. Pero ante todo la exhortación del pensador de Königsberg a trasladar a la esfera de la razón práctica los problemas que la razón pura, dado su carácter antinómico, jamás podría resolver inspiraron la filosofía de la acción de Fichte y la filosofía de la práctica de Marx.

Sin embargo, entrar en el litigio de encontrar etapas y subetapas en que Marx se deje arrastrar por uno u otro pensador puede conducir a un callejón sin salida. Y esto es válido también en relación con las figuras de Hegel y Feuerbach, quienes indiscutiblemente tuvieron una influencia aún mayor. Pero resultaría unilateral fijar parámetros estrechos para considerar el predominio exclusivo de uno u otro pensador ignorando el proceso de fermentación permanente que se dio en el crisol de un intelecto como el de Marx que desde su juventud impresionó incluso a sus compañeros de mayor edad y conocimiento por su originalidad, genialidad y superioridad en relación con sus antecesores.(23)

Marx no dejó de replantearse en todo momento las clásicas preguntas kantianas :"?qué puedo saber?, ?qué debo hacer ?,?qué puedo esperar?"(24) y contribuyendo significativamente al conocimiento de las leyes generales de la historia, prestó atención esmerada a la actitud que se derivaba de las respuestas a las dos últimas interrogantes. Al punto que el sentido fundamental de su revolución filosófica se alcanza , en última instancia, por intentar realizar la filosofía, que era hacerla mundo, aun al precio de poner en peligro su ancestral prestigio académico.

Si tomamos en consideración el criterio de Martina Thom, destacada investigadora de la obra de Kant, y quien también se ha detenido en el estudio del pensamiento de Marx, este último "se enlazó en el desarrollo de su teoría a los ideales del humanismo tradicional, sin embargo el humanismo de la teoría de Marx no resultó simplemente del devenir histórico de esa herencia de

ideas" (25).

En realidad Marx bebió de muchas fuentes teóricas pero sus originales ideas fueron engendradas ante todo por el creciente vínculo orgánico con la realidad social de su tiempo que aspiraba a perfeccionar humanizándola con la acción práctico revolucionaria y no con lamentos filantrópicos. Marx abandonó paulatinamente al hombre abstracto enarbolado por el humanismo anterior y empezó a gestar su "humanismo real" en el humanismo concreto que comenzó a descubrir corporizado en el hombre de carne y hueso, cuya expresión más acabada encontró en el proletariado.

Es en la clase obrera donde Marx vería reflejada plenamente la esencia humana concebida como el conjunto de las relaciones sociales, porque dicha esencia se revela a través del trabajo. Y esto se lo ayudó a apreciar Hegel. Es en la producción de bienes donde el hombre demuestra sus infinitas potencialidades eminentemente humanas.

No solamente Kant y Hegel, quienes descuellan más por su repercusión universal, sino filósofos menores como Fichte con su instigación a la acción y otros más insignificantes como Hess y Cieszkowsky le servirían a Marx y a Engels para preparar el terreno hacia una filosofía de la praxis.

Otro de los pensadores que dejó honda huella en el pensamiento de Marx fue Spinoza y esto se aprecia desde los apuntes tempranos que hizo de la obra Tratado teológico político, hasta varios de sus trabajos propios.

Plejanov fue uno de los primeros que apreció el vínculo entre Spinoza y Marx, llegando a considerar la obra de aquel una especie de antesala de la del segundo. La tesis spinoziana de que el hombre es una sustancia extensa y a la vez pensante fue compartida por Engels, según confesó al propio Plejanov en 1889.

El joven Marx encontró algunos elementos en Spinoza dirigidos a la metafísica imperante por entonces, pero sobre todo a las concepciones unilaterales del conocimiento que en aquella época llegaron a una de sus polarizaciones máximas con el racionalismo y el sensualismo.

Estas consideraciones, entre otras, hicieron plantear a Althusser que el marxismo es una especie de spinozismo desarrollado y que ..."no sólo el Marx de la Introducción de 1857, que de hecho combatía a Hegel mediante Spinoza, sino también el Marx de El Capital y también Lenin- se colocan en posiciones que no dejan de estar profundamente vinculadas con las posiciones de Spinoza"(26), especialmente porque aunque hablan del conocimiento se oponen a la idea de una teoría del mismo.

Tales tipos de hiperbolización no eran del todo novedosos pues ya en los años veinte en la otrora Unión Soviética los encargados de elaborar la manualística del materialismo dialéctico como Deborín y otros, exageraron aquella formulación inicial de Plejanov y se llegó a decir que Spinoza era una especie de Marx sin barbas.

En una interesante tesis doctoral sobre el vínculo entre Marx y Spinoza en cuanto a los problemas del método y el conocimiento, el colombiano Freddy

Salazar sugiere que uno de los momentos de aproximación epistemológica entre ambos "se encuentra fundamentalmente, en la coincidencia de los aspectos constitutivos de las categorías económicas de Marx, con los aspectos constitutivos de las nociones comunes de Spinoza"(27). Aunque también reconoce que dicho nexo se expresa por las respectivas visiones dialécticas del mundo.

Entre otros estudios recientes de esta problemática en los que se insiste en la significativa influencia del pensador holandés se encuentra el libro de Pierre Macherey Spinoza o Hegel publicado en 1981. Año en que la Universidad de Leipzig efectuó una conferencia científica sobre marxismo y spinozismo, en la cual su principal inspirador Helmut Seidel insistió en la crítica de la religión como el principal punto de partida de la confluencia de Marx con Spinoza (28). Todo lo que indica que la recepción de Spinoza en Marx no ha sido desatendida, aunque sí insuficientemente divulgada dada la proliferación del criterio de que el marxismo sólo tuvo tres fuentes teóricas.

Los profundos elementos de la visión dialéctica del mundo que hay en Spinoza y en particular su concepción entre la necesidad y la libertad fueron, en definitiva, los que mayor acogida pudieron tener en Marx. En la historia del pensamiento dialéctico desde la antigüedad -tarea esta de reconstrucción que fue efectuada con esmero por un colectivo de autores del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la ex URSS- se insiste también con razón en el destacado lugar de Spinoza y en sus repercusiones en otros pensadores que incidieron en el desarrollo de la dialéctica como Schelling y Hegel (29).

Estos pensadores, indiscutiblemente constituyeron la antesala de la dialéctica materialista de Marx y Engels, sin embargo aun cuando este último asistió a las conferencias de la última etapa de Schelling se piensa comúnmente que su reacción ante ella fue de total rechazo ante su misticismo e irracionalismo dominante en ese período. Por tanto, se descarta todo tipo de posible influencia en su pensamiento.

Tal juicio desconoce ante todo que en su etapa de florecimiento, el pensamiento de Schelling estuvo orgánicamente vinculado con el de Hegel, por lo que resulta difícil presuponer que hubiese podido borrar en su etapa senil todo vestigio de brillantez y racionalidad dialéctica. De no ser así no se comprendería el por qué de sus conferencias atiborradas de público y el culto que se le rindió después de la desaparición de Hegel.

El obligado cuestionamiento de la consideración de Schelling o Fichte, incluso del propio Kant, dentro de las concebidas fuentes filosóficas del marxismo plantea un problema de mayor envergadura: ¿qué es lo que debe ser considerado fuente teórica de un pensamiento filosófico?, ¿sólo aquellas ideas que son asimiladas y aceptadas por sus seguidores de manera tal que su enjuiciamiento crítico no rebase ciertos límites y en definitiva prevalezca la coincidencia sobre la disidencia? Si se parte de tal criterio, por supuesto que las fuentes que nutren básicamente a un pensador se reducen en gran medida.

Pero la riqueza de la realidad siempre supera con creces cualquier conceptualización posible. La historia universal de la filosofía demuestra que

muchos logros del pensamiento humano no han sido alcanzados mediante la simple añadidura o completamiento de tesis preliminarmente formuladas, sino que más bien es a partir de la polémica y los juicios críticos, que se ha dado el genuino enriquecimiento del saber filosófico y científico.

Muchas veces una pregunta bien formulada resulta más fructífera e induce racionalmente a la búsqueda de la verdad, a pesar de la posible respuesta equivocada que se le haya dado a la misma interrogante por el que se la plantea.

¿Qué teoría científica o filosófica ha podido desarrollarse hasta el presente renunciando de antemano a toda concepción que no se considere suficientemente argumentada o probada? Si ese hubiera sido el camino del pensamiento humano, no hubiera dado los trascendentales pasos que ha logrado.

a Si Marx y Engels no hubieran valorado críticamente, es decir dialécticamente, los momentos más valiosos del pensamiento anterior y coetáneo que pudieran servirle a sus objetivos desalienadores y emancipatorios no hubieran podido contribuir como lo hicieron al viraje revolucionario en la historia del pensamiento dialéctico y del materialismo filosófico. Y hoy no constituirían ese peldaño imprescindible en el cual hay que necesariamente apoyarse si se pretende la elevación a las escarpadas cumbres de la ciencia del hombre.

No es posible imaginarse la formación y el desarrollo del pensamiento de Marx y Engels sin el diálogo polémico de Strauss, Bauer, Ruge, Weitling, Proudhon, Bakunin, Duhring, etc. en los que no descartarían la existencia de granos racionales, de proyecciones humanistas, de intentos desalienadores y liberadores del hombre, por abstractos y utópicos que fuesen. Ese sería un proceso permanente durante sus respectivas vidas.

Otro hubiese sido el rumbo de Marx de no haber partido de aquella juventud hegeliana que, a pesar de su fuerte carga idealista, puso todo su empeño en desentrañar algunos de los mecanismos y raíces de la enajenación religiosa como vías para que el hombre se liberase. La influencia de Bruno Bauer en ese sentido sobre Marx fue marcada. Sin embargo, Marx se percató de que el punto de partida de Bauer para dicha crítica era endeble, pues se disolvía en la autoconciencia.

La influencia de Hegel seguía latiendo fuertemente en ellos y la misma se plasma en la idea de que el espíritu se enajena en el mundo y discurre como un demiurgo en la realidad. Fue en ese estudio crítico de la juventud hegeliana que Marx pudo ir rompiendo con su concepción religiosa y a la vez percatarse de que la religión no sólo tiene raíces epistemológicas, sino sociales e históricas muy terrenales. Pero algo más, en los jóvenes hegelianos aparecen los elementos para concebir la filosofía como una permanente crítica de todo lo existente y de la filosofía tradicional, lo que implica cierta tendencia autodestructiva de la filosofía en tanto esta exige que se torne más mundana. Aunque esta idea no fue desarrollada, sí aparece esbozada en algunos de sus representantes, como Hess, quien llega a decir que la filosofía alemana cuando se haga práctica dejará de ser filosofía. Marx

siguiendo esta idea se percataría de que la filosofía alemana por el camino que llevaba hasta entonces, jamás contribuiría a la emancipación de los alemanes que, a su juicio, hasta el momento sólo se habían dedicado a pensar lo que otros pueblos habían hecho.

Uno de los factores que más incidió en la revolución filosófica operada por el marxismo consistió en enfrentarse al teoricismo especulativo de la filosofía anterior, por lo que Engels llegó a decir: "Ya no se trata de sacar de las cabezas las concatenaciones, sino descubrirlas en los hechos mismos"(30) Ya esa idea se encontraba en ciernes en los jóvenes hegelianos.

Del mismo modo el criterio de que la revolución social sería un producto de la creciente polarización de la riqueza fue formulado también por Hess e influyó notablemente sobre Marx. Sin embargo, ninguno de los jóvenes hegelianos fue un revolucionario ni un socialista o comunista, como lo fueron posteriormente Marx y Engels, por eso muchas de sus valiosas ideas no llegaron a germinar ni a fructificar en movimientos sociales como lo haría el marxismo.

Es imposible concebir el enriquecimiento posterior del marxismo por Plejanov, Lenin, Gramsci, etc. hasta nuestros días si no fuera por la constante interlocución con el pensamiento más avanzado de sus respectivas épocas históricas, independientemente de simpatías o desacuerdos. Este criterio implica de algún modo ampliar el contenido del concepto fuentes teóricas y obliga a diferenciarlo del de herencia filosófica.

El concepto de herencia filosófica está orgánicamente vinculado al de herencia cultural, el cual implica a nuestro juicio que no todo lo producido en una época determinada debe ser considerado parte de la misma, sino sólo aquello que constituye efectivamente un valor, y por tanto posee una carga positiva aceptada por consenso. Es decir, no constituye un antivalor. Sólo lo que contribuye a que el hombre domine sus condiciones de existencia en mayor medida y por tanto sea cada vez un ser con mayor libertad, debe ser considerado un bien cultural (31). La tarea más difícil de los investigadores radica en determinar los parámetros específicos para efectuar la valoración de cada producción material o espiritual. Pero el bosque no debe ocultar los árboles y mucho menos los agentes que pueden a la larga contribuir a su extinción.

El marxismo se fue nutriendo de todas aquellas fuentes de la historia del pensamiento dialéctico, que pueden ser identificadas con la historia universal de la filosofía (32), -aun cuando no todas sean reconocidas de igual forma, porque en verdad no tenían igual valor-, pero a la vez fue produciendo una ruptura dialéctica con todas ellas que le permitió desplegar una personalidad propia, aunque no definitiva. Pues la concepción dialéctico-materialista del mundo se resiste a que un pensador, por muy genial que sea, ponga punto final a sus perennes inquietudes y replanteos.

Un análisis similar podría realizarse con los representantes menos conocidos del pensamiento socialista, comunista, anarquista, o con otros economistas, naturalistas, historiadores, etc., y de seguro los resultados serían impresionantes. Más allá de la evidente huella de Sismondi, Stuart Mill, Saint

Simón y Fourier, puede decantarse la de Proudhon, Weitling, etc.

Este último tuvo el extraordinario mérito histórico de haber sido pionero en la vinculación de las ideas comunistas con el movimiento obrero alemán; apreció en la clase obrera potencialidades revolucionarias y no simplemente la condición de un sector social sufrido. Estas ideas impresionaron profundamente a Marx y Engels y los indujeron a entrar en comunicación con Weitling.

En tanto la obra de Proudhon ¿Qué es la propiedad? Publicada en 1841, fue muy bien valorada por Marx, especialmente por su tesis de que la propiedad es un robo. A pesar de que Marx criticaba en Proudhon su ignorancia de la dialéctica, en particular la hegeliana, - que no obstante las explicaciones de la misma que el propio Marx le proporcionó, siempre simplificó y tergiversó-, apreció en él valiosas observaciones, que le permitieron a Marx superar el carácter abstracto de las categorías económicas que aquel le profirió.

Si Marx y Engels no hubieran tenido estos interlocutores activos, con muchos de los cuales tuvieron contacto personal, en debate permanente para el diálogo crítico superador, de seguro no hubieran podido desarrollar con la riqueza que le es característica su teoría socioeconómica y filosófica. Y tal vez hoy no contaríamos con numerosas reflexiones e ideas que fueron inducidas por la batalla crítica.

El papel de las fuentes teóricas del marxismo, como de cualquier corriente filosófica que ha trascendido, se torna irrelevante si este no va acompañado de la prospección reflexiva sobre la circunstancialidad histórica en que los pensadores se desenvuelven. Si Marx y Engels no hubiesen orientado su búsqueda teórica a partir del análisis de los problemas sociales, económicos, políticos, etc. del mundo que les tocó vivir difícilmente hubieran podido ofertar a la herencia filosófica de la humanidad un pensamiento de tanta talla y mucho menos, hubieran intentado tantas generaciones de revolucionarios que se inspiraron en sus ideas ponerlas en práctica desde el siglo pasado.

Recurriendo al tradicional sentido común: ¿Es imaginable suponer que todos los pueblos que emprendieron tarea de semejante magnitud: iniciar la construcción de una sociedad más justa; dirigidos por partidos, sindicatos, "soviets", organizaciones e instituciones culturales, etc., al frente de los cuales siempre hubo hombres de talento y de humanas aspiraciones, fuesen unos aberrados mentales y no tuviesen razones suficientes justificadas para darse a esa tarea?

Por supuesto, que siguiendo la lógica del discurso podríamos hacernos las mismas preguntas en relación con los que han puesto en práctica regímenes racistas y fascistas en esta misma época. A lo que se podría argüir que los hechos no justifican los derechos. La historia de la humanidad parece estar condenada a sufrir permanentemente los desastres de proyectos y experimentos sociales basados en doctrinas, que siempre se las ingeniarán para asirse de los más sofisticados fundamentos.

Por el hecho de que Marx y Engels fueron ante todo hombres que pensaron en su época y para ello se ubicaron a partir de la realidad de aquellos países que mayor desarrollo habían alcanzado en el capitalismo, por esa misma razón han trascendido a su época. Del mismo modo que en Platón y Aristóteles tenemos las mejores fuentes para la comprensión no sólo de la estructura sociopolítica de las polis griegas, sino del pensamiento sociopolítico de la antigüedad que hoy sigue alimentando al contemporáneo. De ahí que esperemos que los mejores análisis para la comprensión de las causas del deterioro y derrumbe del socialismo real deberán provenir de los filósofos, politólogos, sociólogos, historiadores e investigadores sociales en general de la extinta Unión Soviética y de los países de Europa Oriental. Ellos mejor que nadie deberán conocer la calidad de los materiales y los métodos constructivos que a la larga causaron el desplome.

Del mismo modo que los investigadores de los países donde se mantiene este empeño, como Cuba, tienen ante sí la tarea de hurgar en la especificidad de cada proceso particular y tras delimitar los errores también cometidos, fundamentar el por qué estos no han podido dar al traste con un proyecto de tal envergadura en circunstancias tan adversas.

El análisis anterior, que evidentemente resulta muy incompleto por cuanto no aborda todas y cada una de las "fuentes menores" del marxismo, debe conducir a la conclusión de que los clásicos de esta teoría jamás pudieron desplegar todas las potencialidades de sus respectivos intelectos de no haberse nutrido de los innumerables ingredientes y pilares mayores y menores de ese fértil suelo que era la cultura filosófica y humanista que les antecedió y les siguió alimentando durante sus respectivas vidas.

Aun cuando resulta un hecho evidente la necesidad de profundizar en otras fuentes teóricas de las cuales se nutrieron Marx y Engels, estériles resultarán siempre los intentos en aras de justipreciar la influencia de Spinoza, de Kant o de cualquier otro pensador menos reconocido en este plano filosófico, la influencia de Hegel y Feuerbach en el surgimiento del marxismo.

Si bien es cierto que Kant trató de encontrar las claves de la soberanía humana y trataba de emancipar al hombre de la naturaleza, aspiraba a la realización de la libertad humana y sí buscaba el camino permanente del hombre en su peregrinaje a hacia sí mismo; Marx también supo nutrirse de todo el pensamiento más elaborado con anterioridad y ponerlo a tono con la revolución filosófica que emprendió. No para acabar con las revoluciones filosóficas de una vez y por todas, sino para dejar entrever y promover la posibilidad infinita de otras, no menos novedosas y necesarias, futuras revoluciones filosóficas.

El futuro de la filosofía no podrá depender jamás del "cavernícola" cultivo de hongos.

Referencias bibliográficas.

1. Lenin, V.I. Obras escogidas. Ediciones Lenguas extranjeras. Moscú. 1960. p.64-65.
2. Lucrecio Caro, T. De la naturaleza Editorial Ciencia nueva. Madrid. 1968. p. 45.
3. Lenin, V-I- Ob. cit. p.64.
4. Hegel, G.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas". Editorial Estudios. La Habana 1968. p. 121.
5. Oizerman, T. La formación de la filosofía marxista" Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1980. p.26.
6. Con la desaparición del campo socialista esta clasificación se pone en aprietos porque se verá obligada a expandir los límites geográficos del "marxismo occidental" hacia el Oriente hasta topar con las fronteras de China, Korea y Viet Nam.
7. Volpe della, Galvano. Rousseau y Marx". Editora Política. La Habana. 1965. p.92.
8. Existen múltiples evidencias de la alta estimación que tuvieron Marx y Engels por los materialistas franceses del siglo XVIII. En su obra común "La sagrada Familia" reconocen que: "Helvecio concibe inmediatamente el materialismo con referencia a la vida social". Marx C. y Engels, F. "La Sagrada Familia". Editora política. La Habana. 1965. p 211. Y Engels consideró a Diderot un maestro de la dialéctica por su obra El sobrino de Rameau.
9. Ribeiro, Darcy. "Sin miedo de pensar en Cuba" en Interrogantes de la modernidad. Ediciones Tempo. La Habana. 1992. p.174.
10. "Sus notas de lectura de 1839 a 1841 muestran que estas versaban principalmente en torno a La filosofía de la naturaleza de Hegel , el Tratado del alma de Aristóteles, las Cartas de Spinoza, la filosofía de Leibniz, la de Huma y la escuela kantiana" Cornú, A. Carlos Marx. Federico Engels. Editorial estudios. la Habana. 1967. p.133.
11. Marx, C y Engels, F. Categorías fundamentales 1836-1844 Selección, introducción y notas de J.R. Núñez Tenorio. Universidad Central de Venezuela. 1991. p.121.
12. Hemos preferido traducir la expresión "Selbsbewusstseins" como "autoconciencia" en lugar de seipsiconciencia, como aparece en la traducción de este texto bilingüe. Idem. p.140.
13. Idem p., 129. Aquí también hemos preferido traducir la expresión "So jetzt die Hegelsche" como "Así ahora la filosofía hegeliana".

14. "Con Hegel el quehacer filosófico dirige su atención especial hacia los problemas históricos y sociales" Rodríguez, Zayra. Prólogo a Hegel. J.G.F. Fenomenología del espíritu. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. p.VI.

15. "La principal contribución de Cieszkowski a la evolución del hegelianismo consistió en la idea de identificar a la filosofía con la acción... En la medida en que la identificación de la filosofía con la acción apareció posteriormente en la obra de Hess y se convirtió, a través de él en una piedra angular del marxismo..." Kolakowski, Lezek. Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores. Alianza Editorial. Madrid. p.93.

16. Idem, p.143.

17. "Leyó las obras de Aristóteles, de Sexto Empírico, de Diógenes Laercio, de Eusebio, de Clemente de Alejandría y utilizó los comentarios de Simplicius, de J. Stobaios, de J. Philoponos, así como los estudios críticos contemporáneos sobre Epicuro y al mismo tiempo estudió las doctrinas de Gassendi, de Spinoza, Bayle, Leibniz, Holbach, y Schelling". Cornú. A. Edic. Cit. p 144.

18. Marx, C. Y Engels. Categorías fundamentales edic. cit.p.145.

19. Véase: Campos Rodrigo, Aníbal. Hegel, Feuerbach y Marx. Amaru Editores. Lima. 1988.

20. Marx, C. Y Engels, F. Categorías fundamentales. edic. Cit. p.303-305.

21. Marx, K. Crítica del derecho político hegeliano. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1976. p.14.

22. Althusser, L. Por Marx Editora Revolucionaria. La Habana. 1966. p.24.

23. En una carta de Moses Hess al escritor B. Auerbach en 1841, cuando Marx era un desconocido y ni siquiera había publicado, escribió: "...conocerás al más grande, mejor dicho, al único y verdadero filósofo actualmente vivo, y que muy pronto cuando se haga conocer públicamente con sus obras y sus cursos atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania. Tanto por su tendencia como por sus conocimientos filosóficos supera no sólo a Strauss, sino también a Feuerbach, lo cual es mucho que decir. Si pudiera estar en Bonn cuando comience a dar sus conferencias de lógica me convertiría en su alumno más asiduo. Quisiera tener siempre a un hombre así como profesor de filosofía... El doctor Marx - este es el nombre de mi ídolo- es un hombre muy joven (a lo sumo tendrá unos veinticuatro años) que asestara el golpe de gracia a la religión y a la política medievales. En él se combinan el espíritu filosófico más profundo y más serio con la ironía más mordaz. Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel, no diré congregados, sino fundidos en una sola persona, y te harás una idea del doctor Marx" Citado en Oizerman, T. La formación de la filosofía marxista Editora Ciencias Sociales. La Habana. 1980. p.112.

24. Kant, E. Crítica de la razón pura. Crítica de la razón práctica. Editorial

Ciencias sociales. La Habana. 1973. p.425.

25. Thom, M. "Karl Marx und der reale Humanismus" en Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin. 1984.n.3. p.195.

26. Althusser, Louis. Posiciones Editorial Anagrama. Barcelona. 1977.p. 152.

27. Salazar, Freddy. Marx y Spinoza. Problema del método y el conocimiento. Universidad de Antioquia. Medellín 1986...p.21.

28. Seidel .H. " Über das verhältnisdes Marxismus zur Philosophie Spinozas" en Marxismus und Spinozismus Wissenschaftliche Beiträge. Karl Marx Universität .Leipzig. 1981.p.6.

29. Colectivo de autores. "Geschichte der Dialéktik 14. bis 18 Jahrhundert Dietz Verlag. Berlín. 1979. p.167.

30. Marx y Engels, F. Obras escogidas Ediciones de Lenguas extranjeras. Moscú 1955.p.424.

31. Véase Guadarrama, P. y Pereliguin, N. Lo universal y lo específico en la cultura Universidad INCCA de Colombia. Bogotá, 1988. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.1989.

32. "El proceso de desarrollo del pensamiento dialéctico constituyó para Marx y Engels la línea conducente fundamental de toda la historia de la filosofía". Irrlitz, G. y Lubke, D. Introducción a Marx, K. Y Engels, F. Über Geschichte der Philosophie Reclam. Leipzig. 1983.p.24.

Premisas sociales y científicas del marxismo

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 28-38; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. P. 103-111. *Filosofía y Sociedad*. (Tomo I y II) Editorial Félix Varela. La Habana. 2000, 2001, 2002.

En correspondencia con el ancestral príncipe de que "ninguna cosa nace de la nada" la concepción dialéctico materialista y revolucionaria del mundo propugnada por el marxismo tuvo, como toda teoría, una serie de antecedentes y premisas que deben ser estudiados para justipreciar la significación histórica de su origen y desarrollo.

Ella surgió en un ambiente histórico social propicio para que sus tesis fundamentales llegaran al grado de madurez que alcanzaron con la obra de

Marx y Engels, y posteriormente con Lenin y otros representantes de esta teoría, desde mediados del pasado siglo hasta nuestros días.

Una de las mejores pruebas de la validez científica de muchos de los principales teóricos y metodológicos perfilados por el marxismo, como la objetividad, la historicidad, etc., que conforman la visión dialéctica del desarrollo de cualquier fenómeno, se pone de manifiesto al estudiar el surgimiento y devenir posterior de esta filosofía.

El marxismo, como toda filosofía auténtica, aparece como conciencia de su época, en ese sentido, en las tesis fundamentales, se reflejaron las profundas transformaciones que se produjeron en las relaciones económicas, políticas y sociales a escala mundial con el desarrollo del capitalismo.

Tal reflejo no podía ser ni simplificador ni reproductor, y mucho menos estático, sino todo lo dinámico que exige una teoría que aspira a la comprensión de las leyes generales del desarrollo de la realidad social para su transformación revolucionaria. Y para lograr ese requisito esa filosofía tuvo que enjuiciar críticamente la época en que apareció, y proseguir esa labor de crítica en circunstancias y épocas diferentes como las que tuvieron ante sí Rosa Luxemburgo. Lenin o Gramsci en la Alemania, Rusia e Italia de las primeras décadas del siglo XX o el Che Guevara en América Latina.

Los desvíos y tergiversaciones que condujeron a formulaciones dogmáticas e hipertrofiadas de las ideas de Marx y Engels, incluso cuando aun vivían, constituyen una evidencia de que el desarrollo de esta teoría no se produjo sin contratiempos, sino en aguda confrontación en todos los planos de la teoría y de la práctica sociopolítica y económica.

No debe sorprender el hecho de que en las actuales circunstancias de deterioro de algunos modelos de sociedad que se auto consideraban expresión fidedigna del ideario de estos pensadores y revolucionarios, este muy cuestionada la validez de esas ideas y se les condene como responsables de los descalabros del totalitarismo de algunos regímenes autoproclamados socialistas.

Una adecuada reconstrucción histórico-filosófica del desarrollo de la teoría marxista desde su surgimiento hasta la actualidad, tarea esta que a pesar de numerosos intentos no ha cristalizado plenamente, tendrá que analizar los grados de enriquecimiento que ha tenido esta filosofía en cada momento posterior, y a la vez determinar los errores que se han cometido en el proceso de "completamiento" de la misma.

Un punto de partida imprescindible para la comprensión del significado histórico-universal de la revolución filosófica que produjo el marxismo constituye el análisis de la necesidad de su aparición, dadas las premisas y condiciones existentes.

La indiscutible genialidad de Marx y Engels no debe en ningún modo opacar el hecho de que la concepción dialéctico materialista del mundo tuvo sus raíces en el pensamiento antiguo. También tuvo atisbos significativos en el Renacimiento y con el pensamiento moderno de la Ilustración.

El marxismo ha sido y sigue siendo heredero de todo lo mejor que ha creado la cultura humana, no puede circunscribirse exclusivamente a la filosofía clásica alemana, al socialismo utópico y a la economía política inglesa. Estos fueron pilares básicos de su gestación, pero de ningún modo exclusivos.

El marxismo se decantó también a través de la valoración crítica de los jóvenes hegelianos Strauss, Ruge, Bauer, Stirner, etc., y de otros pensadores como Proudhon, Duhring, Comte, Spencer, Kierkegaard, etc. Marx y Engels no se distanciaron de la producción filosófica de sus coetáneos de la segunda mitad del siglo XIX.

Así surgió y se desarrolló el marxismo en abierta comunicación crítico-dialéctica con las producciones teóricas de los nuevos tiempos. De ese modo Jorge Plejanov, Pablo Lafargue y Antonio Labriola entre otros se enfrentaron al positivismo y al irracionalismo floreciente a fines de siglo. De la misma manera que Lenin combatiría el empiriocriticismo, el pragmatismo, el neo-kantismo, etc.; y José Carlos Mariátegui se enfrentaría al reformismo de Henri de Man, al idealismo de Croce y Gentile y revalorizaría a George Sorel, entre otros.

En ningún momento prevaleció en los principales representantes de la nueva concepción del mundo el criterio de que bastaría encontrar en los dos o tres clásicos de la posteriormente denominada filosofía marxista-leninista, arsenal y argumentos exclusivos para enfrentar las nuevas exigencias teóricas que demandaban la práctica social y los adelantos de la ciencia, la técnica y la civilización.

Las enseñanzas de Francis Bacon, quien criticaba a aquellos que como la araña trataban en vano de extraer de sí todo lo necesario para construir el artificio de su tela, en tanto elogiaba a los que igual a la abeja sabían extraer el néctar de cada flor y producir tras paciente labor la enjundiosa miel, prevalecieron en el marxismo más auténtico, a pesar de que no faltaron quienes se distanciaron de él por sus predilecciones de tal función intelectual arácnida.

El hecho de que un culto obrero alemán, Joseph Dietzgen, hubiese llegado por sus propias vías a formular algunas de las tesis de la dialéctica materialista, a pesar de sus simplificaciones, como llegaron a reconocer Marx y Engels, constituye una muestra más de que el desarrollo del pensamiento científico, filosófico, etc., y el grado de maduración de las condiciones sociales de mediados del siglo XIX favorecían la aparición de esta concepción.

Entre esas condiciones merece especial atención el grado de secularización y de divulgación de los avances de la cultura que genera la sociedad burguesa a partir de la Ilustración como premisa fundamental para el despliegue de las fuerzas productivas que demandaba el pujante capitalismo.

Sin analizar estas premisas y otras entre las que se destaca la polaridad que alcanzaron las contradicciones sociales en aquella época, expresadas en la enconada lucha de clases, no es posible comprender la significación histórica de la aparición y desarrollo de la concepción dialéctico-materialista y revolucionaria del mundo que propugna el marxismo.

La burguesía en su ascenso vertiginoso hacia la modernidad parecía representar a todos los sectores sociales que demandaban ser manumitidos en la agonizante sociedad feudal. A través de sus ideólogos se proclamaba a todos los vientos el triunfo de la razón sobre la arbitrariedad de la nobleza, de la igualdad, la fraternidad y la libertad como condición básica de las nuevas relaciones sociales que se ponían en práctica con el triunfo del capitalismo.

La experiencia histórica de las primeras revoluciones burguesas si para evidenciar la ficción de aquella pretendida representatividad, no obstante los indiscutibles logros que alcanzaba la humanidad con tales procesos emancipatorios.

El papel progresista que jugó la burguesía en aquel proceso revolucionario conmovió no solo a los Países Bajos, Inglaterra y Francia como principales escenarios europeos de aquellas transformaciones durante los siglos XVII y XVIII, sino a todas las fuerzas que en otros contextos apremiaban también liberación como lógica continuidad del movimiento expansivo y de internacionalización de las relaciones económicas que había estallado en el emergente capitalismo del siglo XVI. La Independencia de las Trece Colonias en Norteamérica, la Revolución de Haití, del mismo modo que las guerras por la independencia latinoamericana y las tímidas transformaciones burguesas emprendidas por Rusia y Japón en el siglo XIX no resultaron simples ecos de aquel sacudimiento, fueron eslabones engranados y necesarios de dicho proceso.

Tales transformaciones sociales estaban aparejadas al impetuoso desarrollo de las fuerzas productivas que tenía una de sus mayores expresiones en la Revolución Industrial, que, con la introducción acelerada del maquinismo incrementaba la productividad del trabajo a ritmos desconocidos hasta entonces, pero a la vez situaba la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre mediada en el nuevo proceso productivo en planos enajenantes y diferentes a los conocidos hasta entonces. El distanciamiento entre el productor y el consumidor alcanzaría dimensiones proporcionales a las diferencias existentes entre los nuevos dueños de los medios de producción y el proletariado semiesclavizado.

Ese proceso de polarización social que aun no se detiene, sino que se incrementa alcanzando otras dimensiones en la actualidad —la que se da entre países desarrollados y países subdesarrollados—. unido a la que se produce en el interior de estos países, a pesar de los intentos de ideólogos y gobernantes por alcanzar una idílica sociedad de clase media única, dio lugar a que en la primera mitad del siglo XIX la clase obrera apareciera en la palestra pública como una fuerza social independiente y pujante.

El movimiento lúdico, que confundía su adversario en la máquina que destruía; el movimiento cartista, que adquiría ya proporciones políticas y las insurrecciones obreras de Lyon y de los tejedores de Silesia; fueron síntomas evidentes de la toma de conciencia por parte de la clase obrera de sus intereses diametralmente opuestos a los de la burguesía y su conversión en lo que Marx denominaría "clase para sí".

Sin embargo tal proyección ideológica no implicaba que esta clase redujera las transformaciones sociales que emprendía para satisfacer únicamente los intereses de este grupo social. Precisamente la labor preliminar de la nueva concepción revolucionaria del mundo preconizada por los fundadores del marxismo, consistió en fundamentar la tesis de su carácter histórico universal y completar las tareas que habían emprendido las transformaciones revolucionarias burguesas en el permanente proceso de humanización social, que Marx y Engels aspiraban a llevar a planos decisivos con la revolución proletaria.

Durante la quinta década del siglo pasado, periodo este en que dichos pensadores perfilan sus ideas filosóficas y elaboran las tesis fundamentales de la concepción materialista de la historia, el movimiento revolucionario en Europa había llegado a su clímax, como lo demostraron los estallidos en varios países. No resultaría extraño que se avizorara la idea del triunfo de la revolución proletaria mundial como puede apreciarse en el *Manifiesto Comunista* escrito a raíz de las revoluciones de 1848.

Para lograr tal objetivo debían dedicar sus vidas a estudiar los mecanismos de la sociedad que se proponían superar dialécticamente y educar al movimiento obrero, sujeto de las transformaciones que debían acometerse, en el espíritu científico, humanista y revolucionario que exigía la construcción de una nueva sociedad edificada sobre la base de mecanismos y valores muy diferentes a la burguesa.

La historia de la humanidad ofrece innumerables ejemplos en los que se demuestra que toda clase social en ascenso se da a la tarea de buscar y formar a sus ideólogos y no siempre estos proceden necesariamente del mismo grupo social que representan. La clase obrera no constituye una excepción. Incluso antes de que se constituyera en "clase en sí" hubo pensadores que atisbaron las funestas consecuencias subhumanizantes que traería aparejada la sociedad burguesa.

Pero cuando se implantaron plenamente las formas de producción capitalistas en los países de Europa Occidental y Norteamérica durante la primera mitad del pasado siglo, fue cuando se pudo apreciar en mayor magnitud el grado de explotación a que eran sometidos los obreros, mujeres y niños incluso en despiadadas jornadas de trabajo. Tales circunstancias propiciaron la aparición de numerosas concepciones que, asentadas en la más franca filantropía, intentaban mejorar las condiciones de vida de los nuevos sujetos de la esclavitud moderna.

El marxismo nació condicionado por la proliferación de innumerables corrientes ideológicas que desde el reformismo hasta las ideas comunistas más radicales y el anarquismo buscaban rumbos hacia dónde dirigir el creciente movimiento obrero. A la vez, los nuevos ideólogos de la burguesía buscaban en el utilitarismo, el liberalismo, el social darwinismo, el positivismo, etc., nuevos instrumentos teóricos para fundamentar filosóficamente el perfeccionamiento de la sociedad burguesa. En medio de ese enconado combate ideológico, en el que los rezagos de la aristocracia feudal entusiasmados por los vientos de la Restauración y la Santa Alianza tampoco habían desaparecido totalmente, se fue elaborando la nueva concepción revolucionaria del mundo.

El capitalismo desde su irrupción acelerada por los "descubrimientos" geográficos del siglo XVI entre los que sobresalía el de América y el de los nuevos caminos para los pies europeos hacia el África Austral y el Lejano Oriente, había sabido otorgarle a cada uno de estos "nuevos" territorios si carácter de reserva estratégica.

Con la aceleración de los procesos productivos que trajo aparejada la Revolución Industrial y la dinámica del comercio mundial y el avance económico europeo a partir de 1851, estas zonas cobraron gran interés en el proceso de colonización ya emprendido en los siglos anteriores. Las principales potencias colonialistas se lanzaron durante el siglo XK a un exhaustivo reparto de todas las regiones más recónditas del orbe, que tuvo su expresión más elaborada en la Conferencia de Berlín de 1885, en la que quedaron sembradas las insatisfacciones que desencadenarían posteriormente la I Guerra Mundial.

Fueron esas las condiciones internacionales en las que también se engendro el marxismo. De ahí que en las concepciones sobre el proceso revolucionario mundial tanto Marx y Engels como otros discípulos y continuadores inmediatos de su obra teórica y practica tuvieran que tomar en consideración muchas de las consecuencias sociales de la injusta situación socioeconómico para la lucha del proletariado internacional del siglo pasado y de los tiempos venideros.

El desarrollo de las concepciones dialécticas y materialistas del mundo desde la antigüedad, a pesar de su carácter ingenuo y espontaneo, estuvo vinculado los progresos del conocimiento empírico sobre la naturaleza y la sociedad.

Un paso significativo en ese proceso de perfeccionamiento de la imagen dialéctica y materialista del universo se produjo en el Renacimiento cuando las heréticas ideas de Giordano Bruno, Galileo Galilei, Nicolás Copérnico, etc., avaladas por los descubrimientos científicos que se producen en esa época, pusieron en crisis las concepciones metafísicas e idealistas imperantes durante el Medioevo.

El pensamiento moderno tuvo ante sí el reto que le imponía el ascenso de a burguesía, la cual demandaba de una aceleración en los avances de la ciencia y la técnica a fin de asegurar el desarrollo urgente de las fuerzas productivas que exigía el ascendente capitalismo.

El auge que toma el materialismo filosófico y las ideas dialécticas en el pensamiento ingles y trances del periodo de la Ilustración como se aprecia en Locke, Diderot, Holbach y Helvecio, se explica también por el nexo orgánico que se produjo entre esas concepciones y los progresos de la ciencia en esa época.

Incluso el despegue de la filosofía clásica alemana está asociado al periodo pre crítico de Emmanuel Kant en el que este destacado representante del pensamiento dialectico fundamenta su hipótesis, avalada por Laplace, sobre el origen del sistema solar a partir de una nebulosa, que pone en crisis las concepciones creacionistas al respecto.

El siglo XVIII fue testigo de extraordinarias batallas en favor del progreso científico cuando fueron desarticuladas las ideas del flogisto, de la alquimia,

etcétera, y la química moderna se impuso con los experimentos que demostraban la conservación de la materia emprendidos por Lomonosov y Lavosier, el descubrimiento de los elementos químicos y en especial del oxígeno por Priestley, y el de los átomos por Dalton, que solo había sido intuido por Demócrito en la antigüedad.

El proceso de ordenamiento y clasificación que fue común al desarrollo de las ciencias naturales durante el siglo XVIII, cedió paso a un proceso integrador de los conocimientos científicos que demandaba de una interpretación dialectico-materialista, que la filosofía hasta entonces no había sabido elaborar integralmente como lo haría el marxismo.

La conformación de nuevas esferas del saber científico en el terreno de la física, la química, la biología, la geología, que ponían en crisis las especulaciones sobre la historia de la Tierra. Como lo hizo la teoría del sentido común de Hutton que se produjo desde fines de aquel siglo e inicios del XIX, y sobre todo el acelerado ritmo de avance en estas ciencias, condicionaron significativamente la aparición de la integrada concepción dialectico-materialista del mundo propugnada por el marxismo.

A los nuevos descubrimientos que se efectuaron en relación con la especificidad de los fenómenos térmicos, eléctricos, luminosos, magnéticos, etc., el mecanicismo imperante resultaba incapaz de dar genuina explicación a la concatenación existente entre ellos. Las investigaciones desplegadas en torno a la interdependencia entre las distintas formas de electricidad, entre esta y el magnetismo que avanzaron con Galvani, Volta, Faraday y Maxwell, contribuyeron decisivamente a descubrir las relaciones existentes entre otros fenómenos físicos como la luz y el calor y a facilitar la integración conceptual del mundo exigida por el pensamiento filosófico.

Situación similar se presentaba con los avances en la zoología, la anatomía, la fisiología comparada, la botánica, etc.; donde los aun endeble presuuestos de la biología exigían una fundamentación mayor para entender el vínculo existente entre las distintas esferas del mundo biológico y que solo se alcanzaría con el descubrimiento de las funciones reales de la célula a través de las investigaciones de Schleiden, Purkinje y Schwann, y de forma más elaborada con la teoría de la selección natural y la evolución de las especies planteada por Darwin.

Aunque desde la antigüedad la idea de que el hombre descendía de los animales era formulada de diverso modo, solo las investigaciones de notables biólogos como Lamarck y definitivamente Darwin pudieron llevar al hombre a este definitorio momento de su autoconocimiento.

Los avances en varias esferas novedosas del saber científico como la química orgánica, la geología y la paleontología dieron un golpe demoledor a las concepciones creacionistas y a otras teorías metafísicas imperantes por entonces como la de los cataclismos cíclicos de Cuvier o la de la panspermia de Richter. En ambos casos se presuponía la existencia de fuerzas extraterrestres o divinas para explicar el fenómeno de la aparición y desaparición de la vida en la Tierra.

Los experimentos de Dumas, von Liebig y Wholer que demostraron la posibilidad de obtener una sustancia orgánica artificialmente partiendo de componentes inorgánicos, constituyeron un severo golpe a tales concepciones pseudocientíficas.

Otro paso significativo hacia la fundamentación de la concepción dialéctica y materialista del mundo, por cuanto contribuía a comprender mejor su unidad, lo constituyó el descubrimiento de la ley de transformación y conservación de la energía. Por medio de ella podían ser explicados ininidad de fenómenos que hasta ese momento eran objeto de múltiples mistificaciones. Las investigaciones de Carnot, Mayer, las de Helmholtz, Faraday, Joule y Lenz ayudaron en distinto grado a demostrar de manera científica lo que hasta el momento solo era intuible filosóficamente, esto es, la unidad indisoluble entre la materia y el movimiento.

La fundamentación matemática de esta ley por medio de la termodinámica se había inspirado "en el estudio de la conversión de la hulla en fuerza motriz, que ya se había conseguido en la práctica mediante la máquina de vapor en los comienzos de la Revolución Industrial". Hecho este que demuestra que los avances de la ciencia en última instancia estaban impulsados por las demandas del desarrollo tecnológico y económico de las relaciones capitalistas de producción ya dominantes en esa época.

La posibilidad de explicar los cambios cuantitativos y cualitativos que se producían al transformarse determinadas magnitudes de las formas mecánicas, lumínicas, térmicas, etc., de existencia de la materia se hizo realidad con estos descubrimientos.

El desarrollo de las ciencias durante los siglos XVIII y XIX condicionó significativamente el surgimiento de esta nueva filosofía esbozada por Marx y Engels que ponía en crisis al filosofar tradicional y en particular a las llamadas "filosofía de la naturaleza" y "filosofía de la historia", y a otras modalidades que ya comenzaban a proliferar como la "filosofía de la religión" o "filosofía de la ciencia" y que seguirían el camino de la genuina reflexión filosófica por su carácter marcadamente especulativo.

A partir de ese momento el devenir posterior del marxismo tendría que estar articulado a la investigación científica de determinadas esferas de la realidad, como hizo Marx con el análisis concienzudo del capitalismo en su obra cumbre *El Capital*, al igual que Engels al tanto de los avances de las ciencias naturales y sociales de su tiempo, o Lenin con sus estudios sobre "El desarrollo del capitalismo en Rusia" y las transformaciones operadas en la época del imperialismo. Del mismo modo que marxistas de América, África y Asia se han dado al estudio de sus respectivas realidades socioeconómicas y culturales, y han trascendido la investigación empírica y han aportado ideas y tesis de valor universal.⁵

Aquellos autoproclamados marxistas que enarbolan un pretendido marxismo como conjunto de ideas abstractas y apartadas de una contextualidad específica, intentan, inútilmente, fundamentar una función omnicompreensiva en la filosofía del marxismo. En este caso, en lugar de contribuir al enriquecimiento del marxismo, han desvirtuado su auténtico desarrollo que siempre deberá ser

síntesis teórica y conciencia de las nuevas épocas para que permita su utilización como instrumento transformador revolucionario.

1. Tito Lucrecio Caro: De la naturaleza, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1986, p.45

2 Es posible enumerar una larga lista bibliográfica de historias del pensamiento marxista que desde el siglo pasado hasta el presente han proliferado Sin embargo, la mayoría de ellas han tenido como desventajas el propio desconocimiento de la obra integral de Marx y Engels que hasta el presente no ha sido publicada en su totalidad. Algo similar ha sucedido con la manipulación de las obras de Lenin y de otros marxistas que, al cuestionársele su condición de tales, no han sido tornados en consideración como Trotsky. Lukacs, etc. Y si a esto se añade la relativa subvaloración de quienes desde un marco fuera del europeo, como el asiático o el latinoamericano, han incorporado ideas aportativas a la teoría, se revela aún más la insuficiencia de los estudios realizados. Un ejemplo de estos defectos entre otros dirigidos a desvirtuar el marxismo es la trilogía de Lezek Kolakowsky: Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento desarrollo y disolución, 1.1; Los fundadores. t. II; La edad de otro, t. III; La crisis, Alianza Editorial, Madrid, 1976,1977 y 1978.

3. "La tercera y mayor de las olas revolucionarias, la de 1848, fue el producto de aquella crisis. Casi simultáneamente la revolución estallo y triunfo (de momento) en Francia, en casi toda Italia, en los Estados alemanes, en gran parte del Imperio de los Habsburgo y en Suiza (1847). En forma menos aguda el desasosiego afecto también a España, Dinamarca y Rumania y en forma esporádica a Irlanda. Grecia e Inglaterra. Nunca se estuvo más cerca de la revolución mundial sonada por los rebeldes de la época que en ocasión de aquella conflagración espontanea y general, que puso fin a la época estudiada en este volumen. Lo que en 1789 fue el alzamiento de una sola nación era ahora, al parecer, la primavera de los pueblos de todo un continente". E. Hobsbawm: Las revoluciones burguesas, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1976, p. 152.

4. J.D. Bernal: Historia social de la ciencia, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986, p. 427.

5. E. Guevara: Obras, Casa de las Américas, La Habana, 1970.

¿Qué se incrementa en la modernidad: la alienación o la desalienación?

Pablo Guadarrama González.

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 39-55; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p 112-126; *Hojas económicas* Universidad Central. Bogotá. # 2. Mayo. 1994. p. 7-16; *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. 109. Septiembre-diciembre .1994.p. 145-159.

Desde que irrumpe el espíritu de la modernidad en el mundo con la aceleración de las relaciones capitalistas de producción y el predominio de formas de dominación políticas e ideológicas que tratan por diversas vías de consolidar ese tipo de relaciones, la enajenación se arraiga y se reproduce en distintas esferas de la actividad y el pensamiento humanos.

Pero la alienación humana no constituye un fenómeno exclusivo de la sociedad capitalista, aun cuando haya alcanzado en esa sociedad su expresión más acabada, como afirmara Marx en sus reflexiones filosóficas.

El hecho de que hoy en día se acepte que entre las causas del deterioro y posterior derrumbe de lo que se dio en llamar "socialismo real", estuvieran las diversas formas de enajenación que se manifestaron respecto a distintos poderes, plantea las siguientes interrogantes, si se considera que la enajenación es un fenómeno exclusivo del capitalismo, como planteaba cierto "marxismo oficial", entonces o la alienación es un fenómeno inherente al socialismo⁹, o aquellos países de Europa del Este y la otrora Unión Soviética no eran propiamente socialistas.

Durante mucho tiempo la literatura auto considerada marxista, que se producía en los países del sistema socialista mundial, concebía como una herejía admitir la existencia de formas de enajenación en el socialismo.¹ Sin embargo, los hechos, como sostenía Lenin —a quien muchos hoy en día se avergüenzan de citar—, sean testarudos y se imponen.

La práctica histórica demostró que en lugar de desaparecer como auguraban los teóricos "marxistas", adoptó formas muy sutiles al mantenerse en lo fundamental las relaciones monetario-mercantiles que según Franz Hinkelamert¹⁰ no modificaron sustancialmente el carácter privado del trabajo criticado por Marx. Tales modalidades regeneradoras de relaciones alienantes no siempre fueron objeto de fácil identificación y por tal motivo han escapado a la labor superadora, que presupone el socialismo respecto a las formas de enajenación estimuladas por el capitalismo.

El esquema "marxista" tradicional llevaba a pensar que el incremento de los grados de enajenación se encontraba en proporción directa con el desarrollo de la sociedad capitalista y, por tanto, la tendencia desalienadora debía ser mayor en

⁹ "Así, como los fenómenos sociales de la enajenación deviene históricamente y se hacen pasajeros históricamente, también el concepto reflejante de la enajenación sólo es aplicable y con sentido histórico en relaciones capitalistas. Querer trasladar el concepto de enajenación a relaciones socialistas significa convertirlo en una categoría abstracta y a histórica". G. Klaus, y M. Buhr: Philosophisches Wörterbuch, VEB. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1970, p. 296.

¹⁰ "La socialización de la propiedad privada, por tanto, no cambia en lo fundamental el carácter privado. Y, efectivamente, todas las sociedades socialistas siguieron coordinando su división del trabajo sobre la base de relaciones mercantiles. Esto atestigua que el trabajo sigue siendo también en las sociedades socialistas 'trabajo privado' en el sentido de Marx". Franz Hinke- lammert: Las armas ideológicas de la muerte, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, p. 32.

correspondencia con el ritmo de debilitamiento de ese tipo de relaciones de producción, inherentes a esa sociedad.

Nadie duda de que en los países del socialismo real se pueda cuestionar muchas cosas, pero no que se debilitaran dichas relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, el comportamiento de las tendencias desalienadoras no resultó como se esperaba. ¿Es que acaso las fuerzas alienantes son inherentes a la modernidad independientemente de las formas de propiedad que predominen en los distintos países?, o ¿es que las nuevas relaciones que se impusieron estaban taradas de antemano por los mecanismos burocráticos en que se asentaban y establecían un no menos enajenante poder de la colectividad sobre la individualidad con un omnipotente Estado o Partido, en lugar de relaciones libres de cooperación y de solidaridad entre los individuos? La lógica de los acontecimientos conduce a otorgar mayor razón a esta segunda formulación del aparente dilema, sin limitar la validez de la primera.

En caso contrario habría que admitir entonces que la enajenación es consustancial a la naturaleza humana y solo desaparecerá con el suicidio del último habitante del planeta.

Es cierto que este fenómeno no es exclusivo de la modernidad capitalista, y que sus gérmenes se observan en las sociedades más antiguas, del mismo modo que pueden observarse relaciones mercantiles y explotación del trabajo humano además de ideas religiosas, concepciones éticas, jurídicas, políticas, etc., que también han propiciado distintas formas de alienación humana. Pero sólo cuando la sociedad alcanza un nivel de desarrollo industrial y de universalización de las relaciones monetario-mercantiles que fetichiza todo a su alrededor como brujo encantador, es que la enajenación revela todas sus potencialidades y peligros, y puede ser apreciada desde diferente perspectiva por filósofos y científicos sociales.

Entre los presupuestos teóricos necesarios para abordar su estudio como contrapartida a la trayectoria humanista que ha desplegado el pensamiento universal desde la antigüedad, y en particular el latinoamericano, sobresale esta discutible, pero no infundada tesis de Pappenheim según la cual las fuerzas, de la enajenación que "predominan en nuestra era no implican que ellas no hubieran existido en épocas pasadas. Al contrario, confirma que han ido aumentando en intensidad y significación en el mundo moderno".¹¹

Esto presupone que el hombre en las diferentes circunstancias históricas por las que ha atravesado, ha tenido que enfrentarse a diversas y sutiles formas de alienación en los distintos planos en que realiza su compleja y multiforme actividad social, entre los cuales resulta determinante en última instancia su actividad productiva. Pero de ningún modo se reduce la totalidad humana a esta condición básica que hace ser al hombre propiamente hombre. Pues el indiscutible papel del trabajo en el desarrollo humano no debe minimizar otros componentes consustanciales a esa actividad, como su condición de ser comunicativo-racional, simbólico, ético, estético, etcétera.

Incluso en el caso en que se quisiera enfatizar el enfoque tradicionalmente marxista sobre el problema, debe destacarse lo indicado por Ludovico Silva: "que aunque Marx en los Manuscritos de 1844 limita su análisis a la alienación capitalista, en obras como los Grundrisse extiende la alienación a toda la historia conocida, a los 7

¹¹ Fritz Pappenheim: *La enajenación del hombre moderno*, Editorial Era, México, 1981, P. 25.

000 años de explotación"¹². De la cual, por supuesto, no es posible excluir, ni la historia de los pueblos originarios de este continente, ni mucho menos la que se produjo tras el recrudescimiento de las formas de explotación del hombre por el hombre que se ha dado desde la invasión europea hasta nuestros días.

Si se acepta dicha premisa, cabe suponer que en cada momento el hombre ha desplegado fórmulas desalienatorias diferentes acorde con los grados de desarrollo intelectual y técnico-productivo para enfrentarse a cada una de las formas históricas de enajenación en su constante proceso progresivo de humanización. Este proceso no ha sido privilegio exclusivo del hombre y el pensamiento europeos, sino inherentes a toda actividad humana en cualquier latitud y cultura.

Pero para fortalecer, los fundamentos teóricos y el punto de partida del presente análisis se hace necesario enriquecer algo aún más el criterio sobre qué se entiende filosóficamente por enajenación y qué por humanismo. En relación con ambos conceptos existe una prolífica literatura, que llega hasta enjuiciar el abuso que se hace de los mismos.

Más allá de cualquier insuficiencia que plantee el significado axiológico del concepto de alienación frente al empírico-descriptivo, podría asumirse el de Federico Riu, según el cual éste "denota cualquier situación histórica en la que se constate que las formas objetivas de la praxis social -organización económica, instituciones, normas, controles y valores- se erigen y mantienen, frente a sus productores y creadores, como entidades autónomas a las que ellos terminan por supeditarse sin reconocerlas como propias y en su verdadera objetividad. Expresado en su forma más técnica, el concepto de alienación describe el fenómeno de la inversión de la relación sujeto-objeto".¹³ Por lo que; debe admitirse la existencia de diversas formas históricas de alienación: económica, religiosa, jurídica, política, etcétera.

Cualquier forma de enajenación debilita en definitiva el poderío humano frente a aquellos objetos de su creación que deberían estar siempre destinados finalmente a enriquecer la plenitud humana, pero resultan todo lo contrario. En lugar de contribuir al perfeccionamiento de lo humano y a elevar a planos superiores la actividad del hombre, lo obstaculizan.

El humanismo constituye precisamente la antítesis de la alienación, pues presupone una reflexión y la praxis que se deriva de ella, dirigida a engrandecer la actividad humana, a hacerla cualitativamente superior en tanto contribuya a que el hombre domine mejor sus condiciones de existencia y se haga más culto.¹⁴ Si bien es cierto que "el concepto de enajenación y enajenabilidad implica exclusión",¹⁵ el concepto de humanismo presupone siempre asunción, incorporación, ensanchamiento de la capacidad humana en beneficio de la condición humana.

¹² Ludovico Silva: *La alienación en el joven Marx*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979, p. 87.

¹³ Federico Riu: *Usos y abusos del concepto alienación*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1981.

¹⁴ Véase: Pablo Guadarrama y N. Pereliguin: *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1988; Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

¹⁵ István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era. México, 1978, P. 126.

A diferencia de cualquier otra reflexión antropológicas¹⁶ toda concepción que, contribuya de algún modo a afianzar y mejorar el lugar del hombre en el mundo, a potencializar aún más sus capacidades frente a lo desconocido, a viabilizar su perfeccionamiento ético que le haga superar permanentemente sus vicios y actitudes inhumanas, debe ser inscrita en la historia de las ideas humanistas, independientemente del reconocimiento que se haga de su *status* filosófico. De eso se trata cuando en el análisis se intenta sugerir la búsqueda de tales elementos también en el pensamiento latinoamericano.

En el siglo XIX Europa deseaba completar su modernidad aun a costa del sacrificio, o mejor dicho de la explotación de los pueblos marginados por el sacrificio, colonialismo primero y el neocolonialismo después. Y muchos intelectuales por los filósofos alemanes, pusieron su atención en ese fenómeno tan renombrado Y que hasta entonces era inadvertido Por Otros de otras latitudes.

Varios fueron los ingredientes enajenantes que trajeron consigo las transformaciones operadas a partir de la revolución industrial Y que llamarían la atención no sólo de Marx, sino de varios sociólogos destacados como Weber, Simmel y Durkheim¹⁷. Ellos se detuvieron a valorar algunas de las consecuencias las relaciones productivas sobre el resto de las de las relaciones sociales y en qué medida unas y otras se condicionaban al aflorar nuevas dependencias y dominaciones, así como otros fenómenos no menos alienantes.

Weber, al analizar los tipos de dominación, en especial la carismática¹⁸, así como al abordar los problemas de la sociología de la religión, específicamente los procesos de antropomorfización,¹⁹ en el surgimiento de los dioses, se detiene en diversos fenómenos vinculados a los procesos de enajenación, donde mejor se aprecia es cuando se detiene en el asfixiante burocratizado que ha generado la modernidad. A su juicio: "el Estado moderno es "empresa" con el mismo una título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla así misma condicionada de modo homogéneo, en ésta y en aquél, la relación de poder en el interior de la empresa. Así como la independencia relativa del artesano, del pequeño industrial doméstico, del campesino con

¹⁶ Este criterio no es comúnmente aceptado pues por lo general además de su acepción vinculada al movimiento intelectual renacentista, muchos autores lo identifican con "cualquier movimiento filosófico que considere como fundamento la naturaleza humana o los límites e intereses del hombre". Nicola Abbagnano: Diccionario de filosofía, Edición Revolucionaria. La Habana, 1966, p. 629. Según este criterio, no tiene necesariamente que resultar un balance positivo a la permanente intención desalienadora del hombre.

¹⁷ "Hay cinco problemas que se hicieron reales con la revolución industrial que preocuparon a Weber al igual que a Marx, Simmel y Durkheim: la situación de la clase trabajadora, desarrollo técnico, el desarrollo del sistema de fábricas con la división del trabajo como su principal característica las relaciones de propiedad y el problema urbanización. de la situación de la clase trabajadora y las condiciones del trabajo en general están estrechamente relacionadas entre sí, y también con los problemas del desarrollo técnico, que llevó a la aparición del sistema de fábricas. Estos cinco problemas están relacionados con la teoría de la enajenación. En otras palabras, la enajenación y la sociedad industrial están relacionados en forma causal y la segunda da lugar a la primera". Israel Joachim: La enajenación de Marx moderna Fondo de Cultura Económica, México, 1988, P. 98.

¹⁸ Véase: Max Weber: Economía y sociedad. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1971, t. 1, pp. 193-197.

¹⁹ Ídem, p.335

tierra propia, del comanditario, del noble y el vasallo, se fundaba en que ellos mismos eran Propietarios de los utensilios, las existencias, los medios monetarios o las armas con que ejercían sus respectivas funciones económicas, políticas o militares y de los que, durante el ejercicio de su actividad, vivían, así descansa también la dependencia jerárquica del obrero, del empleado de escritorio, del empleado técnico, del asistente académico de instituto y del funcionario estatal y el soldado, exactamente del mismo modo en el hecho de que los utensilios, las existencias, los medios pecuniarios indispensables para la empresa y su existencia económica están concentrados bajo la facultad de disposición del empresario en un caso, y del soberano político en el otro [...]. Ese fundamento económico decisivo, o sea la 'separación' del trabajador de los medios materiales del trabajo ---de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios materiales administrativos en la administración pública, y de los medios monetarios en todos ellos, de los medios de investigación en el instituto universitario y en el laboratorio- es común como medio decisivo, tanto a la empresa político-militar estatal moderna como a la economía capitalista privada. En ambos casos la disposición de dichos medios está en manos de aquel poder al que el *aparato* de la burocracia (jueces, funcionarios, oficiales, capataces, empleados, suboficiales, etc.), obedece o a cuya llamada atiende; aquel aparato característico de todas aquellas formaciones y cuya existencia y función están ligadas indisolublemente, tanto como causa cuanto como efecto, a aquella 'concentración de los medios materiales de explotación' o lo que es más, cuya forma constituye. 'Socialización' creciente significa hoy, inexorablemente, burocratización creciente".²⁰

Weber observa como un fatídico flagelo ese distanciamiento que cada vez en mayor grado produce la sociedad moderna -léase capitalista- no sólo de los productores principales, los obreros, como sostenía Marx, respecto al resultado de su trabajo mercantilizado, sino de todos los hombres independientemente de la función que desempeñen, tal como se puede apreciar. La oleada alienatoria que aquí Weber denomina como proceso de "separación", no es más que uno de los síntomas, pero tal vez el más significativo, del distanciamiento de lo humano que se produce en la sociedad burguesa, a menos que la debilidad y la impotencia fuesen asumidas como rasgos determinantes y decisivos de la condición humana. En tal caso se derrumbaría todo el andamiaje que ha sostenido al humanismo en todos los tiempos.

Otro investigador que también sentó cátedra en el desarrollo de la sociología y que abordó las relaciones de dependencia del hombre como individuo respecto a la sociedad fue Durkheim. Su típica postura positivista le hizo adentrarse en el estudio de los "hechos sociales" con la pretensión objetivadora de cualquier naturalista, aunque en cierto modo haya rechazado el biologicismo social que inundaba a su época.

A la hora de estudiar los fenómenos sociales, Durkheim recomendaba no solo partir del reconocimiento de su objetividad sino del grado de dominio que los mismos ejercen sobre el individuo, Y que le impiden liberarse o prescindir arbitrariamente de ellos. Si bien es cierto que la objetivación de los procesos sociales no debe identificarse simplemente con la enajenación, en el caso de Durkheim, que pretende diferenciar los individuos normales de los *anómicos*, esta distinción se hace esencial para la comprensión de las diferencias existentes entre los hombres en dependencia de sus distintos vínculos con las entidades sociales. Según él, "asimismo las creencias y las prácticas religiosas, las ha encontrado el fiel enteramente hechas al nacer; si ellas existían antes de él, es por existen fuera de él. El sistema de signos de que me sirvo para expresar que mi pensamiento, el sistema de monedas que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de créditos que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas que sigo en mi profesión, etc., funcionan

²⁰ Ídem, t. II, p.1061

independientemente, del uso que de ellas hago [...1 Estos tipos de conducta o de pensamiento no solamente son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, lo quiera o no"²¹

Esas propiedades hacen que tales hechos sociales deban ser tratados con el mayor rigor de objetividad y deban ser diferenciados de otros procesos subjetivos y psicológicos, que pueden o no confluír con estos fenómenos, pero que no determinan su existencia.

De tal modo la sociología, la filosofía y la psicología desde finales del siglo XIX fueron delimitando cada vez más las diversas perspectivas de sus reflexiones sobre los procesos sobre los procesos alienantes que se dan en el hombre, y a la vez tomaron mayor conciencia de la imprescindible interconexión de sus respectivas investigaciones --de ese tendido de puentes entre las ciencias del espíritu que a través del psicoanálisis propugnaba Freud,²² para arribar a conclusiones más acabadas al respecto. Pero la entrada al pensamiento del siglo XX no se ejecutaría por amplia avenida, sino por los más disímiles y enrevesados senderos. Por un lado, herencia Positivista Y marxista de la comprensión de la historia fundamentaba una visión progresiva de ésta como completamiento de la modernidad, que, con optimismo no infundado, sustentaba una visión del hombre como un sujeto en creciente proceso de humanización y desalieneación y, en correspondencia con ese criterio, estimulaba transformaciones prácticas que consumaran el ideal concebido bien por la vía del desarrollo científico-técnico, industrial o bien por la revolución proletaria; mientras que por otro la herencia misantrópica del irracionalismo decimonónico, con pesimismo tampoco infundado, que había tenido sus máximos exponentes en Schopenhauer y Nietzsche, ganaría nuevos adeptos.

Así Spengler, que había propugnado la *Decadencia de Occidente* en otro de sus trabajos, donde consideraba que "el optimismo es cobardía",²³ al concebir la relación del hombre con la naturaleza a través de la ciencia y la técnica sostenía que éste caía en una trampa insalvable. Según su juicio, "En esta creciente dependencia mutua reside la muda y profunda venganza de la naturaleza sobre el ser que supo arrebatárle

²¹ Emile Durkhem: *Las reglas del método sociológica*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1972, p. 38.

²² "Nuestra exposición del psicoanálisis sería incompleta si omitiéramos manifestar que es la única disciplina médica que entraña amplísimas relaciones con las ciencias del espíritu, y está en vías de lograr en cuanto a la historia de la religión y de la cultura, la mitología y la literatura,- la misma significación que en cuanto a la siquiatria. Lo cual podría maravillar si se tiene en cuenta que originalmente no tenía otro fin que la comprensión y la influencia de los síntomas neuróticos. Pero no es nada difícil indicar en qué punto de su evolución hubo de tenderse el puente que la unión a las ciencias del espíritu". Sigmund Freud: *Obras escogidas*, Editorial Ciencia y Técnica, La Habana, 1971, p. 54.

²³ Oswald Spengler: *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1947, p. 74.

el privilegio de la creación. Ese pequeño creador contra natura, ese revolucionario en el mundo de la vida, conviértase en el esclavo de su propia creación. La cultura, el conjunto de las formas artificiales, personales, propias de la vida, desarrollase enjaula de estrechas rejas para aquella alma indomable. El animal de rapiña, que convirtió a los otros seres en animales domésticos, para explotarlos en su propio provecho, yace aprisionado a sí mismo. La casa del hombre es el símbolo magno de este hecho".²⁴

Pero el pesimista pensador alemán, al partir del presupuesto de que el hombre es un animal de naturaleza rapaz,²⁵ tenía obligatoriamente que ver enajenación por todas partes, porque en definitiva debía concebirla como consustancial a la condición humana. Según su criterio, "La historia del hombre en conjunto es trágica. Pero el delirio y la caída del hombre fáustico es más grande que todo cuanto Esquilo y Shakespeare han contemplado jamás. La creación se subleva contra el creador. Así como antaño el microcosmos- hombre se sublevó contra la naturaleza, así ahora el microcosmos-máquina se subleva contra el hombre nórdico. El señor del mundo tómate esclavo de la máquina. La máquina le constriñe, nos constriñe a todos sin excepción, sepámoslo y querámoslo o no, en la dirección de su trayectoria. El victorioso despeñado es pisoteado a muerte bajo el galope de los caballos".²⁶

Lamentablemente esta alienante visión tecno fóbica no desaparecería sino por el contrario se incremento considerablemente, cuando desde una Perspectiva similar se enjuiciarían todos los adelantos científico-técnicos que tendrían efectos visibles en las grandes conflagraciones mundiales, pero también en las pequeñas guerras, que han sacudido este siglo.

El humanismo se resintió con los nuevos acontecimientos pero más con las novedosas antropologías filosóficas que han puesto al hombre permanentemente en el banquillo de los acusados, como culpable exclusivo de los desastres de la civilización,

Según el hilo rojo de esta tendencia la modernidad no ha hecho más que incrementar los lazos de dependencia del hombre respecto a sus creaciones, en particular, al ir generando una sociedad de consumo que lo ha ido consumiendo. Así la alienación se concibe como un proceso que se incremento y alcanza dimensiones nunca antes tenidas, por lo cual el hombre cede en lugar de conquistar grados de libertad. Seguir esta línea de pensamiento no conduce más que al suicidio universal, si hubiese arraigado esta filosofía como se intentó durante el nazi-fascismo, y que hoy la xenofobia amenazante en Europa reverdece, el futuro del hombre estaría asegurando la victoria del nihilismo absoluto, el triunfo de la nada sobre el ser, que no puede ser más que humano, al menos en la sociedad.

Si por un lado el tema de la enajenación y otras categorías conectadas a ella como reificación (Verdinglichung),²⁷ 19 cosificación, fetichismo, etc., en- contrarían cada

²⁴ Ídem, p. 52.

²⁵ Ídem, p.63.

²⁶ Ídem, p.65

²⁷ El proceso de reificación se considera como una de las formas específicas y limitadas de enajenación que se produce en determinadas condiciones sociales y se estudia más desde el ángulo sociológico que psicológico. "La reificación se ve entonces como un proceso por el cual los seres humanos se convierten en objetos; este 'proceso' está gobernado por las tendencias tecnológicas y económicas inherentes en el sistema social y económico". Israel Joachim: Ob. cit., p. 294.

vez mayor profundidad con los avances de la sociología contemporánea, así como de otras ciencias afines, en particular la antropología y la psicología, en el plano filosófico de igual manera tendrían una considerable atención. Desde distintas perspectivas filosóficas, el problema de la enajenación humana continuará siendo abordado, pero sin duda la tradición de pensamiento marxista, básicamente en Occidente, sería la que mayor atención le prestaría, al punto de convertir la problemática del humanismo del marxismo en la cuestión decisiva de su supervivencia como filosofía para los nuevos tiempos.

Lukacs, en particular en su *Historia y conciencia de clase*, le dedicaría un capítulo al tema de la cosificación y la conciencia de clase del proletariado reafirmando que este tema constituía uno de los ejes nucleicos de la concepción marxista de la historia.²⁸ Y la Escuela de Francfort, con su visión crítica de la sociedad capitalista de nuestros días, hizo notables contribuciones al conocimiento de las nuevas manifestaciones y peligros, al poner de manifiesto novedosas aristas del fenómeno en distintas esferas de la cultura, pero a la vez reafirmo que en última instancia la causa fundamental de la permanencia reproducción de este fenómeno es de carácter eminentemente económico y eso no significa de ningún modo que la "teoría crítica" permaneciera empantanada en el economicismo, a pesar de sus coqueteos con el psicoanálisis, como pretende Lamo de Espinosa en su detallado estudio sobre el tema.²⁹

Pues si algo ha caracterizado a la escuela de Francfort desde su primera generación, no sólo últimamente con Habermas, es haber hurgado en otras dimensiones de la cultura que la filosofía tradicional y el propio marxismo originario no habían constituido en objeto de su prioridad.

²⁸ "La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una 'objetividad ilusoria' que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres". Georg Lukacs: *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, pp. 110-111.

²⁹ "La teoría de la cosificación iba a alcanzar una presencia paralizante en una importante línea de pensamiento marxista: la teoría crítica. La especulación que se desarrolla desde Lukacs a Marcuse muestra una absolutización de la lógica de la mercancía que pasa a ocupar por completo la realidad misma, cerrando así el mundo a toda acción consciente y trascendente. El mundo del capitalismo pasa a ser, literalmente, la época tercera ya señalada por Fichte, la era de la pecaminosidad consumada. En tal proceso el psicoanálisis será utilizado para reproducir, en términos síquicos, un previo análisis de la realidad social que, acepta la total cosificación del mundo. De este modo el uso que la teoría crítica hace del psicoanálisis (con la relevante excepción de J. Habermas) exaspera la identificación marxiana entre objetivación y alienación creando un Objeto Mítico, la Cosa, que evidentemente sólo a través de un Sujeto mítico, representante de la Clase Universal (y en última instancia de la Especie Humana misma) podrá ser recobrada. Paradójicamente, con ello la teoría crítica reafirma, por muy heterodoxamente que lo haga, el viejo determinismo economicista de la Segunda y Tercera Internacional". Emilio Lamo de Espinoza: *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Francfort*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 152.

La "teoría crítica" fue ante todo una crítica al teleologismo y al economicismo que eran propios de otras interpretaciones del marxismo, especialmente del llamado "marxismo soviético" como reveló Marcuse. Y tal actitud de rescate del instrumento de la crítica en el marxismo, así como el traslado de confianza de las potencialidades emancipatorias de la clase obrera a otros grupos sociales, motivaron usualmente los ataques desde el "marxismo ortodoxo".

Cuando Horkheimer establece las bases fundamentales de la "teoría crítica", al distinguirla de la "teoría tradicional" no sólo insiste en la especificidad de los fenómenos de la conciencia como componente sustantivo de la totalidad de elementos que constituyen la sociedad, entre los cuales los elementos ocupan un lugar especial, sino que expresa claramente su intención enriquecedora y no sólo reproductora de la concepción marxista.

"La teoría crítica de la sociedad -sostiene Horkheimer- comienza igualmente con determinaciones abstractas en la medida en que trata la época actual, caracterizándola como una economía basada en el cambio. Conceptos que- aparecen en Marx, tales como mercancía, valor y dinero, pueden hacer las veces de conceptos genéricos, por ejemplo cuando las relaciones de la vida social concreta son juzgadas como relaciones de cambio y se habla del carácter de mercancía de los bienes, Pero la teoría no se agota en relacionar con la realidad los conceptos hipotéticos"³⁰

También esa postura de reafirmación enriquecedora de la concepción inicialmente formulada por Marx sobre el desarrollo social, sería, en definitiva, la posición de Adorno en su crítica a la cultura burguesa, que considera imposible de concebir de una manera volcada hacia sí misma exclusivamente en lugar de efectuarlo en relación con el proceso de vida material que el marxismo presentó como sostén de todas las relaciones sociales que siempre están permeadas por el fermento espiritual. "Prescindir de esto -sostiene Adorno- equivale a cosificar la ideología y solidificarla. De hecho, una versión dialéctica de la crítica cultural debe guardarse de hipostasiar las escalas y las unidades de medida de la cultura misma. La crítica dialéctica se mantiene en movimiento respecto de la cultura, comprendiendo su posición en el todo".³¹

Y dado que para Adorno: "Dialéctica significa intransigencia contra toda cosificación",³² la única forma de concebir el mundo social en su devenir y desarrollo real es desalienándolo. Ese sería uno de los mayores aportes de la Escuela de Frankfurt al controvertido proceso desmitificador que exigen las viejas y nuevas formas de alienación generadas por el capitalismo en el presente siglo. Pero lo que resulta más controvertido es que hayan llegado a concebir los mecanismos de adaptación del hombre ante las nuevas condiciones de vida que genera la sociedad de consumo, al punto de que algunos individuos llegan a sentir satisfacción en su enajenación y en su cosificación.

A partir de ese criterio Marcuse formula la paradoja de la civilización industrial avanzada consistente en el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir. Lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta

³⁰ Max Horkheimer: Teoría crítica, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, p. 255.

³¹ T. Adorno: Crítica cultural y sociedad, Editorial Ariel, Barcelona, 1969, p.221.

³² Ídem, p. 224

civilización transforma el mundo de los objetos en extensión del alma y el cuerpo del hombre hace dudosa hasta la misma noción de enajenación. La gente se reconoce a sí misma en sus comodidades; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que me el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido".³³

Es cierto que Marcuse aquí parece fetichizar el papel del desarrollo científico como lo critica Batalov,³⁴ pero eso no significa de ninguna manera que vea estas relaciones al margen de las relaciones sociales en que se generan las relaciones hombre-máquina como sostiene el investigador ruso. Pues cuando Marcuse se detiene a analizar las particularidades del trabajo alienado señala con razón que "El análisis que efectúa Marx del trabajo en el sistema capitalista es pues un análisis profundo, que va más allá de la estructura de las relaciones económicas, hasta el contenido humano efectivo",³⁵ demostrando no sólo su identificación con las ideas del pensador de Tréveris al respecto, sino también la visión totalizadora que exige toda comprensión dialéctica.

Marcuse al analizar nuevos fenómenos de la sociedad capitalista que Marx no conoció, llega a sostener que "el concepto de alienación parece volverse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que le es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye una etapa más progresiva de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva: el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada".³⁶ Lo cual no significa que Marcuse considere que desaparece la alienación, sino que por el contrario cobra nuevas dimensiones y particularidades. Lo que con anterioridad era considerado completamente inusual, anormal, y enajenante, ahora se hace tan usual y aceptable que llega a considerarse absolutamente "normal".

Este fenómeno se observa cada día y no simplemente en la escala de las relaciones entre los individuos, sino en el plano de otro nivel de generalización como grupos sociales, clases, naciones, comunidades de países, etc. En gran parte de la población de los países con mayores desniveles sociales, se acostumbra a concebir como normal la existencia de pordioseros en todas las edades y sexos, niños desamparados, etcétera. Es una resultante "natural" de la sociedad humana

No es difícil encontrar, especialmente en los países del primer mundo, aunque también afloran en algunas élites del tercero -Si es que aún conserva su orden consecutivo- personas que justifiquen, o mejor dicho consideren como normal que una superpotencia decida de manera unilateral donde debe intervenir militarmente para establecer la triste paz de los sepulcros. Y en ningún momento parecen sentir el más mínimo temor enajenante de pensar en la posibilidad de cambiar el papel de cómplice por el de posible víctima.

Algo similar podría pensarse que ocurre sobre todo en los países más atrasados donde algunos obreros tal vez prefieran ser explotados y alienados, en lugar de morir

³³ Herbert Marcuse: El hombre unidimensional. Editorial Polémica, La Habana, 1968, p.22

³⁴ E. Batalov: Filosofía de la rebelión, Editorial de Ciencias Sociales, LaHabana, 1988, p.81

³⁵ H. Marcuse: Razón y revolución, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 273.

³⁶ H. Marcuse: El Hombre..., ob. Cit., p.24

de hambre en caso de ingresar en el creciente ejército de los desocupados marginados.

Todos estos nuevos fenómenos que trae consigo la modernidad la cual pretende siempre conquistar nuevos grados de desalienación, implican a su vez nuevos retos ante los trascendentales cambios que porta consigo el avance, científico-técnico y un conjunto de problemas globales, entre los que sobresale el ecológico. Luego cuando la categoría de la alienación no pierde su contenido, al contrario, lo enriquece al resultar válida para analizar nuevos fenómenos recién planteados por la naciente posmodernidad.

La modernidad indudablemente trajo aparejada la aparición de nuevas formas de alienación nunca vistas anteriormente que fueron impuestas por las relaciones capitalistas en su despliegue multilateral, No ha habido esfera de la vida humana en la sociedad burguesa donde este flagelo no haya dejado sus cicatrices. Sin embargo, dialécticamente ha sido en el seno de la modernidad donde se han dado las premisas filosóficas y científico-teóricas para la mejor comprensión de este fenómeno, tanto por parte de aquellos pensadores que le prepararon el camino a Marx, como por parte de quienes desde su misma o desde distintas perspectivas filosóficas, Pero con el mismo afán desalienador, han continuado su labor.

También ha sido esa sociedad en el presente siglo la que ha creado mejores condiciones reales para propiciar las vías de superación de la alienación.

Primeramente porque ha experimentado en carne propia permanentes atentados contra su subsistencia como sociedad, si mantiene las condiciones infra humanas y enajenantes de la mayor parte de los individuos. Los intentos frustrados del "socialismo real" y la decisión de continuar la lucha por el socialismo con sus respectivas modalidades por parte de un grupo de países, no constituyen más que esos ensayos necesarios que siempre la historia del hombre emprende, innumerables veces, hasta hacer triunfar proyectos que acerquen el hombre real al nombre ideal.

En ocasiones los ensayos cuestan centurias y quienes los conciben no disfrutan ni siquiera del placer del parto, mucho menos de su crecimiento y desarrollo. Los hombres de hoy muchas veces se avergüenzan de tildar de soñadores a aquellos pensadores del pasado que con visión por encima de sus respectivas épocas atisbaron nuevas y superiores formas de convivencia y existencia humanas, que hoy forman parte de la cotidianidad y aparentemente han perdido su condición de trascendentales. Muchas veces no nos preocupa demasiado cómo nos verán nuestros sucesores, como si no pensáramos, viviéramos y actuáramos también para ellos y no para nosotros mismos que el enajenante individualismo fomenta.

La sociedad capitalista se ve obligada, por la fuerza de las amenazas que ponen en peligro su subsistencia, a utilizar la mayor cantidad posible de cosméticos humanistas, aun cuando presupongan utilizar la denominación de "socialistas". Y no cabe duda de que esa labor de embellecimiento -no puede quedar al nivel de la superficie, de un

modo u otro penetra hasta diversos niveles y propicia mejores posibilidades de humanización respecto a etapas anteriores de la civilización.

La creciente preocupación por los derechos humanos así lo demuestra aunque no es menos cierto que en ocasiones resulte peor el remedio que la enfermedad. Pero de seguro la lucha por el aseguramiento al menos de prerrogativas jurídicas y políticas de los ciudadanos constituye peldaños ascendentes de la humanidad.

Por otra parte el pujante desarrollo científico-técnico, a pesar de constituir hoy en día un poderoso medio de dominación de unos pueblos sobre otros, cuando la polaridad sociopolítica del mundo queda desplazada momentáneamente por la económica entre el Norte y el Sur, no deja de constituir una vía que posibilita un mayor dominio del hombre sobre los procesos productivos, sobre la naturaleza y sobre sí mismo. La ciencia desempeña cada vez más su poder desalienador y la técnica favorece que el hombre trabaje y viva en condiciones más humanas de existencia.

La toma de conciencia de los problemas globales y en particular de la insuficiencia alimentaria, el crecimiento demográfico y los peligros ecológicos que se revierten aún de modo insuficiente, pero al menos en medidas asumidas por funcionarios y mandatarios del orbe, posibilitan a su vez que el hombre pueda contribuir activamente a sentirse mejor como ser en su única casa que debe compartir humanamente no sólo con sus congéneres.

Las facilidades que hoy ofrece la transportación y la comunicación lejos de alienar al hombre como algunos sostienen por la saturación de la información, contribuye notablemente a que éste pueda tomar decisiones más acertadas y logre controlar mejor sus condiciones de existencia. Aunque por supuesto el uso y abuso de los medios masivos de comunicación, el consumo irracional de los más disímiles productos la pornografía en sus distintas modalidades, la drogadicción y el alcoholismo degradantes, el racismo y la xenofobia, el incremento de la violencia, el delito y la indisciplina social, en mayor o menor medida en distintos países, no dejan de generar diferentes formas viejas y nuevas de enajenación.

La desalienación humana ha logrado conquistas muy significativas durante la modernidad y las actuales generaciones tienen el deber de reconocerlas para sentirse más libres y actuar en correspondencia con esos grados de libertad, pero parece ser que definitivamente esta tarea ha sido traspasada a la postmodernidad.

El postmodernismo y los infortunios del socialismo y del marxismo.

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 56-64; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. P 127-133.

La historia de cualquier persona, incluyendo aquellas consideradas más exitosas, al igual que la de la sociedad humana puede reconstruirse, si se desea, como la sumatoria infinita de múltiples intentos fracasados. ¿Quién no es capaz de encontrar suficientes razones para argumentar que su vida desde su infancia ha tropezado con innumerables obstáculos que le han impedido la realización de múltiples aspiraciones? A los más pesimistas no les faltan motivos para fundamentar el "salvatorio" suicidio que le evitara enfrentar nuevos fracasos. El círculo de los que aún comparten el criterio leibniziano de que vivimos en el mejor de los mundos posibles se ha ido reduciendo considerablemente en los últimos tiempos.

La trayectoria universal del pensamiento atesora en su seno innumerables proyectos fracasados, utopías, etc., desde los primeros estadios del desarrollo de las ideas filosóficas, políticas, religiosas, éticas, jurídicas, etc. En la actualidad parecen requerir que en el desván ya atestado de la historia humana sean desempolvados esos viejos muebles, testigos de la eterna incapacidad para acomodar al hombre y mucho menos satisfacer sus más refinadas e insaciabiles exigencias estéticas.

En cualquier época histórica fue posible encontrar suficientes elementos para sostener la necesidad de renovar radicalmente los proyectos de reconstrucción social y siempre hubo - de la misma forma que siempre habrá-, filósofos, artistas, profetas, etc., que consagraron su labor intelectual a fundamentarla y vaticinarla. También en otros tiempos ha habido deconstructivistas, pero, afortunadamente, no han proliferado tanto como en la actualidad. De lo contrario, la historia habría hoy que rescribirla elaborando tal vez meta relatos más artificiosos que los ahora criticados como el cristianismo, la ilustración o el marxismo.

La historia de la filosofía le ha reconocido usualmente, al menos antes de la llegada de las últimas tormentas postmodernistas -que a diferencia de los usuales ciclones tropicales sorprenden ahora desde Occidente-, un lugar más prominente al utópico Platón, al racionalismo de Descartes o a la dialéctica de Hegel que al escéptico Pirrón, al pesimista Schopenhauer o al existencialista Kierkegaard. Sólo el nihilismo de Nietzsche ha constituido una brillante excepción, y cual augur de la postmodernidad, induce a trastocar también estos valores y a considerar entonces la historia del pensamiento humano como sucesión de abortos.

El postmodernismo ha obligado a poner todo entre paréntesis (Husserl), a cuestionarlo todo, de lo cual podría asumirse por simple inferencia lógica que se deba incluir al propio postmodernismo. A menos que también haya modificado sustancialmente el concepto de totalidad, como parece ser, y hasta el de la lógica misma.

Una particularidad de esta corriente consiste a su vez en su aparente ruptura total con el pasado y especialmente sus pretensiones snobistas, a lo que Marschall Berman llama la "mística del postmodernismo", según la cual no solo se cultiva la ignorancia en la historia y la cultura modernas, sino que "habla como si todos los sentimientos, la expresividad, el juego, la sexualidad y la comunidad humanos acabaran de ser inventados -por los postmodernistas- y fueran desconocidos, e incluso inconcebibles una semana antes"(1).

Nada tiene de extraño que esta corriente filosófica- si es que conveníamos denominarle así, no obstante reconocer la relativa validez del criterio postmodernista referido a la pérdida de fronteras entre los distintos saberes- , se

sume a los que siempre han puesto en la picota al marxismo, solo que esta vez junto con él, a la modernidad y hasta la propia historia humana. El hecho es plenamente comprensible, si se toma en consideración la articulación orgánica de esta trilogía.

Los que conciben la historia humana como un permanente proceso de reiteración de errores o de proyectos fracasados, debían aceptar sin reparos lo preconizado por las actitudes que se consideran modernas al rendirle culto, a veces indiscriminado, a la novedad y a la ruptura con lo tradicional.

Ese ha sido el contenido del concepto de lo moderno desde su primera utilización en el siglo V para distinguir la época cristiana de la antigüedad pagana (2), o a su vez cuando de nuevo se vuelve a utilizar para caracterizar a partir del siglo XIII a la lógica occamista superadora de la escolástica tradicional, así como durante la secularización que el espíritu burgués le impone a los nuevos tiempos al venerar una deidad diferente: la plusvalía; hasta la significación que adquiere en el plano científico o artístico, donde la "búsqueda incesante de lo nuevo"(3) ha sido lo común.

Aun cuando no siempre lo nuevo pueda ser identificado con lo superior o lo progresivo, lo cierto es que la conciencia habitual así lo concibe a pesar de que sobran contraejemplos. El propio postmodernismo ofrece motivos suficientes para ser cuestionado en su "novedad" respecto a muchos rasgos de la modernidad.

Sin embargo, la validez del perfeccionamiento alcanzado con la nueva cualidad, en caso de que realmente lo sea, no siempre se logra por simple constatación coetánea. La historia indica que es más frecuente tener que esperar al despliegue de otras tantas creaciones novedosas que permitan al hombre establecer las comparaciones necesarias y ejercer una valoración lo más omnilateral posible.

El marxismo desde que hizo su aparición como concepción dialéctico-materialista y humanista, portaba en sí una condición profundamente novedosa, especialmente por la praxis revolucionaria que preconizaba con fundamento filosófico desde una perspectiva ideológica también diferente de la formulada por tantas otras filosofías y en particular otros humanismos, que le habían antecedido.

Su originalidad no era cuestionada. Nadie anteriormente se había planteado en tales términos la reconstrucción filosófica de la historia y la propuesta de proyectos emancipatorios de tal envergadura. Pero la mayor tarea consistía entonces en demostrar realmente su posible superioridad a través del proyecto socialista que proponía.

El fracaso del "socialismo real" ha sido un elemento de falsación, indudablemente de muchas aseveraciones mesiánicas asumidas sin recato. Ahora bien, ¿habrá llegado ya el momento para el balance definitivo entre lo "nuevo" y lo "superior" con el cambio en Europa Oriental y la extinta URSS? ¿Se habrá asentado lo suficiente la polvareda producida por el derrumbe del muro de Berlín para entrever si quedó algo en pie de la teoría marxista de la historia o todo fue realmente demolido? (4)

El problema consiste en que algunos postmodernismos, también parecen disgustarse hasta con tales criterios axiológicos, sobre "lo superior" y "lo progresivo"(5). No resultan apetitosos al insatisfecho sujeto postmoderno, que en lugar de valorar, prefiere extinguirse bajo el padrinazgo nihilista.

Sin embargo, ante el auge contemporáneo del nihilismo nietzscheano podría ser de utilidad aquel ardid "escéptico" de Voltaire frente a los escépticos, cuando

utilizando sus propios argumentos puso en duda la existencia de estos últimos. Hoy, podríamos en nuestro lugar asumir de modo "nihilista" muchos de los soportes del propio nihilismo de la misma forma que Marcelo Dascal revierte las armas de Lyotard, Foucault, Derrida y Rorty (6) contra ellos mismos.

No es posible desencanto alguno que a su vez no haya sido precedido antes por algún encanto, lo cual presupone siempre al menos haber sembrado en el sujeto la permeabilidad suficiente para dejarse seducir por los atractivos encantadores, que en el nuevo caso pueden resultar producidos ahora por el propio desencanto. Paradójicamente estamos en presencia del encanto por el desencanto, aun cuando Lyotard sostenga que la condición postmoderna es extraña al desencanto (7). Debe destacarse que tal propensión hacia el desencanto en la filosofía del siglo XX, no es patrimonio de los postmodernistas, ya desde el anterior además de Nietzsche está muy presente en Weber, quien definía la modernidad como "desencanto del mundo"(8), y hay razones suficientes para estos "alentadores" juicios si se toma en cuenta la frustración con que concluyeron sus respectivos proyectos sociales.

Sobradas razones existen actualmente para añadir al desencanto postmodernista lo que algunos consideran la disolución de la "mitología de la izquierda"(9). Esto es, el conjunto de presupuestos que hasta el presente alimentaban sus proyectos emancipatorios

Si se consideran los anteriores coqueteos socialistas de algunos de los portavoces actuales del postmodernismo (10) se puede comprender mejor algunas razones del desencanto ante la modernidad tanto del "relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecno industrial"(11) como del "relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo"(12) en la sociedad que pretende superar a aquella, al identificarse el marxismo con lo que asumía ser su exclusivo representante ejecutivo: el socialismo real, como excremento último de la modernidad.

Una particularidad de los ataques al marxismo por parte de los ahora clásicos del postmodernismo, y sobre todo esto es más manifiesto cuando se trata de renegados de aquel como en el caso de Lyotard, consiste en sus indiscriminados juicios condenatorios. Se trata de golpe y porrazo de desarticular todo el andamiaje lo mismo de la teoría que de las distintas prácticas que en su nombre se han invocado.

Para Lyotard: "ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos"(13). Se hace necesario encontrar suficientes cabezas de turco para justificar los fracasos de la modernidad y de esa búsqueda no escapan ni siquiera los críticos de las causas reales de dicho fracaso entre los que sobresale Marx, quien por supuesto no es culpable de los crímenes que se hayan cometido a su cuenta.

Se ignora, como plantea Gabriel Vargas Lozano " que Marx es heredero de la ilustración, y en este sentido, moderno. Pero su modernidad es crítica y contiene atisbos de los fenómenos postmodernos. En su obra también se interrelaciona una serie de concepciones que son soslayadas, negadas o eliminadas por los modernos conservadores, como son las de una racionalidad práctica y emancipatoria."(14). No es casual que algunos consideren a Marx, junto Nietzsche y Freud entre los antecedentes más significativos de toda crítica actual a la modernidad.

El ejercicio audaz de la crítica y del discurso emancipatorio no constituyen elementos totalmente disociadores entre el lenguaje marxista y el postmodernista,

por el contrario en ambos de modo específico están contenidos, aun cuando el primero se encuentre referido esencialmente al plano socio económico (15) y el segundo en apariencia al aspecto predominantemente cultural.

Al partir del nietzscheano criterio de que todo humanismo ha sido estéril hasta el presente, el postmodernismo no solo se cuestiona al cristiano y al ilustrado o moderno, sino también al marxista. De ese modo Vattimo sitúa al marxismo en un lugar muy especial de esa crisis de toda la tradición humanista (16) y de la metafísica. Pero sus ataques no se reducen a él, sino en general a "las experiencias revolucionarias de nuestro siglo, con sus recaídas en lo práctico- inerte, el autoritarismo, etc. (Que) prepara lisa y llanamente la restauración de la metafísica-violencia, y no su superación"(17).

Su aspiración es la superación de la violencia, pero para ello se apoya en el nihilismo nietzscheano más radical y el antihumanismo heideggeriano que consagra la angustia, el terror, el Ser-para-la-muerte, el aburrimiento, etc. Como condiciones esenciales a la existencia humana.

¿Habría sabido Vattimo elegir adecuadamente los pilares de su pacifismo? ¿Puede asentarse realmente una filosofía de la no-violencia en Nietzsche, quien sostenía que "las cosas que nos rodean deberían ser más inseguras para ser mejores. Yo desearía que viviésemos más prudente y más guerreramente (...) Nuestros grandes remedios son las revoluciones y la guerra"(18). Y ha embriagado mucho menos a revolucionarios que a fascistas.

¿Cómo es posible - además de la pública temprana identificación de Heidegger con el régimen nazi- escapar de la justificación de la violencia y superar la metafísica una filosofía de la que Marcuse, - quien inicialmente le admiraba- cuando la conoció mucho mejor declaró: "Pero pronto noté que la "concreción" de Heidegger era en gran parte una expresión de la apariencia, una falsa concreción, que su filosofía era en realidad muy abstracta y se alejaba de la realidad, más bien eludía la realidad..." (19). Si se anda en busca de fundamentos contra la violencia y la metafísica que a juicio del pensador italiano confluyen en el marxismo, no es muy probable que puedan encontrarse fácilmente en ambos pensadores germanos. Indudablemente Vattimo parece emplear una estratagema y no ha utilizado todavía armas más contundentes, que debe aún reservar en su cruzada contra el humanismo y en particular contra sus expresiones específicas socialistas y marxistas.

Varios autores coinciden en considerar que el movimiento postmodernista, con independencia de los antecesores filosóficos literarios, que unos reducen a Nietzsche y Heidegger, otros amplían a Baudelaire, Simmel y Benjamín (20), el posestructuralismo francés, la escuela de Frankfurt, etc. arraiga en la literatura y el arte norteamericanos, especialmente en la arquitectura hasta que hizo su debut propiamente en la filosofía de los ochenta. Como puede apreciarse, todos los ingredientes de esa novedosa actitud filosófica fueron extraídos del rico arsenal de la cultura europea y sus epígonos norteamericanos. Pero además sus fuentes nutritivas en el plano teórico y las condicionantes sociales que favorecen la proliferación de estas ideas en ese mundo no pueden pasar por alto.

La recepción del postmodernismo en América Latina además de efectuarse por los tradicionales "métodos modernos", de los cuales al parecer no pudieron evadirse como: la traducción y edición de los libros de sus principales representantes, profesores invitados, eventos, etc., ha tenido a diferencia de anteriores corrientes filosóficas la particularidad postmoderna de contar con un extraordinario apoyo difusorio en los mass media.

Se trata de ideas emanadas en un contexto cultural de países capitalistas de alto nivel de desarrollo tecnológico, donde las contradicciones de tal aceleración en el plano social, no siempre encuentran traslúcida manifestación como la que puede apreciarse mejor en las estranguladas economías de países de menor desarrollo.

El despliegue de las arrolladoras fuerzas del capitalismo tardío con su seudobonanza de sociedad de consumo constituyó el caldo de cultivo en que se engendró esta nueva manera de ver "las cosas". La importancia que desde hacía ya algún tiempo se le venía otorgando a la manera de designarlas, comunicarlas, interpretarlas, codificarlas, etc. (Seasure, Freud, Gadamer, Foucault, etc.) fue muy bien acogida por esta actitud filosófica ante ese mundo, que tan aceleradamente se transformaba y reclamaba a los filósofos nuevamente su interpretación.

Y a pesar de sus críticas abiertas o veladas a las relaciones que ahora se establecían de manera diferente entre los hombres y las cosas, al punto que se podría llegar a pensar que esta ocurre entre las cosas mismas, y los hombres son simple mediadores, el resultado fue cierto acomodo de este tipo de pensamiento, dada su proclamada "debilidad", ante el nuevo estado de cosas.

1 M. Berman: Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Siglo XXI, México, 1989, p. 23.

2 "El término 'moderno' tiene una larga historia que ha sido investigada por Hans Robert Jauss. La palabra moderno en su forma latina 'modernus' se utiliza por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano. El término 'moderno' con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo". J. Habermas: "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal y otros: La posmodernidad, Kairos Colofón S.A... México, 1988, p. 19.

3 C. Altamirano: "Modernismo", en Diccionario de ciencias sociales y políticas, editado por Torcuato S. Di Tella y otros, Punto Sur, Buenos Aires, 1989.

4 Un intento por, al menos, entrever algunos de los pilares del marxismo más afectados por la reciente hecatombe de la URSS y Europa Oriental se encuentra en algunas tesis formuladas en el trabajo: "¿Derrumbe del socialismo o marxismo? Después de la polvareda, desde la atalaya latinoamericana".

5 "La idea general es trivial: podemos observar una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los dos últimos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad". J. F. Lyotard: La postmodernidad (explicada a los niños), Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 91.

6 M. Dascal: "Reflexiones acerca de la crisis de la modernidad", en Congreso Internacional, Extraordinario de Filosofía, Córdoba, 1987, t. HI, p. 1003.

7 J. F. Lyotard: La condición postmoderna, Ediciones Rei, México, 1990, p. 10.

8 "La postmodernidad es cierto desencanto con la modernidad que a su vez Weber definía como 'desencanto del mundo'". Luis M. Moreno Flores: "Modernidad y postmodernidad", en la Educación (Alternativas pedagógicas en América Latina), Ponencia al VI Congreso de Filosofía de México, Chihuahua, 1991.

9 Entre esos mitos Héctor Aguilar apunta la noción rectora de la revolución como futura inevitable y fin de la historia, la creencia de que el proletariado es el sujeto histórico destinado a hacer la revolución; la idea de que esa clase puede tener una vanguardia política orgánica que la representa, la guía, la moviliza, le da conciencia y la conduce a la Revolución; la visión instrumental del Estado y el dilema entre reforma y revolución. Héctor Aguilar: "Mitologías de costado izquierdo", en jornada semanal, México, 25 de octubre de 1987, no. 162, p. 1.

10 "Pero Lyotard recuerda lo suficiente del marxismo que aprendió en el grupo Socialismo o Barbarie como para no cerrar los ojos a las contradicciones sistemáticas y a la opresión social constitutiva del capitalismo de hoy". Alex Callinicos; "¿Postmodernidad, posestructuralismo postmarxismo?", en Modernidad y postmodernidad, Alianza Editorial.

11 J. F. Lyotard: La postmodernidad (explicada a los niños), Editorial Gedisa, Barcelona, 1990 p. 36.

12 Ibídem.

13 ídem, p. 91.

14 Gabriel Vargas Lozano: "El debate sobre la postmodernidad en la crisis actual", en Mas, Las Villas, Santa Clara, sep.-dic. 1990, no. 97, p. 18.

15 "Como lluvia brava, los pensadores que escrutan el tema arremeten contra la esencia del marxismo y su método de análisis, y sacan conclusiones a partir de que el marxismo clásico depende del nexo de lo económico y lo político, y, aducen en un rebote, que lo postmoderno tiene sus coordenadas en llevar el lenguaje a una nueva realidad política con preferencia a lo cultural". José Pomares Bory. La media verdad del postmodernismo europeo, Centro de Estudios Europeos, La Habana, 1990, p. 33.16 G. Vattimo: El fin de la modernidad, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 39.

16 G. Vattimo: El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona. 1990, p. 39.

17 Vattimo: "Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia", en Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, Córdoba, 1988,1.1. p. 418.

18 F. Nietzsche: Obras completas, Aguilar, Buenos Aires, 1957, t. XII, p. 81.

19 H. Marcuse, y F. Olafson: "Error o traición a la filosofía. Una conversación sobre Martin Heidegger", en Investigar, Bogotá, enero de 1990, no. 3, p. 60.

“La malograda modernidad latinoamericana”.

González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 65-76; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 134-143; *Exégesis*. San Juan de Puerto Rico. Año 7. # 20. 1994. p. 13-18.

Algunos "molinos de viento" que el postmodernismo combate junto a la modernidad, son las ideas de progreso y de sentido lineal de la historia, el poderío de la razón, de la ciencia, la técnica, la educación, la ilustración, el optimismo histórico respecto al perfeccionamiento y democratización del mundo, su secularización al dejar la religión en la esfera privada separada de la política, el reconocimiento del papel de las masas populares, etc., elementos todos que acompañan a cualquier proceso emancipatorio y desalienador del hombre.

El pensamiento ilustrado situó algunas de estas ideas, especialmente la de progreso y sentido de la historia en planos muy renovadores y distantes del tradicional teleologismo religioso, sin embargo es cierto que algunas interpretaciones posteriores como las de Hegel, el positivismo y hasta de algunos "marxismos" en ocasiones recurrieron a socorridos mesianismos laicos.

El concepto de progreso, de amplia e indiscriminada utilización por los discursos políticos, científicos, artísticos, morales, etc., de pronto se ha tornado sospechoso y hasta peligroso por su contaminante filo renovador que atenta contra el sosiego de los preconizadores del "eterno retorno".

Sus efectos nada apacibles se hicieron sentir en las almenas de la Bastilla, en los cañonazos del Aurora, en las revueltas juveniles del 68, además de inspirar a todo movimiento descolonizador y de liberación nacional del siempre, al menos hasta hoy, retrasado Tercer Mundo. Especialmente en el caso de ésta última área, las repercusiones de las mentalidades "modernas", de los países centrales ha sido más que marcada. No debe resultar nada extraño que ahora lo sean mucho más para los postmodernistas.

Ya han sido suficientes los experimentos con el progreso, lo mismo dentro del "orden", preconizado por el positivismo decimonónico, que trastocador del orden esgrimido por anarquistas, socialistas, marxistas, etc. En todo caso el resultado no ha sido del agrado para los postmodernistas, quienes proclaman orgullosamente poseer mayor "sensibilidad ante las diferencias" y "capacidad para soportar lo inconmensurable", como reclama Lyotard (1).

Resulta más seguro eliminar la validez de este incendiario concepto, al menos de su formulación teórica, ya que los múltiples intentos revolucionarios que le han invocado siempre testifican suficientemente su peligrosidad.

Sin embargo, la historia es testaruda y se resiste a prescindir, al menos en su proyección retrospectiva, del reconocimiento del progreso social, aun cuando la añoranza por tiempos heroicos de la antigüedad o la pre modernidad pueda empañar la mirada juiciosa sobre los momentos ascensionales de humanización de la humanidad.

Baudrillard considera que la tercera guerra mundial ya tuvo lugar con el derrumbe de los países socialistas. Tal vez sea esta una de las razones que le lleven a reconocer que "el progreso continúa pero la idea se ha perdido"(2). Del mismo

modo, a su juicio, sucede con la producción como fuente de riquezas que sigue objetivamente existiendo, pero tal idea tampoco es reconocida en la postmodernidad.

El criterio de que el derrumbe del socialismo real constituye un momento ascensional en la historia humana no puede lógicamente atribuírsele exclusivamente a los postmodernistas tan reacios a cualquier concesión a la idea de progreso, aunque no ocultan su simpatía por este "avance". En algunos sectores de la izquierda latinoamericana existe también el criterio no infundado de que lo acontecido, lejos de perjudicar, favorece los proyectos auténticamente socialistas que en las nuevas circunstancias no tendrán ya que seguir cargando el lastre de aquellos "modelos". "La caída del "socialismo real" lejos de supersticioso para la izquierda - sostiene José Luis Tejeda- es beneficioso. Eliminó un falso espejismo, acabó con una mala opción a la sociedad capitalista y, sobre todo, acabó con el discurso de la "guerra fría". Lo tornó inviable. "(3)

De tal modo América Latina podría desplegar su modernidad o su postmodernidad sin tener que estar atenta a lo que ocurre en otras latitudes.

Junto a la idea de progreso se han puesto en crisis otros conceptos colaterales para él tan significativos como el de democracia. Resulta algo paradójico que una filosofía que propugna el culto a la tolerancia, la diferencia, lo inconmensurable, el pasamiento del afuera, etc., se torne peligrosa para este pilar de la modernidad. Pero es un hecho que la preocupación es manifiesta hasta entre los que simpatizan con las propuestas postmodernistas.

Esto se aprecia en Gerard Raulet cuando sostiene que : "El paso hacia una era antidemocrática, totalitaria, o terrorista, podría muy bien hacerse sin conmociones violentas, sin revolución ni golpe de estado, solamente en virtud de una autodestrucción de la democracia, al expandirse la expresión individual acompañada de un desinterés creciente hacia alternativas políticas. La democracia morirá entonces de hipertrofia de su "obesidad" como diría Baudrillard" (4)

Tal desinterés es ya preocupante en varios países donde cada vez se incrementa el número de electores que no ejercen su derecho, con el consiguiente aumento de las cifras de abstencionismo. La indiferencia política de amplios sectores populares puede ser una muestra de cansancio de la modernidad ante su propia ineficiencia.

Ante tal manifestación de despreocupación por los asuntos sociales y la consecuente inmersión exclusiva en la individualidad o cuando más en la familia, que también no deja de estar amenazada, surgen especulativos intentos paliativos por hacer más llevadera la vida en los nuevos tiempos, como pretende Irvin Toffler en sus consejos de preparación ante la "nueva ola" que fatalmente se avecina.

Algunos de los que argumentan nuestra obligatoria entrada en la postmodernidad consideran que esta constituye un fenómeno tan universal- como aseguran Alan Arias y José M. Rodríguez-, que es una cuestión sin sentido plantearse si existe o no para América Latina. Además, para ellos a pesar de haber tenido un origen en un problema estético, ha devenido uno político. (5)

Indudablemente la connotación mayor del proyecto postmodernista ha sido en este último plano. De ahí la extraordinaria atención que le han otorgado los medios de comunicación masiva, sin que esto signifique que haya abandonado, ni mucho menos, su profunda raigambre estética.

Es un hecho cierto que el cuestionamiento de la entrada o no de América Latina en la postmodernidad constituye un asunto trivial. De un modo u otro todos somos un poco postmodernistas, gústenos o no, del mismo modo que somos un poco cristianos, marxistas, freudianos, etc.

Pero si los postmodernistas fuesen consecuentes en sus argumentos, - entre los que se destacan el rechazo a todo tipo de teleologismo en la historia y en especial a la esquematización de la concepción marxista de la sustitución de las formaciones económico- sociales en la historia, - tendrían que reconsiderar su nuevo teleologismo que ubica a la postmodernidad como obligado cauce en el que deben desembocar fatalmente todos los pueblos. Se debe ser prudente antes de lanzar piedras al vecino cuando se posee techo de vidrio.

La historia real de la humanidad muestra a los que tienen gafas adecuadas para percatarse de ello, que jamás ha habido una sustitución absoluta en las formas civilizatorias que haga desaparecer sin dejar ninguna huella a las inferiores o menos avanzadas. No solo ha sido común que en tanto algunos pueblos avanzan a ritmos más acelerados y alcanzan niveles superiores en todos los órdenes de la vida económica y cultural, otros simultáneamente mantienen distinto nivel. Pero aun en el seno de aquellos prevalecen rezagos de las anteriores que se enquistan y encuentran formas reproductivas muy apropiadas a los "nuevos tiempos".

América Latina no constituye una excepción, sino un elemento más que confirma esta regla(6). En la mayor parte de sus regiones coexisten desde las más antiguas formas comunitarias hasta las sofisticadas relaciones urbanas que siguen combinando formas precapitalistas de explotación con las más postmodernas. La existencia de tal mosaico no justifica que ya por eso seamos postmodernistas, pues de ser así hace ya mucho tiempo que lo fuéramos. El problema es comprender que de ningún modo renunciar a reconocer la condición pre moderna que prevalece aún en nuestra región, no significa admitir la instalación ya de estructuras postmodernistas. El problema más bien consiste en determinar cuáles son las formas dominantes, a fin de modificarlas.

En algunos países latinoamericanos más que en otros el debate acerca de la entrada o no en la postmodernidad se ha hecho más patente como en México o en Argentina, por sentirse ya a las puertas del primer mundo. En algunos de ellos se concibió la polémica sobre la modernidad como un seudoproblema, ya que su realización se consideraba incuestionable, aunque las izquierdas mantuvieron siempre una actitud crítica respecto a sus imperfecciones.

Algunos con razón han planteado que en nuestro caso se trata de una "modernidad descentrada", como sostiene Nicolás Casullo, ya que "estamos atravesados, conformados y empantanados en la crónica de las discursividades modernas, de sus pasados radiantes y de sus supuestos y discutidos crepúsculos actuales. Formamos parte plena desde lo periférico, desde lo "complementario", desde las dependencias, de los lenguajes de esa razón. Pero además en el caso argentino, viviendo también la crisis palpable de un país moderno constituido a lo largo de este siglo. Inmersos en una realidad de mutaciones, agotamientos y profundas reformulaciones de los mundos simbólicos, referenciales, donde se modifican memorias, formas de representaciones y significados de las cosas."(7) Esto significa que aun en el caso de los países que pudieran considerarse con mayores posibilidades de acceso a la postmodernidad, su paso pleno por la modernidad es problematizado, aunque admitido como un hecho indudable, dado los nexos de dependencia en todos los órdenes que también estos países experimentan.

Por tal motivo "la modernización- como plantea Tomás Maldonado- fue

entendida hasta ahora exclusivamente como intervención por parte de los centros hegemónicos, sobre las áreas periféricas dependientes, como colonización o integración del mundo subdesarrollado en el mercado capitalista internacional; como intento, en suma, de "occidentalización", "europeización", o "norteamericanización". (8) Ser modernos para muchos solo ha sido construir semejanzas, aun cuando estas sean superficiales, con el mundo nórdico.

En otros casos como Colombia se ha centrado más la discusión en el cumplimiento o no de los requisitos de la modernidad, ya que al parecer se piensa que la condición postmoderna deberá venir por añadidura.

Mientras que aquellos de nivel de desarrollo inferior, como los centroamericanos, reflejan tales debates como si se tratara de las usuales polémicas en que se enfrascan los distantes europeos, y sobre las cuales no es permisible a alguien medianamente culto mantenerse desinformado. Pero en este último caso no se aprecia como algo apremiante en relación la estrategia a asumir en estas tierras.

Evidentemente la intensidad de la recepción y promoción del debate de la modernidad está en dependencia del grado de desarrollo socioeconómico y cultural de los países en cuestión. De ahí que no sea posible establecer parámetros únicos para su consideración global en el ámbito latinoamericano. Sin embargo, la obligatoria diferenciación, no imposibilita arribar a conclusiones sobre el efecto general de la oleada postmodernista sobre la región en su conjunto.

En primer lugar existe consenso- permítasenos la dispensa de al menos utilizar este instrumento de análisis tan cuestionado por el postmodernismo-, de que la entrada del conjunto de los países latinoamericanos a la modernidad es un hecho innegable, aun cuando sea con retraso y a nuestro modo.

En correspondencia con ese criterio sostienen con razón en Colombia, Fabio Giraldo y Héctor López que: "La modernidad para muchos países de la periferia llegó un poco tarde y ha sido desfigurada y nublada una y otra vez, pero todos los avances, conquistas y retrocesos que estos pueblos han alcanzado desde hace un siglo y medio no pueden ser vistos al margen del ingreso a nuestra manera en la modernidad"(9).

Aunque cada día se hace más predominante el criterio de que de un modo u otro todos estamos entrando también a nuestra manera en la postmodernidad, no se debe ignorar a quienes sostienen todo lo contrario y se cuestionan incluso nuestra condición de modernos, por muchas razones, como pueden ser las específicamente nacionales, que hacen en Colombia sostener a José Luis Villaveces que: "Estamos llenos de artefactos modernos de consumo, desde neveras y televisores hasta discos láser y metralletas; sin embargo, nuestra cultura es fundamentalmente pre moderna o, mejor, para moderna: transcurre al lado de la modernidad e incluso se inspira en sus paradigmas pero no la incorpora al actuar cotidiano." (10)

Entre esas razones que no son exclusivas de ese país, sino que es común a los otros del área, se podrían destacar, conscientes de que no las abarcaríamos todas: la permanencia de formas primitivas de producción lo mismo en la agricultura que en otros sectores; las consecuentes formas de explotación del trabajo humano que se derivan de aquellas; las condiciones infrahumanas de subsistencia, salud, alimentación, educación, etc.; las insuficientes vías de transporte y comunicación; la inadecuada articulación entre el desarrollo científico y el tecnológico; las limitaciones en las modalidades participativas y de gestión de amplios sectores populares; los obstáculos existentes para el ejercicio pleno de la

democracia en todos los órdenes y no exclusivamente en el plano político; la existencia de condiciones que favorecen la supervivencia de las supersticiones y el oscurantismo; los frenos disímiles al desarrollo multilateral del arte, etc. Todos estos son factores objetivos que hacen posible el cuestionamiento de la condición moderna de los países latinoamericanos.

Sin embargo, sería muy unilateral un análisis que no tomara en consideración los notables avances que se han producido en los dos últimos siglos en el área en su proceso de inserción en la modernidad, que si puede ser cuestionada es porque existen al menos argumentos suficientes que justifican también su aceptación.

Entre ellas podrían anotarse algunas señaladas por Rubén Jaramillo Vélez cuando sostiene : "Aunque entre nosotros y por razones muy peculiares a nuestro desarrollo histórico, cultural e idiosincrático, *la experiencia plena de la modernidad se ha ido postergando recurrentemente*, (la cursiva es nuestra, P.G.) los procesos objetivos de la sociedad colombiana acaecidos durante los últimos lustros: la urbanización acelerada y la industrialización , con sus secuelas de secularización y crisis de los valores comunitarios tradicionales ;la formación de la sociedad de masas y del proletariado industrial; la irrupción de nuevas clases medias, más o menos desorientadas; el conflicto generacional, la aceleración del "tempo " de la vida cotidiana, la enajenación creciente a través de la "industria de la cultura"; la injerencia de los medios masivos de comunicación en la socialización y en la ontogenia de los ciudadanos, la sustitución de pautas de comportamientos y la imposición de "roles" que amenazan la " identidad" tradicional, todo ello ha puesto a la orden del día responder con urgencia a las interrogantes que plantean la ciencia y la técnica, las cuales, lejos de ser un ámbito neutral desde el punto de vista de la comprensión valorativa, pueden convertirse en elementos de una nueva ideología" (11).

El hecho innegable de que , en general, en los países latinoamericanos, no obstante los diferentes ritmos de desarrollo que han propiciado su más o menos acelerada incorporación a los ritmos de vida considerados modernos, se han ido produciendo estos y otros fenómenos propios de la vida moderna, no implica desconocer los marcados retrasos en dicho proceso, si se toma en consideración que tal proceso es referido a los últimos lustros, en tanto los países del primer mundo cuentan su arribo a la modernidad a través de parámetros mucho más amplios.

Este hecho no elimina el peligro de que cuando se considere estar arribando a la plena modernidad para poder comenzar a negarla y entrar al fin definitivamente en la postmodernidad, ya sea tarde, y esta se haya extinguido, dando lugar a una época, deseadamente, menos esquizofrénica.

Hoy en día en el lenguaje de la izquierda latinoamericana los conceptos relativos a la modernidad latinoamericana se han ido esclareciendo y constituyen incluso instrumentos insustituibles en el debate político frente a los discursos oficialistas que lo manejan con acepciones muy diferentes. En tal sentido el Foro de Sao Paulo, que coordina actualmente las ideas de distintos partidos y fuerzas de la izquierda latinoamericana, ha sabido oponerse a quienes identifican la modernización, simplemente con un desarrollo industrial que no tome en consideración la independencia nacional y el logro de la justicia social en la que se empeñan, como se expresa en su Declaración de Managua de diciembre de 1992.(12)

El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto (13) ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto

inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores.

Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos postmodernos. Lo cierto es que la historia de las civilizaciones no se produce de manera capsular ni en ciclos cerrados, como Spengler y Toynbee preconizaban.

Desde que se inician los intercambios culturales entre los pueblos de la antigüedad han existido diversos grados y ritmos de universalización cultural, pero siempre cuando lo específico ha trascendido incrementando los niveles de dominio de los hombres sobre sus condiciones de existencia, ha habido cultura universal y libertad.(14) Tales procesos se aceleraron con el ascenso histórico del capitalismo y han llegado a niveles de internacionalización de la vida contemporánea que resultan en ocasiones delirantes.

Pensar que la historia de la entrada de nuestra América a los tiempos modernos puede medirse temporalmente con el tiempo específico que reclama para todo sistema la teoría de la relatividad, puede resultar un ejercicio, más que fiscalista, pernicioso. Es imposible desarticular la modernidad europea del proceso expansivo y colonizador sobre estas y otras tierras del orbe, que simplemente participaron del show de la modernidad, pero desde la calle. Sin poder disfrutar de los deleites del buffet. Eso no significa de ningún modo que el acontecimiento no tuviera lugar, sólo sucedió que las invitaciones eran tan limitadas que incluso muchos inquilinos del centro, varios de los cuales son ahora víctimas de la xenofobia, tuvieron que compartir con sus vecinos periféricos la nostalgia.

América Latina, por otra parte, no puede seguir esperando que algún día el show se repita para disfrutarlo en toda su plenitud. Porque esa posibilidad no se ofrecerá jamás. Tampoco parece recomendable saltar de lleno hacia la postmodernidad, teniendo pendiente tantas deudas con la modernidad.

No obstante, para algunos como Sergio Zermeno, América Latina es ya postmoderna sin haber sido nunca moderna (15), pues para él lo moderno implica rumbo ascendente de la historia con raíces propias, desarrollo de la ciencia y la técnica con manos propias, conciencia de cambio histórico, idea de una clase hegemónica que ordena alrededor suyo al reto de la sociedad, un pensamiento que se erige en vanguardia y dicta pasos, etc. ¿puede decirse que estos elementos han estado absolutamente ausentes en el devenir histórico latinoamericano? y ¿puede a la vez considerarse que se han cumplido absolutamente en todos los casos en los países que asumen haber emprendido por sí mismos la modernidad? Indudablemente que una vez más la metafísica de los absolutos resulta débil.

A su juicio el hecho de que América Latina haya estado fragmentada, desunida, plural, etc. no le ha permitido su entrada a la modernidad. ¿Qué argumentos justificarían entonces la modernidad de un continente que ha provocado no sólo dos guerras mundiales sino incontables guerras "regionales" y conflictos de todo tipo que siguen sorprendiendo a los eternos admiradores de aquella civilización? La historia de los pueblos debe ser asumida tal como es, con sus empujes y desgarramientos, y no como debería ser.

Mientras sigamos aplicando los "esquemas" modernos o postmodernos a la historias latinoamericanas y no seamos capaces de elaborar concepciones y teorías socio-políticas, pero más que eso, actitudes emancipatorias que contribuyan a un desarrollo independiente y al rescate de nuestra identidad cultural, amenazada por la modernidad (16), no estaremos discurriendo a "nuestro" modo en modernidad y en la postmodernidad.

Del mismo modo que nadie puede encontrar consuelo existencial a su realización como individuo en los fracasos de sus semejantes, y así construirse una filosofía de los sobrevivientes, los pueblos no pueden alimentar sus avances en los retrocesos del vecino, a menos de que no tomen conciencia de encontrarse siempre en el mismo lugar.

Si se sigue buscando en el fracaso de otros justifican a las inferiores insuficiencias de nuestro desarrollo en todos los órdenes, puede llegar el momento en que aparezcan elementos razonables no ya para plantearse el posible fin de la historia, o para cuestionarse la entrada a la modernidad o a la postmodernidad sino para dudar haber entrado a la historia misma.

Pero América Latina parece que ya está acostumbrada a los fracasos. Fracasaron proyectos independentistas, liberales, positivistas, indigenistas, etc. así que no tiene mucho de extraño que se considere también que fracasó la modernidad, y hasta la historia misma y con ellas una de las teorías fundamentales que la apuntalaban: el marxismo. No se resuelve el problema tampoco creando una "modernidad compensatoria" como pretende Octavio Paz al sugerir que el prestigio alcanzado en la literatura latinoamericana, puede sustituir los fracasos acumulados en otros órdenes de la vida socioeconómica y política de los pueblos latinoamericanos. Con ilusiones se pueden alimentar sueños y amores privados, pero no proyectos históricos de pueblos enteros.

Cuando llegue el momento del balance post-postmodernista y se enumeren sus logros y fracasos reales, se podrá determinar que junto a sus innovaciones artísticas, especialmente arquitectónicas, a sus revolucionarias ideas sobre la cultura contemporánea, los efectos de los avances tecnológicos, los medios de comunicación, etc., entre otras cosas fracasaron esencialmente: cierta interpretación economicista, dogmática y mesiánica de la obra de Marx; la visión idílica, hiperracionalista, igualitarista y humanista abstracta de la modernidad; y la concepción teleológica de la historia, que fueron compartidas episódicamente por amplios sectores, dando pruebas una vez más de que la veracidad de una idea no está en dependencia del número de personas que la comparten.

El resultado final sugerirá no sólo la necesaria revalidación de otras interpretaciones del marxismo, de la modernidad, de la historia, que cuentan ya con la anuencia de ciertos postmodernismos, que a su vez también por derecho propio reclamarán ser revalidados. ¿Habrà llegado ya ese momento?

Referencias bibliográficas:

1. Lyotard, J.F. La condición posmoderna Edic. cit. p.11.
2. Baudrillard, J. "La utopía en la autopista". La prensa. Bogotá. 1 de febrero de 1990.p. 17.
3. Tejeda, José Luis. "Las sendas de la modernidad mexicana" en Memorias. México. # 50. Enero de 1993. p. 15.
4. Raulet, Gerard. "Posmodernismo y democracia" en Estudios. Instituto Tecnológico de México. # 15. 1988. p.9.
5. Arias, Alan y José M. Rodríguez. "Tiempos y modos postmodernos" La jornada semanal. México # 199. 10 de julio de 1988. p.14.
6. Véase Ribeiro, Darcy. América Latina y la Civilización Casa de Las Américas. La

Habana. 1991 y del mismo autor El proceso civilizatorio Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1992.

7. Casullo, Nicolás. "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis" en Casullo, N. Compilador. El debate modernidad posmodernidad. Punto Sur. Buenos Aires. 1989. p.62-63.

(8) Maldonado, Tomás. "El movimiento moderno y la cuestión "post"". En Casullo, N. obra .cit. p. 263.

(9) Giraldo Isaza, Fabio y Héctor Fernández López. "La metamorfosis de la modernidad". En Colombia. El despertar de la modernidad. Foro Nacional por Colombia. Bogotá. 1991. p. 262.

(10) Villaveces Cardoso, José Luis. "Modernidad y ciencia" en Colombia en despertar de la modernidad. Foro Nacional por Colombia. 1990. p.326.

11. Jaramillo Vélez, Rubén "Presentación a: Cientificismo, modernidad, educación" Argumentos Bogotá. # 24-25:26-27. Bogotá. 1990. p.9

12. En esa declaración se plantea que el Foro de Sao Paulo "Representa el rechazo de la gran mayoría de los latinoamericanos a la pretensión de identificar democracia con capitalismo, modernización con sumisión y renuncia al desarrollo autónomo con justicia social" . "Declaración de Managua". Memorias # 49. México. Diciembre de 1992. p. 57.

13. "En suma, el proyecto de modernidad todavía no se ha completado, y la recepción del arte es sólo uno de al menos tres de sus aspectos. El proyecto apunta a una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que se empobrecería a través del mero tradicionalismo" .Habermas, J. "La modernidad, un proyecto incompleto" en Foster, H. y otros .p.34.

14. Véase Perelguin, N. Y Guadarrama, P Lo universal y lo específico en la cultura. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá 1988; Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1989.

15. Zermeño, S."La postmodernidad una visión desde América Latina" .Revista Mexicana de Sociología México. 1988. # 3. p.62.

16."La modernidad, tal como la conocemos y vivimos hoy en día , constituye el enemigo principal de todo empeño centrado en mantener una comunidad cultural coherente..." Petras, James. "Modernidad versus comunidad" en Interrogantes de la modernidad Ediciones Tempo. La Habana. 1992. p.21.

El naufragio postmodernista de la historia.

González.

Pablo Guadarrama

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 77-84; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p 144-150.

El mito del fin de la historia renovado por Fukuyama, además de tener sus raíces en el teleologismo de Hegel, tuvo adeptos tal vez más nefastos, por su efecto práctico, en los tergiversadores de las ideas de Marx en relación con el futuro comunista de la humanidad y muy en especial con la visión que de esa sociedad se ofrecía en la mayor parte de los manuales de marxismo-leninismo que proliferaron desde los años treinta en la extinta URSS y luego se convirtieron en lectura común de la mayor parte de la izquierda en el mundo.

Marx, en verdad, no veía el comunismo como el final de la historia como pretende Fukuyama sino por el contrario, al concebir la sociedad burguesa como la terminación de "la prehistoria humana"(1) veía en el comunismo el verdadero inicio de la historia humana.

"Para nosotros - apuntaba junto a Engels, y es importante que esto se subraye porque existe la tendencia a presentar a este último como el dogmático por excelencia- , el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente."(2).

No debe olvidarse que Marx y Engels fueron en definitiva generadores de una ideología y, como todas, antes de que puedan ser desechadas, estas tienen que someterse al fiero tribunal de la historia misma, y mucho más si es que aspiran como el postmodernismo de algún modo a ponerle fin.

Toda ideología aspira, por naturaleza propia, a constituirse en fundamento último de todo el desarrollo social. Y la única forma de validarse es a través de su concreción histórica, a pesar de los altibajos que esta pueda depararle , que no permiten su enjuiciamiento con los parámetros usuales con que se miden las edades de los individuos que las enjuician.

El propio Fukuyama se vio obligado a reconocer que "la victoria del liberalismo se ha producido principalmente en el mundo de las ideas o de la conciencia y todavía está por concluirse en el mundo real o material" (3). Lo cierto es que tal "victoria" hoy en día solo puede constatarse a partir de la perspectiva de los sectores más favorecidos en los países capitalistas desarrollados, que si bien no constituyen una reducida élite, tampoco pueden considerarse mayoritarios.

También Fukuyama con honestidad impecable plantea que a pesar de su perspectiva historicidad : " la gran mayoría del Tercer Mundo continuará atascada en la historia y será una fuente de conflictos durante muchos años más"(4). Pero como en definitiva su mayor interés se centra en los países del primer mundo que el llama "estados grandes", -aunque por supuesto no considera para nada a Brasil en su clasificación-, si termina la historia en estos los demás deben asumir, por obligado mimetismo, que ha terminado no solo la historia, sino también la modernidad, las ideologías, etc.

Todo ha terminado, por lo tanto no hay nada que hacer que no sea vivir del recuerdo, con la única diferencia que la periferia no cuenta con las suficientes "reservas" para sobrevivir a este naufragio preconizado y, en última instancia, producido por los países centrales dada su depredatoria acción colonial, neocolonial y privilegiado dominio tecnológico, que imposibilita la independencia real de la mayor parte de los países del Tercer

mundo aun cuando se trate de países soberanos en el plano aparentemente

político , pero encadenados en lo económico al mundo desarrollado.

Con una perspectiva de los "estados chicos", acertadamente Raúl Vidales considera "que con el dinero ocurre al revés que con las personas: cuanto más libre, peor. El neoliberalismo económico, que el norte impone al sur como fin de la historia (el subrayado es del autor), como sistema único y último, consagra la opresión bajo la bandera de la libertad. En el mercado libre es natural la victoria del fuerte y legítima la aniquilación del débil". (5)

Hasta algunos mandatarios latinoamericanos han llegado a reconocer de algún modo la falacia del neoliberalismo al plantear la flagrante contradicción entre la prédica y la acción mercantil dado el tratamiento proteccionista y las barreras arancelarias que cada día en mayor medida imponen a nuestros productos los países "poshistóricos" a los "prehistóricos".

Aun cuando llegara a extinguirse la historia, estos últimos tendrán siempre que mirar atrás y aprender de sus enseñanzas, para no esperar inútilmente que los perales les ofrezcan olmos.

En el discurso del propio Fukuyama, como de otros que preconizan el pretendido fin de la historia, se destila de algún modo el temor a que la trascendencia de los actuales conflictos sociales que conmueven el mundo, producidos , en definitiva, por el injusto orden económico internacional, causa esta que evaden reconocer, aunque coqueteen con sus efectos, obligue no a dar muerte a la historia, sino a darle otro tipo de vida.

En ese sentido Alejandro Serrano Caldera sugiere que "pequeños detalles como el hambre y el subdesarrollo de millones de personas de los pueblos del Tercer Mundo , como la profundización de la brecha entre el Norte y el Sur, de la interdependencia entre desarrollo y subdesarrollo, explotadores y explotados, son capaces de desestabilizar un sistema y volver a reiniciar la historia."(6) Ese es el mayor peligro que acecha a quienes se saben no encontrarse a salvo ante cualquier naufragio de la historia, por muy sofisticados medios de salvamento con que cuenten. Porque los problemas del mundo contemporáneo , dada la internacionalización creciente de la vida en todos los órdenes adquieren tendencialmente una magnitud global y permitirá cada vez menos, que la salvación de unos pueda producirse indiferentemente ante el holocausto de la mayor parte de los representantes coetáneos de la humanidad.

Los generadores de la mítica (más que utópica) idea , invocada en nombre del marxismo, de una imaginada sociedad comunista sin contradicciones, embargada por el aburrimiento, donde todos los problemas estarían resueltos contribuyeron a su modo , aunque tal vez sin quererlo, a que proliferase el criterio , - al menos entre algunas izquierdas, y lo que es peor aún que se divulgara en amplios sectores populares cautivados por la idea de una sociedad superior - , de que la historia algún día llegaría a su fin.

La idea de Marx, referida a que en verdad lo que terminaría sería la prehistoria con la eliminación de las formas inhumanas de existencia no fue tomada en consideración siempre lo suficiente. Tal parecía que con la eliminación de la propiedad privada, la extinción del Estado, la igualdad social plena, etc., la historia se detendría pues no habría nada mejor a lo que aspirar y por lo cual luchar.

El debate con los postmodernistas ha permitido a una parte de la intelectualidad de izquierda replantearse el problema tal vez con una perspectiva algo diferente de lo que era común apenas una década atrás. Si se hizo necesario enfrentarse a los criterios de que la historia termina, ha habido que buscar argumentos suficientes

también para justificar la continuación de la lucha por condiciones de vida distintas de las del hombre contemporáneo. Aun no se sabe el contraproducente efecto que pudo haber tenido la expectativa, no tan deseada por la población soviética cuando a inicios de los sesenta se les auguraba ya que estaban a las puertas de la sociedad comunista.

Si el realismo y la adecuada concepción del devenir de la historia hubiese sido lo predominante en las concepciones y en la práctica de la mayor parte de los partidos comunistas del mundo, quizás hoy el balance de la labor de quienes han luchado tanto por modificar lo que hasta el presente se entiende como historia humana sería distinto.

"Entonces, si la historia no tiene un fin,-plantea Jesús Ibáñez extrayendo conclusiones optimistas de este debate con el postmodernismo -la historia sigue. Si la liberación no se realiza nunca totalmente, el proceso de la revolución sigue, y cada vez nos podemos acercar más a ella. Por esto creo, que todas estas ideas que los postmodernos han lanzado sobre el terreno, nos permiten recuperar el proyecto revolucionario, con mucha más firmeza de lo que pensábamos cuando partíamos de una perspectiva puramente mitologizada"(7).

Evidentemente el postmodernismo no ofrece soluciones al problema de si la historia posee o no sentido, finalidad. El simple hecho de no aceptar que una mirada retrospectiva del devenir humano evidencia que aun cuando la historia no tuviese por sí misma sentido, los hombres se lo impregnarían. No solo por la sencilla razón de que son los hombres en definitiva, independientemente de que actúen como individuos, miembros de un grupo o clase social, partidos, etc.-, los únicos encargados de ejecutarla y con el objetivo de hacerlo lo mejor posible aprenden de sus errores y tratan por todos los medios de reorientar sus rumbos de acuerdo con intereses y expectativas.

Resulta difícil aceptar la idea de que durante las etapas anteriores del desarrollo de las civilizaciones no se aprecian transformaciones significativas en las condiciones de vida del ser humano que han sido el producto del eterno afán de perfección que siempre acompaña al hombre. Del mismo modo que no puede ser de fácil consenso el criterio de que el caos, la fragmentación, la deconstrucción, la esquizofrenia, y la agonía finalmente de la historia han sido lo predominante hasta el presente.

El hecho innegable de que en plena cúspide de la modernidad se produzcan guerras programadas por computadoras y aprobadas por quienes pretenden asumir el exclusivo protagonismo de la historia no debe constituir elemento único para pensar que siempre la historia se repite, bien sea como tragedia o como comedia, pero que lo mismo da, pues no hay nada nuevo, superior, ni mucho menos progresivo en su "fatal" trayecto.

El postmodernismo más bien plantea el fin o muerte de la historia pensado con ello inculcar la visión pesimista que trata de frenar cualquier impulso emprendedor en aquellos que se lamentan de que la historia vaya a terminar tan pronto cuando apenas han disfrutado de ella. Al cuestionárselo ha replanteado una vieja disputa en la que las infundadas respuestas de la tradicional filosofía de la historia, así como las simplificaciones teleologizantes de la concepción marxiana de la historia, cargan con parte de la responsabilidad.

Este replanteamiento ha obligado a la intelectualidad de izquierda a reflexiones como esa última, que lejos de hacer concesiones a la idea del naufragio de la historia encuentran ahora mejores razones para izar las velas, buscar de nuevo el

rumbo de los vientos y remar también lo suficiente, cuando sea necesario.

Este constituye una prueba más de que en el pensamiento filosófico universal no es posible desechar prejuiciadamente concepciones que alcanzan justificado arraigo, como el postmodernismo, no por un número determinado de ideas que puedan resultar cautivadoras para unos, infundadas o hasta reaccionarias para otros, sino por las razones que han explicado su arraigo más allá de sus fronteras de gestación.

Sólo tras un conocimiento pormenorizado, que únicamente puede efectuarse cabalgando en la racionalidad, es posible reconocer el terreno de combate y justipreciar las ventajosas zonas de ataque elegidas por el contrincante, que deben ser a la larga conquistadas.

Durante algún tiempo muchas ideas del postmodernismo al respecto fueron sencillamente ignoradas por la intelectualidad de izquierda por considerarlas tal vez intrascendentes o simplemente como una de las acostumbradas formas de la ideología burguesa. Resulta sintomático que en la mayor parte de la literatura filosófica de los antiguos países socialistas hasta momentos antes del derrumbe no tuviera un lugar especial de análisis. Un ejemplo elocuente se encuentra en la valiosa obra Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert publicada en la República Democrática Alemana en 1988 donde se ignorara esta importante corriente del pensamiento contemporáneo.

En otras ocasiones parece que las tesis habermasianas sobre el carácter conservador del postmodernismo reforzaron " los estereotipos de la izquierda en lugar de fisuralos"(8) sostiene Andreas Huyssen, dando lugar a algunos análisis muy simplificadores del fenómeno en cuestión al ser reducido su significación básicamente al plano ideológico, sin percatarse oportunamente de los signos vitales que mostraba y los reales problemas de las culturas contemporáneas que ponían a flote.

Una forma muy sencilla de resolver el problema de cómo clasificar a los postmodernistas desde una presunta postura marxista-leninista consistía, por ejemplo, en ponerle la etiqueta de " una nueva forma de tecnocracia que aparece en oposición a la tecnología anterior, gracias al cambio de los medios y de la esfera de la técnica a la forma. El posmodernismo es un intento de dominar a las masas, fascinándolas con una estética manejada funcionalmente..."(9) La descalificación o la reducción a ser considerada como una nueva forma de plantear algo ya sabido, llevó a que muchos estudios emprendidos desde una pretendida postura marxista-leninista se caracterizaran por describir las caricaturas en lugar de los sujetos reales. Esto dio lugar, dada la falta de constatación en muchas ocasiones de las fuentes originales del pensamiento que se criticaba y sobre todo de otros juicios controvertidos o defensores de la postura en cuestión que era objeto de crítica, a una total manejo tergiversado de la corriente filosófica estudiada, como en este caso, entre otros, sucedió con el postmodernismo.

A los ideólogos del postmodernismo les interesa poner fin a la historia, en verdad, en su doble significación como sentido o finalidad en su devenir, pero también y más que todo como realización emancipadora de cualquier tipo de proyecto, que altere las actuales condiciones de dominio.

"El pensamiento postmoderno -plantea Josep Picó- se presenta así como un intento de vislumbrar el futuro desde un mundo en el que ya ha ocurrido todo y ninguna utopía o razón queda por venir. La fuerza y plenitud de las cosas está en el presente, que se convierte en fugaz apariencia para el individuo y eterna

representación para una humanidad en la que lo siempre nuevo se convierte indefinidamente en siempre lo mismo." (10)

Es natural que quienes han tomado siempre la mejor parte del pastel de la historia prefieran que se mantengan eternamente los mismos criterios de distribución y no cambie nada. Las funciones protagónicas y los beneficios que de ello se puede derivar no constituyen objetos fáciles de negociación.

Resulta siempre conveniente buscar los más sofisticados argumentos para justificar que en este mundo todas las cosas están en su justo lugar. Y si hasta ahora no lo estaban sólo esperaban hasta ahora cuando los jueces postmodernistas les pueden conferir sus respectivos fallos santificador del eterno retorno.

Si algo interesante pudiera aconsejarnos el postmodernismo con sus renuncias a cualquier tipo de discurso racional o emancipatorio, es que aprendamos también a emanciparnos de sus anti-fundamentos más endeble como ese del fin de la historia.

James Petras considera que vivimos en la época de autoexilio de los intelectuales y Habermas afirma que los "filósofos contemporáneos celebran su propia despedida. Los unos se llaman pos analíticos, los otros posestructuralistas o postmarxistas"(11) nada debe extrañarnos ya que vaya siendo hora de hacer balance y prepararnos para la entrada en la época de los post-postmodernismos.

Referencias bibliográficas:

(1) Marx, C. Contribución a la crítica de la economía política. Editorial Política, La Habana. 1966.p.13

(2) Marx, C. y Engels. F. La ideología alemana. Editora Revolucionaria. La Habana, 1966. p.36.

(3) Fukuyama, Francis. ¿El final de la historia? Folleto mimeografiado. Universidad de la Habana. p.2.

(4) Idem p. 24.

(5) Vidales. Raúl. "Fin de la historia. ¿ Fin de las utopías? Ponencia presentada al Simposio Internacional 500 Años un pensamiento sin fronteras. Universidad Autónoma del estado de México. Octubre de 1992. p.7.

(6) Serrano Caldera, A. El fin de la historia: reaparición del mito. Editorial 13 de marzo. Universidad de La Habana. 1991. p.23.

(7) Ibanez, Jesús. " Conceptos y usos de la modernidad" en Arenillas, Teresa y otros Encuentros sobre modernidad y posmodernidad. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid. 1988.p.95.

(8). Huysen, Andreas, "Guía del posmodernismo". Casullo, N. obra cit. p. 290.

(9) Friemert., Chup. "Notas críticas sobre el posmodernismo." Temas. La Habana. # 14, 1987. p. 152-153.

(10) Picó, Josep. Modernidad y postmodernidad. Alianza Editorial. México. 1990. p.48.

(11) Habermas, J. Pensamiento postmetafísico, Taurus. Madrid. 1990. p. 13.

El fin de la historia: un mito que se esfuma.

González.

Pablo

Guadarrama

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 85-95; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 151-160.

Las ideas respecto a este controvertido tema fueron elaboradas con motivo un comentario para la presentación en el Centro Ecuménico "Antonio Valdivieso", Managua, en junio de 1992 del libro de Alejandro Serrano Caldera: El fin de la historia: reaparición del mito(1).

Para quienes conocen la labor filosófica de este destacado intelectual orgánico centroamericano no le sorprenden muchas de sus consideraciones críticas en relación con quienes desean acabar con la historia, cuando esta apenas comienza a atisbarse en el horizonte de la humanidad.

Sus reflexiones nacieron en el vórtice de esa América, que no es la nuestra, como dejara entrever Martí. Pero fueron escritas en el logos universal y puestas en función de los pueblos de "nuestra América" y de los que les acompañan por este sendero del abismal mundo de desigualdades.

Las lanzas de sus agudas críticas están dirigidas ante todo contra aquellos que como Francis Fukuyama, desean poner fin a la historia y sobre todo a la historia de la lucha de liberación de los pueblos oprimidos, para imponer la uniformidad universal que exige la unipolaridad del imperio de turno.

Aun la mayor parte de la población del Tercer Mundo no puede participar de los beneficios de la modernidad y ya las élites dominadoras se sienten repugnadas de

sus logros e insuficiencias y propugnan la entrada en una postmodernidad que inútilmente correrían nuestros pueblos tras ellas, pues como nube en el horizonte se mantendrá elevada sobre nuestros impotentes pies descalzos hasta esfumarse.

Ante la sempiterna pregunta sobre el sentido de la historia, Serrano prefiere renunciar a toda especulación futurista y más bien atenerse a su reconstrucción a partir de la historia vivida, pero sin renunciar a La utopía posible(2). Su oposición a cualquier tipo de teleologismo, ya sea el de ínfulas neoliberales o el de las deformaciones del marxianismo se justifica si nos atenemos a lo que nos enseña la historia.

Sin embargo, puede ser que para algún tipo de marxismo la universalidad se alcance con la revolución socialista, pero de seguro esta idea no tiene apoyo, en quien encontró tantos Prometeos en el mundo grecolatino y tantos titanes en el Renacimiento y en el inicio del mundo moderno.

Si algún sentido parece haber encontrado Marx a la historia a partir de su mirada retrospectiva, que Hegel le había enseñado a utilizar como método reconstructivo de análisis no para quedarse en él, fue el permanente proceso de humanización de la humanidad en el que el hombre no sea percibido simplemente como resultado sino más bien como proyecto. Por ese motivo anheló más la historia genuina, con el inicio de la superación de las formas degradantes de enajenación prevalecientes aun en esta prehistoria. Pero no para vaticinar un utópico comunismo, como país de jauja, sino como movimiento crítico superador de los "órdenes" de injusticia social hasta ahora existentes, lo cual no quiere decir la superación definitiva de toda forma de alienación.

La historia tendrá siempre ante sí el desafío de nuevas formas de enajenación que el desarrollo científico técnico contemporáneo y los problemas ecológicos, entre otros plantean, y que Marx no podía siquiera imaginar.

Por otro lado, del mismo modo que no podemos echar sobre los hombros de Robespierre los excesos del jacobinismo, tampoco ni Marx, ni Lenin deben cargar con los errores del "socialismo real". Todos fueron hombres de sus respectivos tiempos y circunstancias históricas, imbuidos del más profundo humanismo y en ambos casos con propuestas transitorias para iniciar el camino de una sociedad más justa que la conocida hasta entonces.

Coincidencias, más que diferencias, nos hacen asentir con las ideas de Serrano respecto al dialéctico devenir de la historia en el que la necesidad y la libertad se articulan y distancian de cualquier voluntarismo o teleologismo. Del mismo modo que con sus consideraciones sobre la utopía concreta, diría Bloch, a la que el hombre jamás podrá renunciar, a menos de poner en peligro su propia condición de estar eternamente insatisfecho con sus creaciones siempre imperfectas.

! Aprendamos de la historia! Parecen desprenderse de sus reflexiones para oponerse a los que quieren ponerle fin a algo que en verdad aun no ha nacido: una sociedad en la cual como pensara Martí, el culto a la dignidad plena del hombre sea su primera ley.

En la época contemporánea cuando se constata que la época de los cíclicos imperios filosóficos, que apuntaba Ferrater Mora, ya desaparecen, una nueva bandeja de postres filosóficos se sirve como para poner fin a la cena de la historia: los nihilismos postmodernistas, que se ofrecen a criterio de Vattimo como único chance del pensamiento contemporáneo. (3)

No cabe dudas de que el mundo contemporáneo ha planteado nuevos desafíos

y se están produciendo fenómenos muy diferentes de los que tuvieron lugar en época de generaciones filosóficas anteriores. Nadie puede negar que la acción comunicativa habermasiana no podía elaborarse antes que la electrónica, informática y la transportación dieran los pasos que han dado en los últimos tiempos(4). Pero llegar a pensar que los valores que ha ido constuyendo en común acuerdo la humanidad durante milenios, pueden ser desvirtuados de un plumazo como metarrelatos según la pretensión de Lyotard, puede conducir a catástrofes axiológicas que sólo benefician a los países poderosos.

La utopía abstracta de Daniel Bell sobre el fin de las ideologías se desvanece con esta oleada del neocapitalismo y las pretensiones unipolarizantes y uniformadoras que Serrano denuncia.

Al mismo tiempo él aprecia con agrado la "refrescante corriente democratizadora" que recorre el mundo, pero muy consciente de que esta no puede quedarse en los estrechos marcos de la democracia representativa, sino que debe trascender a la participativa y al sistema de las relaciones internacionales(5), a lo que debe añadirse la imprescindible función fiscalizadora que todo pueblo debe tener derecho a ejercer sin obstáculos.

Serrano al tratar de puntualizar los tres elementos que a su juicio son dominantes en nuestro tiempo con razón apunta: "1) la crisis económica, política y moral de los países del Este y, concretamente, el proceso de su reestructuración a partir de la Perestroika y el Glasnost; 2) La expansión del capitalismo como sistema dominante, mediante la concentración de capital, ciencias, técnica y tecnología y su consecuente expansión al resto del mundo, lo que acentúa cualitativamente los tradicionales mecanismos de dominación-dependencia; 3) La profundización de la brecha económica y tecnológica entre los países desarrollados y los países del Tercer Mundo."(6)

Sin embargo pasa por alto la no desaparecida crisis del capitalismo, la cual no puede circunscribirse a los efectos que ejerce sobre los países del Tercer Mundo sino también en su propio ámbito.

También dentro de los propios Estados Unidos y de Europa Occidental hay un Tercer Mundo que aflora últimamente en mayor medida con las cruzadas xenofóbicas y neonazis, con las alarmantes cifras de los niveles de salud y otros servicios sociales, en ocasiones peores que las que se observan en países de África o América Latina.

A juicio de James Petras : "La modernidad en forma de capitalismo incontrolado en principio engaña al pobre con la tentación del consumo sin tasa y de inmediatas e interminables gratificaciones por medio de imágenes gráficas electrónicas. La realidad es completamente diferente. A medida que la modernidad va haciéndose con el poder destruye los sueños del pobre con una serie de continuados ataques a su vida cotidiana. En el trabajo, impotencia ante la autoridad gestora; en el mercado, mengua en el consumo; en las calles, inseguridad. La modernidad es una comprensible fantasía de los yuppies: poder sin responsabilidad, enriquecimiento sin mala conciencia, autocomplacencia frente a los escombros sociales de la marginalidad"(7)

El hecho de que el país más endeudado del mundo tenga que venderse como policía internacional para apagar fuegos que amenazan las reservas de los automóviles de los nietos, muestra a veces hasta donde llega la crisis económica del que debiera ser el país más rico del mundo y ahora se abochorna ante la oleada compradora japonesa.

Tal vez habría que esperar un poco más a que la polvareda levantada por el derrumbe del muro de Berlín se asiente en el horizonte y se pueda apreciar con mayor nitidez los éxitos del "capitalismo real" en la Europa Oriental y la extinta URSS(8).

Con acierto Serrano observa que estamos en presencia, actualmente de una crisis del racionalismo,(9) pero esta no es puro producto de un fallido ejercicio del pensamiento, sino de apreciar los derroteros de las realidades socioeconómicas construidas a partir de los modelos pretendidamente racionales.

La historia contemporánea se rebela contra todos los modelos, aunque los pueblos aprendan unos de otros en sus intentos de perfeccionamiento social, pero el reconocimiento consecuente del pluralismo exigirá siempre que cada país y cada generación construya con los materiales que posee, con los que es capaz de elaborar, y atendiendo a las tradiciones y hasta al placer estético de su idiosincrasia.

Absoluta coincidencia- si es que admitiéramos la existencia de los absolutos- podemos tener con las ideas de Serrano, respecto a que el éxito de la Perestroika dependía ,entre otras cosas, de la capacidad de restituirle al socialismo los valores usurpados en su propio nombre y de rescatar al marxismo de tantas adulteraciones a que fue sometido, así como de devolverle sus fundamentos humanistas y su profundidad filosófica. Todas estas tareas estaban por hacer cuando el proyecto socialista se les escapó de las manos a los gestores de los necesarios renovadores del llamado "socialismo real", porque cometieron un sólo error, dejar morir el paciente (10), como ha planteado Schafik Handal.

Los más escépticos dirán, ya no hay nada que hacer, sino someterse al diktat de los nuevos poderes económicos dominantes que el marxismo no fue capaz de destruir. Esa es la cómoda postura de quienes desean echar todas las culpas las insuficiencias de una teoría, como en el caso de Edgardo Lander (11), sin tomar en consideración la actividad histórica de los hombres reales que en sus aciertos y errores son los únicos responsables de reorientar cualquier rumbo del proceso social.

Pero la sabiduría y las potencialidades de los pueblos están siempre más allá de los vaticinios de profetas y filósofos. Y los acontecimientos actuales lo demuestran más que nunca cuando los terribles cólicos , que según Nietzsche, sufriría la humanidad en este siglo, aún no han sido curados.

También es cierto que Hegel propugnó, porque se lo demandaba su método, un idealismo inteligente más cercano a una visión revolucionaria del mundo, que lo que tal vez el mismo deseaba. La razón fundamental de ese acierto radicó en haber constituido una síntesis teórica de su época como conciencia y espíritu de ella, en lugar de constituir su sistema una invención sacada de su cabeza, como llegó a sostener Engels.

Sin embargo buscar sólo en Hegel las claves del mundo contemporáneo (12) implica los mismos riesgos que tratar de encontrarlos en Marx exclusivamente. Hoy, más que nunca antes, se evidencian las limitaciones de los "ismos" filosóficos cuando acompañan a los patronímicos, en lugar de las concepciones, los métodos y las aspiraciones.

A diferencia de Hegel, Marx renunció a los sistemas y puso en crisis la filosofía misma. Sin embargo los sistemas no murieron, y más bien se multiplicaron, hasta el punto de que al propio Marx le endilgaron uno. En lugar de una concepción dialéctica, materialista, humanista y desalienadora que era el meollo de su pensamiento le construyeron un monasterio tríadico y manualesco, como

oportunamente muchos marxistas latinoamericanos , entre ellos Ludovico Silva (13) oportunamente criticaron.

A partir del replanteamiento de urgentes problemas no resueltos por la humanidad al finalizar este nuevo milenio y que parecieran quedar pendientes a las nuevas generaciones, Serrano desenmascara a quienes, como Fukuyama, pretenden utilizar "viejas tesis hegelianas", para justificar viejas y nuevas formas de explotación, del mismo modo que años atrás se utilizó a Marx para apuntalar un sistema muy distante del humanismo real a que este aspiraba.

Con gran acierto plantea que los acontecimientos de Europa Oriental no constituyen ni un mentís a la teoría del socialismo, ni su fracaso como práctica histórica, sino sólo la confirmación de que este sólo puede ir aparejado con la libertad y la democracia.(14)

El socialismo como aspiración de perfeccionamiento de las injustas relaciones sociales prevalecientes en las sociedades hasta ahora dominantes constituye un viejo sueño de la humanidad.

No fue inventado por los clásicos del marxismo-leninismo. No puede morir lo que aún no ha nacido.(15) "Una mirada retrospectiva hacia las fuentes del marxismo" como la que pretende Serrano debería ir más allá de la repetida triada, indiscutiblemente nutritiva, pero que soslaya la huella de otros clásicos, como los griegos, entre los que sobresalen Epicuro, y los modernos, entre los que se destacan Spinoza, Rousseau y Kant, quienes repercutieron significativamente en la obra de Marx.

El marxismo auténtico no es un hongo (16). No se ha nutrido de sustancias en descomposición, sino de lo mejor y más elaborado del pensamiento humano. Y a su vez florece aportando nuevas simientes a las ideas más acabadas de emancipación humana.

La teoría de Marx no sólo es una ciencia de la historia y una filosofía de la praxis(17), como con acierto Serrano observa, es sobre todo la fundamentación teórica para construir un humanismo real y concreto, que el pensador de Tréveris encargaría a las nuevas generaciones, que según se desprende de sus propias palabras no hubiese deseado que fueran "marxistas."

Si alguien estaba plenamente consciente que la historia no termina en él, era el propio Marx. Fueron los discípulos que no llegaron a beber de la leche de su dialéctica, como demanda Darcy Ribeiro (18), los que le construyeron altares.

Solo con Marx no se hace la historia, pero sin Marx no se puede comprender y mucho menos tratar de conducirla hacia la reconquista de la esencia humana. Y esto se aprecia de manera especial en el pensamiento de Serrano, con independencia de su profunda admiración por Hegel, sin el cual tampoco es posible filosofar en las dos últimas centurias.

La dialéctica constituye una herramienta permanente en el pensador de Masaya, que le permite revelar que "igualdad jurídica declarativa y desigualdad económica real han sido los términos del desajuste y de la contradicción interna entre los sistemas políticos, sociales y económicos de los países de América Latina.(19). Su dialéctica no se reduce a construir nuevos sistemas especulativos, no es vacía, ni hermenéutica , que desatiende el contenido objetivo para interesarse más por lo velado(20). Es extraída directamente de la historia de nuestros pueblos "ninguneados".

Por eso , con acierto, enfatiza que la contradicción del desarrollo capitalista ha sido el de la dependencia y el subdesarrollo (21). Un buen entendedor infiere que la victoria del exitoso capitalismo se ha construido sobre la base de su derrota en la mayor parte del globo terráqueo.

Uno de los hilos conductores de todo el pensamiento de Serrano ha sido la crítica a todas las formas de alienación. En esta obra pone mayor énfasis en aquella que produce los avances tecnológicos cuando sus alcances no son medidos en función de toda la escala humana y no exclusivamente con la óptima primermundista.

En el rescate del humanismo atribuye especial protagonismo a los valores milenarios de las culturas del Tercer Mundo frente a la alienación "civilizadora".

Indudablemente que nuestros pueblos poseen un infinito arsenal de instrumentos espirituales, que ya de hecho son codiciados por aquellos consumidores insatisfechos con los fermentos alienantes de las culturas del norte.

Nuevamente América Latina se constituye en topos de utopías, para los que quieren sentirse ,alguna que otra vez, sólo simples representantes del género humano , en lugar de miembros la arrogante estirpe de los dominadores. Ya aquí Serrano adelanta la idea central de su obra posterior al considerar que el arte tiene una misión ética más allá de la estética al contribuir a que el hombre supere la deshumanización, la alienación progresiva. Pero sus ideas en esa justa labor, junto a Sábato, de rescate del mito y el pensamiento mágico, no desemboca en un esteticismo monopolizador, al estilo de Vasconcelos o de Deustúa, no se distancia de la tesis central de que es la revolución en definitiva, "en su más profundo significado, (es la que puede lograr P.G.) la restitución integral del hombre concreto..."(22).

Alejandro Serrano es uno de los dignos representantes de ese movimiento intelectual que en América Latina se conoce como filosofía latinoamericana de la liberación que en las últimas décadas ha ido produciendo aportes significativos a la reflexión filosófica en esta región (23) y provoca el reconocimiento desde otras latitudes.(24)

En este libro Serrano recorre de nuevo los senderos, no por aparentemente trillados menos vírgenes, de una filosofía de la libertad. Jamás el hombre podrá poner fin a las incursiones en el dominio de sus potencialidades constringidas. Y Serrano, después de acompañar a otros pensadores en la elaboración conjunta de un proyecto de liberación que supere toda especulación metafísica y aterrice en el fértil terreno de las concreciones históricas, desmonta algunas de las ficciones que se han urdido para construirle altares no por bellos, menos fachadescos. Y dentro de todas esa desmitificaciones, subrayamos aquellas en las que critica la ilusión de que basta enunciar jurídicamente la igualdad y la libertad, para que estas se den sin tocar las relaciones de producción existentes que las limitan.

Esta ha sido la permanente tragedia de tantos hombres en distintas épocas y circunstancias que han deseado abandonar el pantanoso suelo de las falacias y construir caminos firmes, aunque mucho más riesgosos que los de los discursos.

La búsqueda de una filosofía auténticamente latinoamericana le conduce a reflexionar básicamente sobre el tema de nuestro ser y nuestra identidad frente al discurso postmodernista que atenta contra ella. Por eso propone: "Reafirmar nuestra identidad y con ella nuestra cultura y nuestros valores para que unidos a ellos podamos proyectarnos universalmente, ha de ser nuestro propósito esencial, nuestro objetivo fundamental para el futuro próximo, Reafirmar los valores universales e

integrarlos a nuestra cultura fundamental , ha de ser un propósito esencial de nuestra reflexión y de nuestra acción, integrar lo nuestro en el plexo de valores universales que informan la post- modernidad para actuar sobre ella y contribuir a transformarla, es complemento indispensable de esa dialéctica que discurre entre lo particular y lo universal" (25). Lo que significa no ignorar la postmodernidad sino ponerla en función de nuestras demandas históricas.

Más que nunca hoy en día este tema se ha convertido en eje nuclear de enjundiosas reflexiones en el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. En su obra estamos en presencia de alguien que piensa estos problemas con la dimensión de un latinoamericano que busca constantemente salidas hacia la construcción de utopías a través del arte y la filosofía, al menos cuando en el mundo intelectual no parece aflorar con la urgencia que demanda para nuestros pueblos, la utopía social.

La labor de construir una filosofía de la historia americana que ha tenido en Leopoldo Zea, una de sus expresiones más acabadas, encuentra también un eficiente obrero de las ideas en esas tierras de Centroamérica no sólo de volcanes y poetas, sino de filósofos auténticos , como se aprecia en la obra de Alejandro Serrano, que ha sabido contribuir a poner fin desde "nuestra América" a los que inútilmente se empeñan en dar muerte a la historia humana , cuando esta apenas balbucea.

Referencias bibliográficas:

1. Serrano Caldera, Alejandro. El fin de la historia: reaparición del mito. Editorial 13 de marzo, La Habana. 1991.
2. Este es el título del siguiente libro de ese autor aparecido a mediados de 1992.
3. Vattimo, G. El fin de la modernidad. Gedisa. Barcelona. 1990. p.26, según este autor "El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales. "Idem.p.23.
4. "Los medios electrónicos que representan una sustitución de lo escrito por la imagen y el sonido, es decir, primero el cine y la radio y después la televisión, se presentan como un aparato que penetra y se adueña por entero del lenguaje comunicativo cotidiano. Transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura moderna en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limitan a reduplicar lo existente; por otro integran la cultura, una vez limpia de todos sus momentos subversivos y trascendentes, en un sistema omnicomprendivo de controles sociales encasquetados a los individuos, que en parte refuerza y en parte sustituye a los debilitados controles internos. "Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa, Taurus. Madrid. 1988. p.551
5. A. Serrano: Ob. Cit., p.26
6. Ídem, p.28

(7) Petras, James. "Modernidad versus comunidad" en Interrogantes de la Modernidad Ediciones Tempo. La Habana. 1992. p.26.

(8) "Por lo que se refiere a los ingresos , la diferencia fundamental entre los países capitalistas desarrollados y las ex repúblicas soviéticas (incluida Rusia) durante la fase de transición es que mientras que en los países industrializados con economía de mercado la mayoría de la población ha registrado en los últimos años un aumento en sus niveles de vida y sólo unos cuantos se han empobrecido, en las ex repúblicas soviéticas las crecientes desigualdades han dado como resultado un empobrecimiento general. Salvo algunos casos de enriquecimiento súbito, la mayoría de la población lucha duramente para sobrevivir con sus ingresos." Samorodov, Alexander. "Transición, pobreza y desigualdad en Rusia". Revista Internacional del Trabajo. Organización Internacional del Trabajo. Ginebra. v. 11. 1992. #4. p.500.

(9) Serrano, A. obra citada. p.37.

10. "La defensa del socialismo sólo puede realizarse renovándolo; pero as u vez renovación sólo, puede hacerse defendiéndolo incluso aquel "socialismo real", defectuoso por la misma razón de que el médico debe mantener vivo al paciente como condición absolutamente indispensable para curarlo. El socialismo no padecía una enfermedad mortal, era posible curarlo". Handal , Schafik. "Crítica de la perestroika" Entrevista con Marta Harnecker. Memorias. México. # 38. Año 1992. p. 37.

11. "no se trata de, por lo tanto de una defensa del capitalismo ante la crítica marxista, sino por el contrario, de una crítica al marxismo por no haber podido ir más allá en su crítica al régimen del capital". Lander, Edgardo. Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. Verdad, Ciencia y Tecnología. Universidad central de Venezuela. Caracas. 1990. p.13.

12. Serrano, A. Obra cit. p.55.

13. "Los manuales soviéticos le han puesto una camisa de fuerza al pensamiento de Marx y lo han desfigurado de tal modo que hoy pasa por "marxismo" en el mundo entero una entelequia teórica que nada tiene que ver con Marx". Silva, Ludovico. Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxiaños Monte Ávila Editores. Caracas. 1975. p.17.

14. Serrano, A. Obra cit. p.67-68.

15. "El socialismo pienso que no existe todavía en ninguna parte del mundo. Ni siquiera en Cuba" Galeano, Eduardo. "La realidad es un desafío" en Bohemia. La Habana. 1 de enero de 1993. Año 85. # 1. p.b, 7.

16. Sobre las fuentes teóricas tradicionalmente menos reconocidas en el marxismo, véase: Guadarrama, Pablo. "El marxismo no es un hongo" Revista Cubana de Ciencias Sociales (en proceso de edición)

17 Serrano, A. Obra cit. p. 73.

18. Ribeiro, Darcy. "No tener miedo a pensar". Entrevistas de Esther Pérez y Arturo Arango. Casa de las Américas. La Habana. # 176. Septiembre- octubre de 1989.p.106.

19. Serrano, A. Obra cit. p. 98.

20. "La hermenéutica por tanto no realiza una investigación "objetiva" (esto lo

hace la dialéctica), sino que tiene por objeto la interpretación de lo velado en un texto cual sea." Ortiz-Osea, Andrés. Mundo, Hombre y lenguaje crítico. Estudios de Filosofía hermenéutica. Sígueme . Salamanca. 1975 en Hermenéutica. Compilador Manuel Velázquez Mejías y otros. Universidad Nacional Autónoma del Estado de México. Toluca. 1990. p.32.

21. Serrano A. Obra cit. p.98.

22. Ídem. p. 137.

23. Véase: Rojas, Miguel "Alejandro Serrano Caldera: una nueva filosofía de la conciencia y la libertad" y otros artículos de ese número de Islas Revista de la Universidad Central de Las Villas. Mayo- agosto de 1991. P.112-129.

24. "La filosofía de la liberación fue preparada por el desarrollo anterior de la filosofía latinoamericana, cristalizando sus mejores rasgos. Paso a ser la manifestación más decisiva del potencial humanista y democrático de la tradición de la filosofía latinoamericana. Al mismo tiempo resultó ser la expresión filosófica actual de las posiciones de los grupos radicales progresistas en el movimiento por la liberación nacional; esto le aseguró influencia y viabilidad". Demenshonok, Eduardo. Filosofía latinoamericana problemas y tendencias. Editorial El Búho. Bogotá. 1990. p.133.

25. Serrano, A. Obra citada. P.181-182.

La reivindicación del conflicto modernidad vs. Postmodernidad.

Pablo Guadarrama
González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 1-96-99; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. P- 160-162.

Ser moderno siempre ha exigido una actitud renovadora ante lo establecido y comúnmente aceptado como normal o adecuado. Una actitud moderna es cuestionadora de lo existente por considerar que no ha cumplido con las exigencias de los tiempos nuevos. La postmodernidad es la insatisfacción con la satisfacción de la modernidad.

La modernidad debe ser entendida como la etapa de la historia en que la civilización alcanza un grado de madurez tal que rinde culto a la autonomía de la razón y se cree fervientemente en su poder, propiciando así una confianza desmedida en la ciencia y en la capacidad humana por conocer e mundo y

dominar todas sus fuerzas más recónditas, a partir del supuesto de que con el cultivo del conocimiento se logra la plena realización humana. De esa creencia se deriva otra aún más nefasta: considerar que el desarrollo de la técnica por sí solo producirá la infinita satisfacción humana de sus crecientes necesidades. La postmodernidad pone en entredicho tantas estas creencias, como que la historia transcurre en un proceso lineal y permanentemente ascendente. Una reconstrucción objetiva de la historia presupone reconocer los momentos zigzagueantes, los retrocesos parciales y totales, los altibajos en el progreso humano que conducen al discurso postmodernista a cuestionarse la validez de este último concepto.

El mundo de la modernidad exige la secularización de la educación y de la política. Se pensó que al poner cada cosa en su sitio se permitiría un mejor despliegue al hombre civilizado. Pero la postmodernidad le ha jugado la mala pasada al hombre al atiborrarlo de sectas religiosas y cuasi religiosas como para que no olvide su ancestral impotencia ante la incertidumbre y lo inconmensurable.

El espíritu moderno se forjó bajo los paradigmas de la igualdad, la fraternidad, la libertad: el postmodernismo es la crítica a las insuficiencias de esos *paradigmas*. El canon de la igualdad jurídica ante la ley se deshizo ante la agudeza, tal vez posmodernista, del campesino que me comentaba: "Aquí todos somos iguales, pero algunos somos más iguales que otros". El igualitarismo del fracasado "socialismo real" pone en evidencia que Nietzsche con sus desequilibrios, desequilibraba los pilares de la modernidad.

La fraternidad preconizada por la modernidad se puso a prueba desde la Revolución francesa y se atisbaron sus límites con el movimiento revolucionario del siglo XIX. Y empezó a revelarse que aquella sólo era más factible de encontrar en los elementos iguales entre sí, en lugar de apreciarse entre los sectores sociales o clases distantes. La postmodernidad no sólo puso freno a la idea de la posible igualdad, sino a que la fraternidad incrementase sus posibilidades de vida.

La libertad se ha constituido en emblema de la modernidad. La ancestral aspiración del hombre es realizarse en todos los planos de su vida material y espiritual y parecía que encontraría definitivamente su consumación en la vida política. La postmodernidad puso de manifiesto no sólo los límites de la política experimentada hasta el presente, sino también de toda posible política. La sociedad civil se ha convertido paulatinamente en fuerza desbordante de fronteras que amenaza ahogar la esfera de la política, aún cuando ésta reverdece por doquier en actitud desafiante.

No hay modo de ser moderno sin ser democrático, aún cuando se olviden las taras griegas de esta conquista del género humano. La burguesía en su ascenso vertiginoso tuvo que enarbolar las banderas de la democracia y desarrollar ideas y prácticas novedosas para que éstas posibilitasen echar a andar la maquinaria del capitalismo. La postmodernidad demuestra que la democracia es una utopía concreta que hay que seguir cultivando.

Compartir la modernidad es sentir encanto por esos pilares de la civilización que Occidente ha querido monopolizar patrimonialmente. Con la

postmodernidad crece el desencanto y se hace apología a veces a lo intrascendente, porque hay aburrimiento de la trascendencia. Se pretende trascender a través de lo intrascendente, aunque no se renuncien en modo alguno a las conquistas de la modernidad, porque renunciar a la modernidad será siempre un injustificado suicidio del proceso civilizatorio. La modernidad es una conquista del hombre sobre sí mismo, sobre sus defectos e insuficiencias. Es una victoria del logos sobre el ego. La postmodernidad parece ser el triunfo del ego sobre el logos. Pero no de un ego simplemente individual, sino del ego de élites de consumo e intelectuales sobre las masas periféricas.

El equilibrio, la armonía, el sosiego, la iluminación, se han articulado en la visión estética del hombre moderno. El arte postmoderno tiene que asimilar aquellos valores pero como si los descalificara. Renuncia a ellos y bajo cuerda los reanima, como si fuera imposible dejar alguna vez de ser modernos.

La racionalidad moderna quería asfixiar los mitos como expresión de la infancia de la civilización humana que debía ser superada, pero en su lugar fueron constituyéndose nuevos mitos que ahora toman nuevos aires postmodernos. El hombre no podía jamás renunciar a los sueños, utopías, y a la construcción de mitos. La entrada a la postmodernidad parece ser el más grande en los últimos tiempos.

El efecto del derrumbe del "socialismo real" en Europa ha sido caldo de cultivo favorable para entrever que algún tipo nuevo de sociedad debe conformarse para que entresaque al hombre del marasmo de los conformismos. La modernidad, contraproducentemente a su espíritu originario, ha frenado en ocasiones la renovación que siempre exige el espíritu revolucionario y que anteriormente la caracterizaba. Algunos discursos postmodernistas -y se hace necesario diferenciarlos porque no constituyen una masa uniforme estimulan la transformación radical, pero al tenerse presente la procedencia primermundista de la mayor parte de los gestores del discurso postmodernista. se puede entrever mejor las pretensiones conservadoras de muchas de sus formulaciones.

La modernidad ha convertido el equilibrio armónico en presupuesto indispensable para conformar y resguardar el orden existente. La postmodernidad induce al desenfreno, justifica la esquizofrenia social, siempre y cuando ésta no conduzca a que la trastocación de valores ponga en peligro las principales conquistas de la modernidad.

Para ser postmoderno, consecuentemente, hay que pararse de manera adecuada sobre los cimientos bien encofrados de la modernidad. De lo contrario. se corre el riesgo que tanto la modernidad como la postmodernidad vayan a parar al basurero de la historia, y eso no lo perdonarán los nuevos actores modernos que ya el futuro anuncia, al menos para estas tierras latinoamericanas, en medio de la bruma postmodernista.

En América Latina la postmodernidad aún tiene muchas cuentas pendientes, cuando quizás ya en el mundo desarrollado parecen sobrar chequeras para pagar las cuentas que exige la postmodernidad. Sin embargo, dentro de ese mundo de despedidas de la modernidad, hay grandes sectores sociales que reclaman el complemento de ésta.

El espíritu de la modernidad se embriagaba en la conformación de una cultura superior para que el hombre se sintiera también superior y lograra mayores niveles de identidad. El espíritu postmoderno pone en peligro la identidad cultural de los pueblos, porque pretende homogenizar a través de *los mass media* la vida de los más recónditos rincones del orbe imponiendo los valores sin frenos de las sociedades primermundistas.

Es hora ya de asumir una actitud moderna ante la postmodernidad.

¿Rescate postmodernista o rescate del postmodernismo?

Pablo Guadarrama González

La filosofía contemporánea tiene el deber como lo ha tenido siempre, de someter a juicio crítico, los valores y limitaciones de esta nueva corriente del pensamiento que ya circula más allá de sus fronteras de origen.

Entre las ideas que el pensamiento marxista, especialmente en América Latina debía rescatar del discurso postmodernista se destacan también el culto a la diferencia, el disenso, la variedad, la tolerancia, etc.

Lyotard lo sintetiza magistralmente cuando señala que: "El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable" (1). En el necesario diálogo crítico con el postmodernismo como nueva fuente teórica que también posee sus núcleos racionales - a pesar de ser con razón catalogada como irracionalista- de una teoría como la marxista, que tiene como pilares la visión dialéctica y humanista del mundo, estos elementos entre otros deben ser asumidos.

Cuando el postmodernismo arremete contra la razón, no lo hace exclusivamente contra ella. A través de ella se enfrenta contra múltiples aliados, en primer lugar contra la acción revolucionaria, y en último contra todo tipo de acción. La mayor parte de los postmodernistas son fieles creyentes de las ventajas de la "inactiva" actitud pasiva, aceptadora del status quo reinante. En esto se revela el sesgo neoconservador de muchos de sus simpatizantes.

"El pensamiento postmoderno- asegura Mauricio González- no intenta suprimir o superar el estado de cosa existente: se limita a volver patente su esencia mediante el cuestionar permanente"(2). Esto implica la acentuada hostilidad del postmodernismo hacia el marxismo, y de ese modo se pretende sintetizar a todas las teorías que han intentado la emancipación del hombre.

No es la primera vez que en la historia de la filosofía afloran ideas preconizadoras de la indiferencia y de invocación existencialista. Estamos en presencia de una filosofía que se opone a todo pronóstico, pues "el futuro no tiene grandes expectativas y sólo queda el aquí y el ahora"(2) dice Arturo Palafox. Tal concepción sólo puede justificar actitudes evasivas y escapistas, propia de tiempos apocalípticos donde la razón de la fuerza suplante a la fuerza de la razón.

El poder de la razón,- que inadecuadamente se pretende atribuir básicamente a la modernidad ilustrada, pasando por alto que ésta ha sido consustancial al hombre desde que este puede ser considerado tal, - es cuestionado. Esto constituye el preámbulo para justificar el vegetarianismo que se pretende inculcar en las nuevas generaciones, a esos niños que Lyotard les explica la posmodernidad, pensando en el futuro-presente del mundo nordatlántico. El culto por lo "light" es el principio que fundamenta la renuncia a todos los principios.

¿Puede América Latina confiar su futuro plenamente a filosofías de la deriva y que virtualizan la realidad como hace Baudrillard?(3) Las corrientes que soplan en los tiempos postmodernos no confluyen hacia el reencuentro de orígenes y por tanto no propician la reconstrucción de identidades, porque en su búsqueda del "pensamiento del afuera", como propugnan Foucault y Deleuze llegan a cuestionarse la validez del único instrumento que posee el hombre para el diálogo civilizado que es la reflexión (4).

Resulta comprensible e incluso acertada la preocupación de estos autores por lo que podría considerarse como la adecuada práctica de la alteridad filosófica, que presupone siempre el respeto por la racionalidad del interlocutor, hasta tal punto que pueda poner en aprietos la nuestra. Una racionalidad que no se someta al franco juicio crítico de la validación o falsación de sus instrumentos no debe seguir denominándose como tal.

En ese sentido resulta válido el juicio de Foucault según el cual, "Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. (...) ¿qué es la filosofía hoy - quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste en lugar de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde esta su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño"(5)

Quizás sea en esta dirección de necesaria reconsideración crítica de los fundamentos de toda reflexión donde radique uno de los elementos aportativos del pensamiento postmodernista a la cultura universal. En tal sentido también algunas de las características que Deleuze apunta en el "pensamiento del afuera" (6) resultan de forma similar muy atendibles.

La recepción indiscriminada que han tenido algunos de los pilares del postmodernismo en determinados círculos intelectuales latinoamericanos pone de manifiesto hasta que punto la falta de acierto selectivo, junto a la propensión mimética, conducen de nuevo a laberintos estereotipados que son fáciles de consultar en cualquier manual de historia del pensamiento latinoamericano.

La asunción sin recato de la nueva moda se ha producido de forma tan estrepitosa que muchas veces sus reproductores no tienen conciencia de la gran desnudez que esta trae aparejada. No se trata de la apetecida desnudez que mueve al ser humano más allá de la percepción estética y sexual, se trata de aquella que desarma el cuerpo ante los embates del entorno.

Cual maldición a cumplir tras medio milenio la América nuevamente se ve violada en su intimidad por la esquizofrenia del delirante postmodernista y abandonada

sin abrigo.

Si se detiene la mirada sobre el lecho de la violación sólo se podrá a lo sumo tener sentimientos de lástima, pero con esto no se ayuda en absoluto a la víctima.

Aquellos que retoman y hacen suyos al pie de la letra las nuevas profecías de las pitonisas postmodernistas de Europa y Norteamérica, no se percatan de las sacudidas que estas incitan sobre nuestro suelo.

Así cuando algunos aceptan apaciblemente que Vattimo propone exorcisarnos de la noción de autenticidad y de la idea de estructuras fuertes, como en el caso de Luis Casas Santiesteban (7) no se percatan de que este es un discurso inducido para su consumo en la periferia del primer mundo, aunque aparentemente describa también procesos que se dan en este. Pero ¿quién puede negar los procesos reconstructivos de la identidad nacional y de integración, que incluso propician xenofobias, en esos países de Europa y Norteamérica?

La reafirmación del protagonismo gendarmil no se circunscribe a la política exterior norteamericana, sino que ya encuentra seguidores hasta en aquellos que piensan que los culpables de la II Guerra Mundial han sido suficientemente castigados y sus descendientes no tienen por que seguir cargando sus culpas.

¿Son realmente débiles las estructuras creadas por las transnacionales y los gobiernos de los países capitalistas desarrollados o aspiran a debilitarse para ponerse a tono con los augurios postmodernistas? La utopía no muere, reverdece entre los pies de su sepulturero.

Si los pueblos latinoamericanos pretenden rescatar su identidad, reconstruir sus valores culturales auténticos y proyectar sólidos modelos de desarrollo socioeconómico no deben buscar en el anaquel postmodernista las herramientas, ni siquiera para concebir maquetas, pues estas pueden propiciar el asentimiento ante el aprobatorio o desfavorable juicio de los "expertos" nórdicos.

Si aceptamos que "vivimos en tiempos y espacios donde el pensamiento se debilita" (8), como sugiere Francisco Lara Salazar, de nada vale que se efectúen Cumbres del Pensamiento Iberoamericano, como la de Guatemala, para proponer a mandatarios

Ni tendrían sentido tantos eventos filosóficos, científicos, artísticos, religiosos, etc. que contribuyen a la toma de conciencia sobre los problemas actuales de la humanidad y a la toma de decisiones por parte de sus principales ejecutores.

Pero lo que es peor, si el posmodernismo no sólo incita a invalidar el poder de la razón, sino también a debilitar el pensamiento, parece no escapar de aquellos tropiezos intelectuales que tuvieron algunos pensadores modernos como Descartes o La Mettrie al concebir el hombre-máquina, el hombre-planta, etc.

Debilitar el pensamiento del hombre latinoamericano, más de lo que han tratado siempre de debilitar los poderes dominantes, principales cosecheros de su enajenación constituye la mejor forma de estimular la pasividad y la renuncia a todo intento participativo de regeneración social. Es solamente otorgar licencia de pensamiento para pensar en que las cosas están muy bien donde actualmente se encuentran.

Y si se considera que el proyecto moderno es más viable para que desde él la filosofía "inicie nuevamente su tarea" (9) como también ha sugerido Hortensia Cuellar, se puede caer en la trampa nihilista que no niega al sujeto de la revalorización sino

lo revalidable, que en este caso resulta la filosofía clásica que ella misma trata de rescatar.

Una filosofía que niega los valores del pasado, cualesquiera de ellos, en tanto que valores, esto es entidades de significación positiva al menos para los sujetos históricos de la valoración, no puede constituir alternativa alguna para un empezar de nuevo. Sencillamente porque no existe realmente la posibilidad de la arrancada a partir de cero. Y si acaso existiera potencialmente, sería muy triste no poder ejecutarla por no contar con los suficientes hombre-tabula rasa.

Los pueblos latinoamericanos no deberían confiar su suerte a filosofías que renuncian aparentemente a todo tipo de paradigma de la historia y convierten el principio de incertidumbre en exclusivo paradigma también del mundo social. Jamás Heisenberg pudo imaginar que el carácter microcósmico de su enunciado físico trascendiera tanto a lo macrosocial.

Más que filosofías de sospecha, América Latina necesita filosofías del rescate y proyección. Lo cual no significa que haya que renunciar a toda sospecha; ninguna filosofía, incluyendo el posmodernismo ha podido evadir ser considerada sospechosa, pues como plantea Arturo Andrés Roig "renunciar a la sospecha, significa renunciar a la denuncia" (10) y no es posible el filosofar sin someter a juicio crítico la realidad, que se incomoda siempre al ser denunciada.

No más filosofías vergonzantes de nuestra ignorancia respecto a la producción intelectual primermundista. Si bien el asombro y la turbación eran cualidades socrático-platónicas de la reflexión filosófica, jamás el bochorno intelectual ante lo exótico sempiterno de la producción filosófica europea podrá constituir caldo de cultivo favorable para nuevos filósofos.

No es suficiente hoy en día enarbolar filosofías de denuncia,(11) hacen falta filosofías de anuncio. Una filosofía matinal no en el sentido en que Vattimo retoma a Nietzsche, sino en el que Roig la propugna. En lugar de filosofías de protesta a los latinoamericanos les hacen más falta filosofías de propuestas. Ha sido suficiente con las filosofías del encubrimiento, han cumplido su papel con eficiencia, es la hora de la filosofía de los descubrimientos, de que sean emprendidas por los hasta ahora siempre descubiertos.

En sus reflexiones sobre la filosofía y la modernidad Mario Teodoro Ramírez llega a la adecuada concepción que no por planteada en múltiples ocasiones, como se aprecia en la obra de Leopoldo Zea, Enrique Dussel y otros representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación, debe dejar de ser reiterada: "La filosofía no debe circunscribirse a lo puramente teórico y académico, sino a razones éticas, a alcanzar una vida mejor y superior, interés de liberación, salvación, iluminación" (12). Lógicamente este lenguaje resulta obsoleto para el discurso postmodernista, ya que asume la liberación, la salvación y la iluminación de un modo muy peculiar.

No preconiza liberarse de los poderes materiales y enajenantes reales, si para ella el mundo se encuentra en creciente fragmentación y deconstrucción, no hay pues motivos para sentirnos enajenados, solamente hay que liberarse de la falacia de los metarrelatos.

La salvación no la asumen ni en lo escatológico, ni en lo social, pues por un lado "Dios ha muerto" lo cual significa que ya no hay ante quien avergonzarse y por otro encuentran motivos suficientes para sentirse arrepentidos de haber considerado durante tanto tiempo a los hombres como seres iguales. Solo queda acogerse al "igualitario" principio de ¡sálvese el que pueda!, o lo que es lo mismo el individuo, pues las masas a pesar de su extinción aún siguen apestando.

Para el postmodernismo la oscuridad que aun embargaba al hombre moderno ha sido dejada atrás por la obscenidad de los medios de comunicación que llegan a saturar la información de tal modo que el hombre está demasiado informado. No hace falta tanta luz que difumine las sombras delineadoras de los ricos contornos de la realidad. La filosofía posmodernista prefiere sacrificar la sabiduría por la sabia quietud.

A la vez, por sus temores a la contaminación ideológica prefiere evadir incluso la discusión teórica del momento ideológico. Es tanta su fobia ante lo "cargado" ideológicamente que prefiere ignorar hasta el debate de la cuestión. Tal vez los debates se les hagan demasiados modernos, por no existir en ellos otras armas que no sean la racionalidad.

Pero, en verdad, ¿hay descontaminación ideológica en una filosofía, que si pretende caracterizar los rasgos de la época contemporánea, ignora las actitudes que tienden hacia la militarización a pesar de la unipolaridad actual del mundo y a la vez desconoce las altaneras posturas de los "elegidos" en el concierto de las naciones para tomar decisiones de vida o muerte sobre otros pueblos del orbe?

¿ Resulta acertado para "nuestra América" el juicio de Baudrillard de que "ya no formamos parte del drama de la alienación" (13) , porque la obscenidad de la comunicación nos revela todo? Acaso los mass media son verdaderamente tan pornográficos en su información que dejan traslucir todas las intimidades de las reales fuentes y efectos del poder?

Como es conocido la mayor parte de la elaboración de los productos enlatados de la información contemporánea son made in first world y aquellos que se elaboran en nuestros países son confeccionados con las parábolas muy bien orientadas también hacia los valores que propugna la sociedad que se quiere despedir de la modernidad. Tal vez haya que decir junto a Galeano que no sólo en el entierro del socialismo hubo equivocación de muerto, , al menos para el Tercer Mundo, incluyendo el que existe en el Primero, también lo hubo en el entierro de la modernidad.

En correspondencia con tal criterio de Baudrillard la alienación solo se produciría cuando predomina la ignorancia sobre determinados mecanismos, por tanto su erradicación resultaría tan fácil que hasta la propia modernidad con el espíritu ilustrado le hubiera puesto fin. En verdad sus móviles reales son mucho más profundos que los que pueden mostrar la superficial pantalla de televisión. Junto al desconocimiento se agolpan la impotencia, la incapacidad para poner las cosas sobre sus pies reales y para que el hombre, de carne y hueso y no el de los tratados filosóficos modernistas o postmodernistas, pueda desplegar sus mayores potencialidades en cada circunstancia histórica.

"Lo que en un sentido epistemológico podríamos denominar como "superación de la alienación" - señala Federico Riu- sólo resultará factible cuando resulte superada la concepción del hombre que le sirve de base " (14). Ni la modernidad y mucho menos la postmodernidad pueden asegurarle vías desalienadores seguras al hombre, el analfabetismo cultural y político, el "irracional" subconsumo, la insuficiencia comunicativa -a pesar de los esfuerzos habermasianos- y sobre todo participativa especialmente de los pueblos marginados del desarrollo son algunos obstáculos que impiden aún la anhelada desalienación.

El discurso postmodernista resulta proporcionalmente alienante al grado de dependencia del lugar donde se formule como estrategia de acción. Realmente una invocación como la de Baudrillard de que "ya no consigo saber lo que quiero" (15) ,o la esgrimida por Roberto Follari desde el cono sur , no pueden constituir pauta

para articular políticas desalienatorias y mucho menos superadoras de modernidad alguna, al menos en esta parte de América, aunque hay razones suficientes para dudar que en la otra parte haya sido seguida.

"Ligemos, pues, -sostiene este último autor- a la crítica de la modernidad en parte lograda por los postestructuralistas, la imagen de lo postmoderno como el fin de la fundación, la trascendencia y la política centrada, para que no la reemplace sino un desvaimiento general que no se erija en exaltaciones contra la metafísica, sino entona el andar suave de quienes no sabe a donde va y ya no pretende saberlo" (16)

El éxito de los países del primer mundo no pudo consistir en la renuncia a la fundación, la trascendencia y la política centrada y a pesar de que estos han constituido en la actualidad el caldo de cultivo más favorable para ideas postmodernista, no son alcanzados por algunas de sus punzantes arengas como estas, quienes tiene la responsabilidad de conducirlos.

América Latina no puede fiar su marcha a las fieras corrientes económicas y políticas que se enfrentan en el mundo contemporáneo y deshacerse de brújulas para esperar tranquilamente el destino que la zozobra le asignará. La intelectualidad en todas partes del mundo ha tenido y tendrá responsabilidad histórica en la fundamentación de las políticas y sus cambios, aun cuando no sean directamente los encargados de ejecutarlas. La intelectualidad latinoamericana actual tiene el deber de proponer alternativas para el desarrollo y salidas a las crisis en lugar de ofrecer solo compensatorio consuelo o infructuoso pésame.

Este tipo de discurso postmodernista, ya que por suerte hay otros más alentadores, no resulta paradigmático ni para esta parte del mundo, ni para el orbe en su conjunto, cuando se amenaza su existencia misma a menos que se logre concierto no sólo ecológico en múltiples problemas que afectan a la eternamente inacabada modernidad.

El escepticismo que propugna el discurso postmoderno preocupa a gran parte de la intelectualidad latinoamericana que se percata de lo pernicioso que puede resultar en cualquier parte, pero más aún en estas región tan urgida de proyectos optimistas y realistas a la vez. En tal sentido Guillermo Hoyos, plantea que : "el reto ahora es evitar que la frivolidad y la fragmentación de la crítica postmodernista se apoderen de las ciencias sociales y humanas, vetándoles toda competencia y legitimidad propositiva, la cual sólo puede basarse en renovadas pretensiones teóricas." (17)

Los latinoamericanos tenemos ante todo que hacernos la pregunta ¿ de qué nos viene a rescatar el postmodernismo? y después ¿qué propone en sustitución de lo derruido?

Si nos viene a rescatar de los resultados de los proyectos fracasados por sus demagógicas indumentarias a través de medidas viables de dignificación humana, bienvenido sea. Pero si como todo parece indicar solo sustituye uno de esos fracasos por otro con la desventaja de que renuncia de hecho a la posibilidad de una reorientación de la historia humana, porque no admite ni tendencias en ella, ni que el hombre actúe conscientemente para lograr su perfeccionamiento, porque ni siquiera admite la existencia de tal proceso, entonces es preferible continuar completando nuestra imperfecta modernidad.

Ante la avalancha cultural del postmodernismo sólo es posible una actitud consecuente: asimilar dialécticamente sus críticas a las insuficiencias y descabros de la modernidad; aprovechar sus logros estéticos con sus renovaciones en la apreciación del espacio, etc. ; recomponer sus apreciaciones sobre los efectos de los

recientes avances tecnológicos y en especial sus efectos sobre la comunicación y los modos de vida del hombre contemporáneo y demostrar la endeblez de todo nihilismo y esquizofrenia social que cautive al hombre en zoológicas jaulas. También debemos asumir una actitud renovadora, moderna ante al postmodernismo.

Referencias bibliográficas:

1. Lyotard, J. F. La condicion postmoderna. Editorial REI . Mexico. 1989.p.11.
2. González S. Mauricio. "Sobre la esencia de lo postmoderno". Ponencia al VI Congreso de Filosofía de México. UNiversidad Autónoma de Chihuahua. 1991.
3. Palafox, Arturo . Reciclaje e historia. Ponencia al Vi Congreso de Filosofía de México.
4. "Lo virtual no domina únicamente a los media, también ha atacado a la realidad." Baudrillard, J "El enemigo ha desaparecido".La nave de los locos. Editorial Lust. Morelia. # 16, julio 1991. p.1.
5. Foucault, M. Historia de la sexualidad. 2 Editorial Siglo XXI. Mexico. 1984.p.12.5.
6. "Deleuze resume las dificultades y las características del pensamiento del afuera en cinco puntos: un pensar que no deriva de una buena voluntad sino de una violencia sufrida por el pensamiento; un pensar que no supone el acuerdo entre las facultades humanas sino que lleva a cada facultad hasta su límite y su discordancia con las demás; un pensar abierto a los encuentros y definido siempre en relación con un afuera; un pensar que lucharía no tanto contra el error como contra la estupidez; un pensar que se define en el movimiento del aprendizaje y no en el resultado de un saber y que, por tanto, no subordina su acción a ninguna instancia externa al propio movimiento del pensar en tanto ejercicio vital positivo". Viera, Jaime. "Pensar el afuera. (Desde Foucault-Deleuze)" La Nave de los locos. edi. cit. p.66.
7. Santiesteban, Luis Cesar. "Vattimo y la postmodernidad" . Ponencia al VI Congreso de Filosofía de México. Universidad Nacional Autónoma de Chihuahua. 1991.
8. Lara Salazar Francisco. "Acerca de la época actual" Ponencia al VI Congreso de Filosofía de México. Universidad Nacional Autónoma de Chihuahua. 1991.
9. Cuellar P ,Hortensia. "La postmodernidad y la crisis de la razón ilustrada". Ponencia al VI Congreso de Filosofía de México. Universidad Autónoma de Chihuahua. 1991.
10. Roig .A.A."La concepción de la historia en el desarrollo de nuestro pensamiento: respuesta a los postmodernos desde América Latina". Conferencia en la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 19 de marzo de 1993.

11. "En tal discurso postmoderno se critica muy poco la militarización, las tendencias imperialistas que existen en nuestro mundo, la sistemática manipulación de los poderes informativos industrializados, las agresiones a la libertad,..." Paris, Carlos. "Conceptos y usos de la postmodernidad". en Encuentros sobre modernidad y postmodernidad . Fundación de investigaciones Marxistas. Madrid. 1989. p.71-72.
12. Ramírez, Mario Teodoro. "Filosofía y modernidad". Ponencia Universidad Michocana.
- 13.- Baudrillard, J. "El éxtasis de la comunicación" en Foster, H y otros. obra citada. p.193.
14. Riu, Federico. Usos y abusos del concepto de alienación. Monte Avila Editoriales. Caracas. 1981.p.17.
15. Baudrillard, J. idem p. 194,
- 16, Follari, Roberto. "Postmodernidad o interdisciplinariedad: de lo diseminado y lo articulable" en *Discurso y realidad*. Universidad Nacional de Tucumán. V. VII. # 1 abril de 1992.p.33.
17. Hoyos, Guillermo . "Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología" en Colombia. el despertar de la modernidad . edi. cit. p.407.

¿Muerte o renovación de la filosofía marxista?

Pablo Guadarrama González.

Lecciones de Filosofía Marxista-leninista. I y II.(Director del colectivo de redacción). Ministerio de Educación Superior Editorial Félix Varela. La Habana. 1991; Segunda edición 1992, 1997. 2001, Tercera Edición 2003; *Hermenéutica*. Universidad Autónoma del Estado de México. 1993; *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 111-120; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. P. 172-180.

Las presentes reflexiones sobre la filosofía de Marx han sido redactadas en un momento muy interesante, en el desarrollo de la concepción dialéctico-materialista y revolucionaria del mundo. Queda atrás la etapa en que aparentemente los problemas filosóficos, económicos y sociopolíticos que exige la construcción de la sociedad socialista parecían estar resueltos y, en verdad, se entra en una fase de la evolución y enriquecimiento del pensamiento marxista, en la que se retorna al espíritu originario de los clásicos de esta filosofía. Todo se somete a la consideración crítica exigida por el análisis científico, dialéctico y optimista de la marcha de la sociedad humana.

Más de una vez se ha puesto a prueba las ideas de Carlos Marx y de los continuadores de su obra de emancipación humana, y también han sido desarrolladas por quienes se han encargado de utilizarlas y realizarlas en las nuevas circunstancias.

La teoría marxista acerca del desarrollo social recepción en forma crítica y justipreciada la herencia del pensamiento universal desde la antigüedad hasta nuestros días y culminó su labor con la elaboración de una teoría de la sociedad que es a la vez científica y revolucionaria. Ese proceso receptivo de continuidad y ruptura con la herencia cultural no ha concluido ni podrá concluir. El carácter abierto del marxismo hace posible recuperar los aportes y los elementos racionales contenidos en otras doctrinas filosóficas, económicas, científicas, etcétera.

El surgimiento de la concepción materialista de la historia, que presupone una interpretación dialéctico-materialista del mundo, produjo un viraje revolucionario en la historia del pensamiento humano y sentó las bases científicas para la comprensión de múltiples problemas de la relación del hombre con la naturaleza, la sociedad y su propio pensamiento.

Los clásicos del marxismo no pueden circunscribirse a la labor de Marx, Engels y Lenin. Independientemente de que se reconozca sus respectivas genialidades y sus descubrimientos específicos como un viraje revolucionario en relación con las concepciones filosóficas existentes hasta ese momento, discípulos y continuadores imbuidos en su espíritu, identificados ideológicamente con sus aspiraciones y, sobre todo, armados del instrumental teórico-metodológico que aquellos emplearon prosiguieron su labor en forma creativa. Cuando se pretende atribuirle al marxismo una dimensión exclusivamente eurocentrista o válida solo para sus respectivos momentos históricos, deben destacarse los aportes de innumerables continuadores marxistas en otras latitudes y épocas.

Los más declarados enemigos del marxismo han reconocido el carácter científico de sus explicaciones acerca de las leyes fundamentales que rigen el desarrollo de la historia y en especial de la sociedad capitalista. El esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana, el lugar de la práctica en la teoría del conocimiento, el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial, la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la adecuada significación de la determinación de los elementos de carácter económico en su correlación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social; el papel impulsor de la lucha de clases, conducente a través de la revolución social hacia una sociedad que emprende la eliminación de los antagonismos de clases; los mecanismos de enajenación que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía, entre otros, constituyen algunos de los principales componentes de lo que podría considerarse el "núcleo duro" (Lakatos) de la teoría marxista. Estos componentes deben tomarse en consideración atendiendo a su trascendencia y validez universalmente reconocida. Ellos sobrepasan una verdad limitada que pueden tener formulaciones elaboradas por los clásicos del marxismo en momentos coyunturales y por tanto transitorios.

El marxismo como teoría científica que es, pone a prueba cualquiera de las tesis de su arsenal teórico que por el carácter circunstancial pueden ser aceptadas solo en las coordenadas históricas en que fueron formuladas. Estas

tesis históricamente condicionadas han pretendido ser elevadas incorrectamente a pianos de generalización y universalización inapropiados.

El marxista no verifica si la interpretación de determinado fenómeno se corresponde con lo que pensaría Marx, sino emplea el método, el rigor científico y el estilo dialectico de pensamiento de los clásicos de esta teoría, en tal forma evidencia la científicidad y al mismo tiempo el carácter abierto de la teoría social marxista.

El marxista no debe temer a equivocarse ni en el piano científico ni en el revolucionario. Si se condiciona toda reflexión individual y toda acción a la certeza preconcebida del éxito, nunca se avanzara un paso. El conocimiento profundo del marxismo permite actuar de acuerdo a las exigencias de un enfoque dialectico-materialista acerca de un asunto determinado, y a la vez, el marxista precede ideológicamente, identificado con el progreso social, con los intereses de la clase obrera y del pueblo. A pesar de los errores que puede cometer un marxista consecuente, nunca el producto de la reflexión y de la acción consciente de las masas populares podrá resultar un ensarte de desaciertos. En Cuba el proceso de rectificación de errores y tendencias negativas que han afectado la construcción del socialismo ha sido una muestra de la posibilidad y necesidad de reorientar y enriquecer la teoría marxista sin renunciar a ella.

El marxista interpreta tanto la marcha de las contradicciones como sus resultados, no para esperar pacientemente cual será su derrotero final, sino que desde un primer momento pone todo su empeño y acción con el fin de orientar el rumbo de la ciencia y de las transformaciones sociales hacia el progreso; de lo contrario, la pasividad o la indiferencia pueden traer como consecuencia que la paciente espera en la "solución" de las contradicciones sea tal que genere otras más nefastas.

El prestigio del marxismo y el reconocimiento de su vigencia ha estado y estará en el carácter abierto y creador como crítica de todo lo existente que debe ser superado, como impulsor de eterna insatisfacción con lo alcanzado en la inminente tarea de humanizar las condiciones de existencia del hombre. Esto implica a la vez contribuir a transformar el ser y la conciencia. Y para esto no basta con iniciar activamente la conformación material de las nuevas; condiciones de existencia, resulta imprescindible emprender la necesaria emancipación espiritual.

Gran parte de las fosilizaciones que se operaron en algunas esferas de la teoría marxista en las últimas décadas, provienen de la imagen utópica y embellecida que proliferó sobre la sociedad comunista, que olvidó el criterio de Marx y Engels de que "el comunismo no es un estado de cosas que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actuales. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente".

Nada más ajeno a la visión teleológica que se ha presentado usualmente respecto al futuro comunista de la humanidad, es esta concepción la que exige

concebir el desarrollo social en su complejidad, con sus necesarios zigzagueos y retrocesos parciales en el permanente proceso de humanización del hombre.

Los prejuicios respecto a la admisión de la validez del concepto de crisis en el socialismo y para la propia teoría marxista, así como su exclusivo endilgamiento al capitalismo y las teorías sociales burguesas, han afectado considerablemente el desarrollo posterior del marxismo, que, en muchos casos, se dedicó más a la apología y la justificación de lo existente, que a su crítica superadora.

Mucho tiempo llevo a la intelectualidad marxista reconocer la existencia de una crisis del socialismo. En la mayoría de los casos esta era vista con ojeriza como un ataque infundado de los ideólogos burgueses, hasta que llegó el momento de reconocer la existencia de la misma como un hecho inobjetable.

Desde hace varios años a partir de los círculos del llamado "marxismo occidental"³ se viene planteando la cuestión de la llamada crisis del marxismo que ha provocado diferentes opiniones también en Cuba. Para muchos la crisis es inherente al tipo de socialismo que se trataba de construir en los países de Europa Oriental, por lo tanto es una crisis de un determinado modelo social y no del socialismo en general. Y dado que se parte del criterio de que una crisis de la teoría solo se produce cuando esta no puede dar respuesta a una determinada realidad, se considera que el marxismo como teoría no está en crisis, pues siguen siendo válidas sus tesis fundamentales del desarrollo histórico.

Por lo general se considera que es necesario diferenciar entre crisis en la interpretación, en la aplicación o en el desarrollo de la teoría. De tal modo se puede advertir que ha habido una crisis en la aplicación de la teoría del socialismo científico o tal vez en el desarrollo de la teoría solo referida a la construcción de la nueva sociedad en el plano económico y en el político, pero sigue siendo válida para la comprensión de los fenómenos del capitalismo y la historia de la humanidad.

Algunos sugieren que el marxismo que está en crisis es el de las interpretaciones dogmáticas, que por su naturaleza no son circunstanciales a él, y por tanto constituyen desviaciones del espíritu original de esta doctrina.

Otra opinión se apoya en el criterio de que la historia misma se ha encargado de revelar que las crisis afectan también al socialismo y a la teoría marxista, lo cual no debería producir escándalo alguno en una mentalidad consecuentemente dialéctico-materialista porque las crisis (del griego: alterativa) son momentos de viraje necesarios, de ruptura de estabilidad, de una estructura determinada que bien puede ser una sociedad, o una teoría científica, de decisivos cambios ante la alternativa posible de destruir definitivamente un organismo enfermo o de advenimiento de la lisis recuperadora de nuevas potencialidades contenidas en cualquier fenómeno social, que supere el anterior estado de postración. Según este criterio las crisis no deben ser consideradas como fases de decadencia y de negativa destrucción como peyorativamente se entiende, sino como momentos necesarios en la evolución y desarrollo de los distintos procesos.

La historia de la humanidad ha sido expresión de la constante superposición de momentos críticos que han permitido superar estructuras socioeconómicas obsoletas e imponer cambios revolucionarios en el dinamismo social.

Lo que si ha confirmado la historia de la humanidad es que la aparición de un nuevo organismo social es un proceso largo y penoso preñado de contradicciones, que requiere un determinado periodo, no despreciable en el tiempo, de gestación, fracción y despliegue de las nuevas relaciones para su dominio y desarrollo en la sociedad.

El capitalismo, para lograr su madurez y predominio, necesita de varios siglos de confrontación con elementos adversos a su desarrollo de diversa índole que continúan afectando y obligan a su reacomodo para subsistir. La recién nacida sociedad socialista —si se toma en cuenta que las edades históricas no se pueden medir con parámetros de la edad de un individuo—, se desarrolla con contradicciones, aciertos y errores, e incluso retrocesos. El marxismo es, al mismo tiempo, una teoría científica y también un proyecto de emancipación social orgánicamente imbricado a su fundamentación teórica, por tanto, cualquier revés contra la realización de dicho proyecto, como se ha producido en los últimos años, repercute directamente sobre ella. En tales circunstancias, la teoría científica se ve precisada a desarrollar argumentos para fundamentar su validez o de lo contrario resignarse a reconocer su debilidad ante los planteamientos que intentan destruirla.

Ya en su tiempo Ernesto Che Guevara se percató y denunció "el escolastismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del periodo (se refiere al primer periodo de transición del comunismo o de la construcción del socialismo) cuya economía política no se ha desarrollado", y agregó: "debemos convenir en que todavía estamos en pañales y es preciso dedicarse a investigar todas las características del mismo antes de elaborar una teoría económica y política de mayor alcance.

La teoría que resulte dará indefectiblemente preeminencia a los dos planos de la construcción: la formación del hombre nuevo y el desarrollo de la técnica".

Los acontecimientos que se han producido en la mayoría de los países socialistas constituyen un reto para la teoría marxista en toda su magnitud, o sea, no solo circunscrito a los marcos de la economía política y a la teoría socio-política del socialismo. Requiere una detenida reflexión filosófica acerca de los problemas del hombre, su esencia, potencialidades y limitaciones, que el humanismo marxista puede dignamente emprender. Junto al análisis de estas experiencias se requiere además el análisis del papel nada despreciable de los mecanismos de desestabilización empleados por el capitalismo en todos los órdenes: económico, militar, ideológico, etcétera.

Los errores en la interpretación, en la aplicación y en el desarrollo y enriquecimiento de la teoría marxista no desintegran su núcleo duro, esto es, el sistema de sus tesis científicas fundamentales. Al igual que los descubrimientos de Newton o de Darwin en otras esferas, estas tesis forman parte del acervo científico y humanista de la cultura universal, la historia de la humanidad no se puede escribir ni desarrollar ignorando el marxismo.

Es importante prestar atención a los cambios que se operan en el mundo contemporáneo, de lo que resulta la necesidad de profundizar en determinadas modificaciones que se producen en la sociedad capitalista desarrollada, los efectos de la revolución científico-técnica contemporánea, así como diferentes problemas globales de la humanidad que demandan también cambios en el desarrollo de la teoría social. El mundo contemporáneo se ha transformado considerablemente y siempre se hace necesario volverlo a interpretar, en este sentido los descubrimientos trascendentales de la teoría marxista son ricos en potencialidades cognoscitivas, apropiadas para explicar la realidad social actual y para continuar la exigida transformación revolucionaria de la sociedad capitalista.

Lenin fue uno de los primeros que puso en tela de juicio algunas de las interpretaciones revisionistas y reformistas del marxismo y rescato el contenido revolucionario y la visión dialéctica del desarrollo de los procesos sociales. Para él la gran importancia de toda crisis consiste en que pone al descubierto lo oculto, deja a un lado lo convencional, lo superficial y mezquino. Sobre esta base se elevo a nuevos niveles la interpretación dialéctico materialista con el análisis de los recientes descubrimientos de las ciencias naturales y sociales de su época, y sobre todo con su crítica-práctica y revolucionaria.

Lenin analizo rigurosamente las transformaciones que se produjeron en el capitalismo en la época del imperialismo, las nuevas particularidades de la lucha de clases, el papel de los componentes de la esfera política, en especial del partido de la clase obrera, las contradicciones y potencialidades de las regiones periféricas, que hoy denominamos Tercer Mundo, la táctica y la estrategia para el triunfo de la revolución socialista, entre otros problemas. Difícilmente podrían comprenderse muchos fenómenos del mundo contemporáneo sin conocer estos estudios.

Lenin fue un marxista orgánico: analizo el nuevo momento histórico en que vivía, extrajo las conclusiones que demandaban la realidad específica que se proponía transformar, y puso todos sus empeños para iniciar la construcción de una sociedad socialista, al mismo tiempo enriqueció la teoría en sus aspectos gnoseológicos, sociológicos, ideológicos y económicos, en confrontación con el pensamiento burgués de su época.

Muchos de los que en la actualidad consideran a Lenin como un pensador exclusivamente válido para el contexto ruso, no pueden ignorar ni siquiera minimizar, el valor de sus aportes al desarrollo del marxismo. Por la envergadura teórica e histórica del problema, un marxista en el siglo XX exige ser marxista y a la vez leninista. A Lenin hay que leerlo con el mismo espíritu con que este leyó a Marx.

Asumir el espíritu del marxismo siempre implica aprender del ejemplo personal de Lenin y hacer en nuestras circunstancias lo que él hizo en las suyas: profundizar en el conocimiento de la teoría marxista, de las nuevas teorías filosóficas, sociológicas y económicas elaboradas, estudiar dialécticamente la historia y las particularidades culturales de la región del mundo que se proponía transformar revolucionariamente y emprender de modo militante tal tarea.

La teoría marxista demuestra la especificidad y la autenticidad de la Revolución Cubana en el contexto americano y mundial.

Por otra parte están los intentos por presentar este proceso como un contraejemplo a las ideas de los clásicos del marxismo. Sin embargo, hasta investigadores hostiles al proceso cubano constatan que han sido las masas populares de este país, las que en dialéctica y por tanto reciproca educación con su líder máximo, han hecho la historia especialmente en estas últimas décadas. Sobre la base del legado histórico de las luchas revolucionarias en Cuba desde el pasado siglo, han reconocido, entre otros, el papel protagónico del partido de vanguardia, de la ideología política y del factor consciente en las transformaciones emprendidas por el pueblo, fenómenos que confirman la vigencia de las tesis fundamentales de la teoría marxista sobre el desarrollo social. Por ejemplo el proceso de rectificación a partir de 1986 ha puesto de manifiesto que fueron desatendidas ideas de los clásicos del marxismo, muchas de ellas enriquecidas por el pensamiento del Che, sobre los mecanismos para superar el capitalismo y crear una nueva sociedad con la formación de un hombre nuevo.

Presuponer que cualquier crítica resulta absolutamente infundada —incluso por declarados opositores como por los renegados—, parte de una postura que conduce al enclaustramiento escolástico opuesto al desarrollo de una teoría que surgió en la crítica, creció y se desarrolló en la crítica y guarda todas sus potencialidades más efectivas en el arma de la crítica, en orgánica correlación dialéctica con la crítica de las armas.

Pensar que se posee la exclusiva respuesta verídica a cada problema específico que plantea el desarrollo social para cada una de las complejas interrogantes que el desarrollo de la ciencia contemporánea formula en el plano cosmovisivo, presupone, además, un engreimiento que daña y afecta el necesario proceso de enriquecimiento y la fundamentación científica que siempre exige la concepción monista y dialéctico-materialista del mundo y, en especial, la teoría del desarrollo social. Si algo han sabido enseñar con el ejemplo los líderes de la primera revolución socialista triunfante en esta región han sido la honestidad, la objetividad, el espíritu autocritico oportuno, que fortalecen el rigor, la cientificidad y el humanismo profundo del marxismo.

Un marxista hoy en día en Cuba y en América Latina debe entender los problemas del mundo contemporáneo y en especial el devenir como un fenómeno producto de determinadas causas que estudia a fin de esclarecerlas. Para esa tarea le es imprescindible el estudio renovado de la filosofía marxista como sistema conceptual esclarecedor, y, ante todo, para no repetir viejos errores de mimetismo económico, político y traslado mecánico de problemas que se dan en países diferentes a los nuestros. La actitud no puede consistir en esperar que se ofrezca un muestrario de "soluciones" ensayadas en otros contextos para seleccionar el medicamento ideal contra los males que aquejan a nuestros pueblos, sino, por el contrario, buscar las respuestas apropiadas a nuestro contexto y terrenalidad utilizando el método y el estilo de pensar de Marx, Engels, Lenin y muchos de sus continuadores, y a la vez enriquecer el contenido universal de la concepción dialéctico-materialista del mundo.

La vigencia del marxismo como filosofía y como teoría social se expresa en su utilidad como instrumento universal de análisis sobre el desarrollo de la sociedad y el pensamiento, pero se revela de un modo particular muy efectivo en el estudio de las múltiples manifestaciones de la cultura de "Nuestra América" y en especial de las nuevas contradicciones que Cuba ha tenido que enfrentar y resolver, al recuperar las tradiciones revolucionarias de su historia y en especial el pensamiento martiano, para emprender la construcción de una sociedad más humana que aleje al hombre de su prehistoria.

1 Véase V. 1. Lenin: "Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx", en Obras Completas, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1960, pp. 572-575.

2 C. Marx y F. Engels: La ideología alemana, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 36.

3 Sobre este tema la revista Dialéctica de la Universidad Autónoma de Puebla, México ha publicado desde los años setenta innumerables artículos y entrevistas de Perry Anderson, Louis Althusser, Humberto Cerroni, Adam Schaff, Etienne Balivar, Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano y otros intelectuales marxistas.

4 En 1989 en la Universidad de La Habana y en 1990 en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba se efectuaron talleres científicos sobre la crisis del marxismo. Véase Jorge Luis Acanda: ¿Existe una crisis en el marxismo?, Casa de las Américas, La Habana, p. 178; Pablo Guadarrama: ¿Hay crisis entre los marxistas latinoamericanos?, en *Marxismo y Anti marxismo en América Latino*, Universidad FNCCA de Colombia, Bogotá, 1990, pp. 154-168.

5 Hoy día es muy aceptado el criterio de que en la historia del conocimiento científico se producen frecuentes crisis en las que se cuestionan tesis y determinados descubrimientos aceptados, que por tanto exigen una revalidación, rectificación o enriquecimiento. Entre los argumentos de quienes se oponen a reconocer la existencia de una crisis de la teoría marxista se encuentra: la necesidad de diferenciar adecuadamente la esfera de las ciencias particulares y de la filosofía.

6 Ernesto Guevara: El socialismo y el hombre en Cuba, en Obras 1957-1967, Casa de las Américas, La Habana, 1970, p. 377.

7 V.I. Lenin: "La enseñanza de las crisis", en Obras completas, Editora Política, La Habana. 1963, t. XXIV, p. 207.

El principio de la renuncia todos los principios

Pablo Guadarrama González.

Taller. Revista teórica de convergencia. Bogotá. # 2. 1990. p.101-108. *Quatrivium*. Universidad Autónoma del Estado de México. N. 6. 1995. P. 28-34; *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 121-131; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 181-189

Tal parece que la entrada en la postmodernidad exige para algunos acogerse al paradójico principio de la renuncia a todos los principios. La construcción de nuevas racionalidades no ha exigido nunca la ruptura nihilista ni los fundamentos de anteriores racionalidades que habían demostrado su validez y universalidad. Sin embargo, en toda época han aparecido una serie de escépticos, agnósticos y pesimistas que por suerte para la historia no han sido los promotores de las grandes transformaciones sociales, ni del propio pensamiento. La marcha de los acontecimientos se ha encargado de ubicarlos el lugar que merecen.

La actual crisis del socialismo ha permitido, entre otras cosas, identificar con mayor exactitud a los pusilánimes, a los que Martí llamo sietemesinos, a s que no confían en las decisiones y en el heroísmo de los pueblos, porque proyectan hacia todas partes su propia imagen de la vacilación.

Por tal motivo se hace más necesario en esta época de grandes confusiones entre los sectores de la izquierda —pues parece que por el contrario los de la derecha están muy claros en lo que pretenden— contribuir desde diversas perspectivas al esclarecimiento de algunos de los presupuestos conceptuales sobre la presente crisis del socialismo.

Las crisis no son más que momentos de agudización en las contradicciones de un fenómeno, cuando se altera la estabilidad de estos y se demanda un viraje en su rumbo, así como un cambio sustancial en la estructura. Toda crisis implica una opción alternativa, una elección ante diferentes posibilidades, entre las cuales está la superación dialéctica de la cualidad, pero también la destrucción o muerte del organismo enfermo.

El socialismo ha demostrado con estos acontecimientos ser lo que es, una sociedad muy joven en la historia de la humanidad, si la comparamos con las anteriores formaciones económico-sociales, incluyendo el capitalismo. Las edades de las formas de sociedad se niegan a ser medidas en años, lustros o décadas y se aprecian mucho mejor sus dimensiones en centurias y milenios.

No debe extrañar que en la confrontación frente a la bien engrasada sociedad capitalista, el socialismo aun muestre sus falencias e inmadurez. Esta no ha sido, ni será, la primera o última crisis del socialismo como teoría y práctica de la construcción de una sociedad más humana.

Los momentos críticos y de compulsión social repercuten necesariamente sobre las concepciones socio-políticas y filosóficas que ya tenían una sedimentación alcanzada durante la época de estabilidad. Los hombres construyen con facilidad paradigmas de sociedad y tratan de aproximar al máximo sus realizaciones a estos modelos abstractos, que luego la historia se encarga de reacomodar al punto de demostrarle que no son tales modelos y que no son más que diferentes intentos absolutamente irrepetibles de ingeniería social. Del mismo modo que arquitectos y proyectistas tiene que tomar en cuenta las condiciones específicas del terreno, los edificios circundantes, los objetivos de la obra, etc.; para elaborar un diseño apropiado, los constructores de un tipo de sociedad en un país determinado tienen que tomar en consideración también las particularidades de este para elaborar el proyecto. Pero de la misma forma que aquellos no pueden ignorar un conjunto

de principios, normas, etc., que están comprobados por la experiencia constructiva de la humanidad, así los que emprenden la construcción de la sociedad socialista no pueden pasar por alto tampoco los principios que no solo la teoría, sino también la experiencia hasta el presente ha demostrado son inherentes a la sociedad socialista.

La sociedad capitalista tiene muy bien formulados sus principios y todos los que viven en ella saben a qué atenerse, pues estos funcionan independientemente de su voluntad. El socialismo, si realmente aspira a conformar una sociedad superior y sobre todo más humana, sabe que no puede dejarse arrastrar por los principios de aquella, pues de lo contrario, por mucho que invoque la palabra socialismo, la realidad estará indicando que marcha por un rumbo contrario. Esto no significa que para construir a la nueva sociedad haya que renunciar a todos y cada uno de los valores creados por las sociedades anteriores, que son peldaños en el proceso de humanización del hombre. Pero no todos sus valores tienen carga positiva y pueden ser apropiados indistintamente.

Así por ejemplo el mercado y la democracia, que indiscutiblemente son logros de la humanidad para distribuir de una forma más racional los productos, y que los hombres se sientan más participes en las decisiones políticas, tienen que ser utilizados por la nueva sociedad socialista, pero de una forma muy diferente a las anteriores. Pues si se deja que el funcionamiento de ambos sea similar al que estos tienen en el capitalismo, no se está en presencia de una renuncia a principios, sino que se es consecuente con algunos principios que son fundamentales, y no precisamente socialistas.

Es cierto que el mercado aparece en las formas más antiguas de civilización, pero no alcanza ni en el esclavismo, ni en el feudalismo la omnipotencia que logra en el capitalismo, por tanto no puede considerarse que sea elemento básico que caracterice a toda sociedad "civilizada". Las dimensiones enajenantes que alcanza en el capitalismo, donde todo se compra, hasta la democracia, no justifica que siga siendo el señor todopoderoso que debe regir la economía de los países socialistas. Por supuesto que resulta utópico renunciar en la nueva sociedad a su función reguladora, en determinadas esferas de la vida económica. El idealismo ha golpeado fuertemente los intentos por ignorar o subestimar estas leyes tan objetivas del desarrollo social. Algo muy diferente es sostener que todas las vías de producción, distribución y consume de la riqueza social en el socialismo tengan que efectuarse a través de las relaciones mercantiles, Entre ambas posiciones hay un trecho muy grande; que tal vez sea el del muro humanizador que separa al socialismo del capitalismo.

De la misma forma que la democracia desde sus mismos orígenes en la antigua Grecia expresaba los intereses del demos pero no de los esclavos que quedaban marginados, y mucho menos de los aristócratas, también la democracia burguesa y la socialista han tenido un carácter históricamente limitado y clasista.

La democracia burguesa, que tanto proclama la igualdad y la libertad, ya sabemos que presupone ante todo la libertad de enajenar la libertad ajena. Indudablemente el obrero en el capitalismo es relativamente más libre que el

siervo y el esclavo, pues en ocasiones tiene la libertad de escoger quien lo explote y viva de su trabajo, aunque otras veces ni siquiera tiene esa libertad, pues el exiguo mercado de trabajo le obliga a aceptar las condiciones del primer poster.

La verdadera democracia, si quiere ser expresión de las necesidades del pueblo, tiene que comenzar por considerar que el pueblo no es un todo homogéneo, que en su seno hay diferentes clases, grupos sociales, etc., históricamente condicionados. Por tanto, debe concebir la igualdad como la consideración desigual de fenómenos desiguales, lo que implica ofrecer mejores posibilidades para la eliminación gradual de las diferencias abismales entre los hombres. Pero tal formulación no puede limitarse exclusivamente a los límites de un país. Pues de la misma forma, sería extraordinariamente injusto considerar a todos los países por igual y tener en cuenta el desarrollo de los países más avanzados que la riqueza de estos no se debe a que hayan recibido las dadas exclusivas de una naturaleza prodiga, sino al saqueo a que han sometido a las regiones colonizadas y neocolonizadas.

Esto quiere decir, que sobre todo en este tipo de relaciones es donde de-ben prevalecer genuinas reglas democráticas para eliminar el intercambio desigual que han hecho a unos países ricos y a otros pobres. Sin embargo, a *contrario sensu* algunos sectores de los hasta ahora en su mayoría países socialistas han reclamado también su porción en el pastel que resulta de ese tipo de intercambio.

Lógicamente los principios del capitalismo siempre resultan muy apetecibles para los que en ese régimen, desde una posición privilegiada, se benefician irracionalmente de sus deshumanizantes efectos y ciertos sectores de algunos de esos países socialistas luchan por alcanzar tales prebendas, que no tiene origen exclusive en la eficiencia tecnológica de los países capitalistas desarrollados, sino también en el latrocinio que han cometido con los países del Tercer Mundo. Sin percatarse debidamente de este hecho, algunos intelectuales latinoamericanos aficionados a tales cambios que implican la renuncia al principio de la solidaridad internacionalista, aplauden sin ruborizarse tales propuestas y esgrimen como consignas la necesidad de la eficiencia para competir, etc., sin apreciar sus contribuciones al apuntalamiento de los principios del capitalismo.

Incluso se llega al extreme, a tenor con el copismo que ha sido tan común entre muchos autopregonados marxistas latinoamericanos, de sugerir la necesidad de implantar en nuestros países algunas formulas democráticas y económicas recién ensayadas, en contextos tan diferentes a los de esta región. No solo se ignoran principios elementales de la visión dialectico-materialista del mundo — lo cual sería lo de menos para estos que ya no se atienen a ningún principio que no sea el de renunciar a todos— sino que se pasa por alto absolutamente nuestra condición de países asfixiados por el imperialismo norteamericano, en particular, pero no menos también por otras potencias capitalistas entre las que sobresale Japón, hecho este que reconocen hasta innumerables series opositores del marxismo.

La importación de esquemas de democracia pudieran entonces llevar a pensar que lo mejor sería copiar la forma como los norteamericanos conciben y

practican la suya. Además el gobierno norteamericano está muy interesado en que se llegue a conclusiones similares para no verse en la "penosa" necesidad de tener que imponerla por la fuerza como hizo con Granada o Panamá y quisiera hacerlo con Cuba. Parece que el bipartidismo yanqui es bastante unanímista en la mayor parte de sus decisiones.

Cada pueblo tiene la forma de democracia que ha sido capaz de conquistar y ninguno tiene el derecho de imponerle a otro su interpretación particular de la democracia. En eso consiste el verdadero pluralismo, en admitir que cada país construya la democracia como lo decida el propio pueblo.

Resultaría contraproducente, que un país como Cuba, donde el pueblo tuvo la decisión soberana de hacer una revolución y no darle más vida artificial a los corruptos partidos tradicionales —que se autodestruyen por su complicidad con dictaduras— y que a partir de la unidad de diferentes partidos y organizaciones revolucionarias constituyó después de su triunfo un solo partido —para proseguir su proceso revolucionario—, le exigiera al resto de los países latinoamericanos que procedieran estrictamente de la misma forma para ejercer la democracia. Del mismo modo resultaría precisamente antidemocrático, demandarle al pueblo cubano que constituya infinidad de partidos, para reproducir "el modelo democrático" que rige en el resto de los países latinoamericanos.

Es lógico que los identificados con partidos y gobiernos burgueses defiendan a ultranza el pluripartidismo y los mecanismos electorales y traten de imponerlos hasta a las posibles civilizaciones extraterrestres como suma perfección del ejercicio de la democracia. Pero lo más paradójico resulta cuando tales apologías a esas formas de ejercer la democracia, provienen de críticos de izquierda que han sido históricamente víctimas de los aplastantes "instrumentos democráticos" que van desde la manipulación propagandística y el fraude, apoyado por fuentes financieras misteriosas, hasta la desaparición física de los opositores. Sin embargo, se ha hecho común invocar los "principios de la democracia" —como para demostrar que no se ha renunciado a todos— y hasta se reviven sueños según los cuales sería posible que la burguesía fuera tan ingenua y débil como para aceptar el triunfo de las masas populares a través de las perfeccionadas reglas del juego electoral que ella ha implantado, en correspondencia con lo que esta clase entiende por democracia.

Las fuerzas de izquierda que se someten a aceptar estricta y exclusivamente las reglas del juego de la democracia burguesa para la toma y sostén del poder político deben saber muy bien —y la experiencia histórica de los pueblos hasta ahora lo ha demostrado—, que la burguesía siempre tendrá suficiente dinero para comprar todas las boletas que aseguran el triunfo aunque aliente ilusiones entre sus reales opositores.

Los pueblos son sabios y en los momentos que han necesitado cambios en las formas de realización de la democracia los han sabido hacer, aunque sus gobernantes y partidos —de los cuales no se pueden excluir en algunos casos a los comunistas— no tomen medidas para ejecutarlos.

Pero no se pueden ocultar las distintas expresiones de protesta e insatisfacción de las mayorías. Si se han producido estos vertiginosos acontecimientos en la

mayoría de los países socialistas ha sido porque eran necesarios. No podemos pensar de ningún modo que son el exclusivo producto de las agencias de inteligencia de los países capitalistas, aunque estas y las campañas ideológicas, puedan haber puesto su grano de arena. Pero se puede asegurar que su cimentación tenía raíces más endógenas.

Si los pueblos de algunos países socialistas se han sentido insatisfechos con las formas de realización de su democracia y hoy le pasan la cuenta a sus respectivos gobiernos o partidos debe ser respetado como acto soberano y seguramente el socialismo resultara perfeccionado allí donde las fuerzas del progreso se impongan. Sin embargo la historia demuestra que no siempre su marcha transita por esplendidas avenidas monodireccionales, sino que los zigzagueos y retrocesos pueden ser muy aprovechados por la reacción, por lo que no debe sorprender el posible retorno al capitalismo de algunos de estos países. Ya se encargara la propia historia en su momento oportuno de revelar si el rumbo tornado era el acertado o no.

La ideología burguesa no solo se rige por firmes principios, sino que ha tratado siempre de fundamentarlos y divulgarlos. En eso son admirables sus defensores porque no reniegan fácilmente de ellos.

El capitalismo al llegar a su máximo esplendor trato de imponer entre uno de sus esenciales principios el del cosmopolitismo, que en nuestra región se tradujo en el panamericanismo yanqui, con la doctrina Monroe. Este principio no se ha debilitado, sino que ha cobrado fuerza, porque a las potencias capitalistas, entre ellas básicamente Estados Unidos, les interesa universalizar este valor que les permite penetrar libremente en cualquier parte y no solo imponer sus mercaderías, sino lo que es peor, sus hábitos y concepciones de vida. Consustanciales al capitalismo han sido también los principios de estimular el individualismo, la justificación de los medios por los fines, el pragmatismo, el chauvinismo, el hegemonismo, la discriminación social, racial, sexual, etc. En fin, podríamos enumerar varios elementos que componen el fundamento filosófico y sociopolítico de esa sociedad, y que aunque traten de embellecerlos y ocultarlos, afloran constantemente.

El socialismo, por su parte, desde que surgió como doctrina política, no solo proclamo una serie de principios emancipatorios de carácter nacional, sino que desde que tomo cuerpo en los países que iniciaron su construcción, se pudo apreciar que la dignificación humana a que se aspiraba en el país en cuestión no debía realizarse si no iba aparejada con el hecho de mantener una actitud consecuentemente internacionalista y de solidaridad con otros pueblos en similares situaciones. Muchos son los hechos históricos que lo atestiguan y que no es necesario enumerar.

Sin embargo, los actuales cambios que demanda la "nueva mentalidad" parece que presupone no la renuncia de palabra, pero si de hecho, en alguna medida, a este principio del internacionalismo tan esencial a los que se consideren comunistas.

Por otra parte el trascendental y necesario paso de la humanidad hacia e) desarme nuclear, ha sido interpretado por las fuerzas de la reacción solamente como un síntoma de la debilidad del socialismo y no de su buena voluntad.

Esta concepción ha estimulado al triunfalismo yanqui a considerarse con las manos libres para intervenir en cualquier parte de sus "esferas de intereses", sin preocuparse demasiado por la reacción de la opinión pública mundial y mucho menos de la de los países socialistas en la actualidad. La presión que ejercían estos países anteriormente sobre la marcha de los acontecimientos mundiales ya no es igual y los yanquis, que no han renunciado a sus principios intervencionistas, lo saben muy bien.

Las relaciones de intercambio económico que se habían sostenido entre los países socialistas no solo con los más atrasados de su propio campo, sino con otros países que habían tenido sus luchas por la liberación nacional que evidenciaban un rumbo socialista, y que resultaron para estos últimos dignamente beneficiosos, parece que no van a mantener el mismo nivel que en años atrás. También estas afectaciones en la colaboración ya comienzan a preocupar a algunas fuerzas de izquierda en países donde aun la lucha se mantiene. Mientras tanto, los Estados Unidos han financiado la contra y la UNO en Nicaragua incluso públicamente, tal vez dando muestras de que son consecuentes con sus principios entre los que se encuentra la ayuda "internacionalista" a los que luchan por una misma causa.

¿Se puede hoy en día sostener la tesis de que los principios internacionalistas se mantienen con la misma vigencia que en años atrás en estos países del debilitado campo socialista? Evidentemente la respuesta es negativa, independientemente de la cuestión de la posibilidad real de que esta se mantenga o de la voluntad de mantenerla. Lo cierto es que ha habido una sensible afectación de este principio, a lo que nuestros renegados contestaran seguramente que tal vez este demostró también que era ineficiente. En tal caso, se estará en presencia de "consecuentes" renegados del marxismo, — porque de mas esta decir que abundan los inconsecuentes— o que al menos no se han percatado de que lo son.

La renuncia a los principios ha conducido incluso a que se llegue a proponer no solo la revisión de las tesis fundamentales del marxismo, sino incluso el cambio de nombre de los partidos comunistas. Parece que este tipo de comunistas piensa que la cuestión es estrictamente semántica y por esa vía se pueden resolver todos los conflictos. Se ignora la experiencia política internacional en la que sobran ejemplos donde los cambios de nombre tanto de partidos de derecha como de izquierda no han sido efectivos, si no han ido acompañados de un programa y una actitud diferente a la anteriormente asumida. Si lo que se pretende es renunciar al ideal y la actitud socialista y comunista, entonces lo mejor es ser honestos y efectivamente cambiar de nombre, en lugar de argumentar que se trata de una nueva táctica.

Quizás se pasa por alto que Marx y Engels, definieron al comunismo no como un estado de cosas que había que implantar sino como un movimiento crítico de superación de la realidad que partía de las premisas existentes (la ideología alemana). De lo que se desprende que un comunista debe ser un superador crítico constante de la realidad, que lucha por transformarla revolucionariamente y que se esfuerza por su propia transformación ideológica y ética como hombre emergido de un mundo en el que aun prevalecen las enajenantes relaciones capitalistas contra las cuales debe luchar, pero sin

ignorar la influencia que sobre su propia conciencia estas ejercen constantemente.

La actitud crítica ante la realidad está relacionada con las elaboraciones científico-teóricas que han ido conformando el pensamiento humano universal. Esto significa apropiarse de aquellas ideas validadas por la praxis o en vías de validación, pero que cumplan con los requisitos indispensables de todo presupuesto científico, y que no necesariamente provengan del pensamiento marxista.

Si algo es inherente al marxismo —y no a sus interpretaciones dogmáticas y esquematizantes— es la actitud crítico-dialéctica ante las formulaciones teóricas que tuvieron que enfrentar y valorar los clásicos de esta filosofía. De ellos nuevamente habrá que aprender y emprender una genuina ortodoxia que no puede reducirse a la repetición de ideas superadas, sino a la reconstrucción de los principios de concepción dialéctico materialista del mundo y en especial del desarrollo social.

Las investigaciones marxistas actuales deberán definir históricamente cual ha sido el "núcleo duro" de la filosofía marxista-leninista, ¿qué es lo imperecedero?, no porque sea canonizado por los discípulos, sino porque se demuestre la validez científica independientemente de las consideraciones ideológicas que se derivan de ella. Incluso es necesario determinar el devenir de ese núcleo duro. Cuáles son los aportes de cada uno de los marxistas orgánicos que en diferentes tiempos y espacios han enriquecido la concepción dialéctico-materialista del mundo con una visión universalmente situada, visión en que lo específico no empañe las regularidades y el camino hacia la elaboración de los principios, pues de ellos no se parte apriorísticamente (Engels, *Anti-Dühring*), sino que a ellos se llega. Y una vez conocida la esencia de sus formulaciones, pueden ser empleadas en el necesario esclarecimiento de las incógnitas que a diario enriquecen la vida presente.

Ningún hombre, por naturaleza, puede renunciar a todos los principios, siempre buscara un asidero estable en el cual fundamente sus ideas, y su racionalidad le permitirá apuntalar lo apuntalable y desechar lo superable de su cosmovisión.

El marxismo ha ido elaborando en su rica trayectoria una serie de principios gnoseológicos, metodológicos, ideológicos, axiológicos, éticos, estéticos que no pueden estar dados de una vez y por todas, pero eso no permite sostener con un mínimo de objetividad científica la falsedad de los mismos, como hoy en día —en que solo se habla de los defectos del socialismo y poco se dice de sus valores y éxitos— se intenta cuestionar prácticamente todo: desde la teoría de la lucha de clases, del Estado, de la revolución social, hasta la cosmovisión monista dialéctico-materialista del mundo y la propia teoría de la verdad. Comienza por la crítica a esto último se aspira a desarmar todo el andamiaje de la teoría y la práctica del socialismo científico.

Pero los hechos son testarudos y hasta el presente han servido para confirmar otro principio básico, el del optimismo histórico que es inherente a la condición de marxista. No por declaratoria de fe, sino porque al valorar bien los fenómenos en su devenir histórico, el progreso social en definitiva se ha

impuesto, a pesar de las dudas que sobre su marcha los escépticos siempre han tenido, apoyándose exclusivamente en los zigzagueos y retrocesos parciales de la historia.

El desarrollo del pensamiento filosófico universal, del cual el marxismo aunque no sea la única corriente apartadora, es componente esencial irrenunciable, como reconocen hasta sus críticos, se encarga de fundamentar la improcedencia lógica del principio de la renuncia a todos los principios, en tanto que la practica socio-política de los pueblos es la encargada, en definitiva, de evidenciar su endeblez. Y así pasara a la historia del pensamiento humano como una idea más, que solo sirvió para enriquecer y cimentar el principio contrario.

El marxismo orgánico de Antonio Gramsci en América Latina.

Pablo Guadarrama González.

Memorias del Seminario Internacional con motivo del Centenario de Antonio Gramsci. (Colectivo de autores). Universidad Central de Venezuela. Caracas.1991, 1992, 2000; *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. N. 102.mayo-agosto 1992.p. 62-76. *América Latina, marxismo y postmodernidad.* Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 132-150; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p.190-205. <https://www.catalogo.bnjm.cu/v/74721>

Para los acostumbrados en el ámbito intelectual latinoamericano a estar al tanto de las incidencias del pensamiento italiano en el orbe, podrían pensar que Gramsci es un italiano más que al igual que un Bovio, un Vattimo u algún otro, se ha puesto de moda.

La historia dirá la última palabra si se trata, simplemente, de un italiano mas, cuya trayectoria terminara de manera efímera como muchos otros, o si es uno de esos que vienen para quedarse en el panteón de los clásicos que ha aportado ese país a la cultura universal, junto a Maquiavelo, Pareto, Croce o Labriola.

El centenario de su nacimiento en 1991 ha sido un buen pretexto para rescatar con mayor ahincó a un pensador que le hace falta a los nuevos tiempos para contribuir a su comprensión.

En América Latina es conocido que la difusión de su obra se despliega a partir de los afijos cincuenta, por circunstancias que el principal traductor y promotor de sus ideas, José Arico, explica: "Difundido luego por América, intervino en el debate y la posterior crisis del comunismo latinoamericano como una figura más evocada que conocida. Ajeno a la ortodoxia marxista-leninista, fue un fermento de renovación política y moral". Por supuesto que muchas otras fueron condicionantes también de tal proceso de recepción, pero no constituye objetivo de este trabajo delimitarlas exquisitamente, ni detenerse en cada una de ellas, sino mas bien reflexionar sobre algunos aspectos que pueden ser de

alguna utilidad en la determinación de lo que podríamos llamar el "marxismo orgánico" de Gramsci en su incidencia actual para el mundo intelectual y político latinoamericano. |

Atendiendo a este fin centraremos la atención en tres cuestiones fundamentales: 1) filosofía: academicismo vs terrenalidad; 2) responsabilidad intelectual y compromiso político; 3) crisis de los paradigmas marxistas.

Ante todo puede surgir la inquietud respecto a que denominamos "marxismo orgánico" y de la misma forma que recientemente Adolfo Sánchez Vázquez se respondía a la pregunta "¿de qué socialismo hablamos?" Vamos a precisar un poco más este concepto que en ocasión anterior hemos intentando ya aproximarnos a una definición.

En esta interesante época en que vivimos, en que como apunta Habermas "los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida". Bajo la terminología de postanalticos, posestructuralistas, pos marxistas, etc., exige la entrada en la postmodernidad aceptar el paradójico principio de la renuncia a todos los principios, se hace imprescindible constantemente replantearse la cuestión ¿de qué marxismo hablamos? , o ¿qué marxismo necesitamos?

Filosofía: academicismo vs. Terrenalidad

Gramsci planteo acertadamente que: "el valor histórico de una filosofía es "calculable" a partir de la eficacia practica que ha conquistado (y practicidad debe entenderse en sentido amplio)". Toda su insistencia en la búsqueda de terrenalidad de la filosofía descansaba en el criterio de poder medir "su alcance histórico, de no ser 'elucubración' individual, sino hecho histórico"

Tal idea constituye una premisa metodológica para determinar si el marxismo, independientemente de sus modalidades y tergiversaciones ha constituido o no un hecho histórico de la cultura moderna y si en particular forma parte indisoluble de la historia latinoamericana. Son muchos los investigadores que a pesar de su filiación ideológica reconocen como absolutamente imposible ignorar la incidencia del pensamiento marxista en el acontecer político y cultural de América Latina. A esto se puede añadir que la trayectoria del devenir sociopolítico latinoamericano de este final milenario está marcada básicamente por la confrontación entre quienes han tratado de realizar el proyecto de emancipación humana propugnado por el marxismo y quienes se han esforzado por impedirlo.

La obra de Marx y sus continuadores nunca ha sido una mera elucubración individual distanciada de la terrenalidad que exige toda autentica creación filosófica, si en verdad es, como tal, conciencia de su época. En esto ha tratado siempre de diferenciarse la propia practica académica de los marxistas latinoamericanos —lo cual no implica que siempre lo hayan logrado—, al tratar de evadir el academicismo, a veces manifiestamente preferido por otras posturas filosóficas en el mundo intelectual de esta región. Aquí ha prevalecido una mayor organicidad en la intelectualidad de orientación marxista.

Por otra parte, el hecho de que algunas de las ideas de los representantes de la filosofía de la praxis no se hayan podido corroborar en cada uno de los

acontecimientos históricos del devenir latinoamericano, no significa que se descalifique el sistema teórico y las tesis fundamentales de la concepción dialéctica y materialista de la historia.

Si algo ha caracterizado precisamente al marxismo como filosofía es su permanente preocupación por reapropiarse constantemente de la circunstancialidad epocal. Por otra parte el mimetismo de formulas estereotipadas ha conducido a innumerables descalabros del marxismo inorgánico. Reconstruir la historia del marxismo en general y en particular en el ámbito latinoamericano como una simple sumatoria de errores es tan absurdo como reelaborar de tal modo la historia del cristianismo.

Uno de los argumentos más manidos contra el marxismo ha consistido en considerarlo una teoría desprovista de la integralidad sistémica que se le exige académicamente a toda filosofía.

Tal consideración parte de la concepción tradicional de la filosofía como filosofía de la naturaleza o de la historia que el propio marxismo puso en crisis al enfrentarse a sus exponentes más especulativos. Si parte de tal postura, siempre podrán encontrarse argumentos para tratar de presentar al marxismo como una simple consigna de barricada o a lo más, una buena teoría económica sobre el funcionamiento del capitalismo, como reconocen hasta los empresarios más astutos.

Si Gramsci, al seguir a Labriola insistió en argumentar las razones por las cuales el marxismo es ante todo una filosofía de la praxis, fue para diferenciarlo sustancialmente de aquella que es concebida como saber especulativo al cual la realidad debe ajustarse como lecho de Procusto, del que no escapaba el determinismo teleológico que Gramsci criticaba en Bujarin y que prevaleció en la II Internacional y en la III. Aun cuando el reconocía que "toda concepción del mundo, en una determinada fase histórica, adopta una forma especulativa que representa el apogeo y el principio de su disolución". Esta idea no presupone excluir el marxismo, sobre todo si se utiliza para tratar de entender alguna de las causas del deterioro de la imagen del marxismo a partir del derrumbe del socialismo en Europa oriental y en la otrora Unión Soviética.

Siguiendo a Gramsci a través de este hilo conductor habría que reflexionar sobre la continuidad de esta tesis que consiste en asegurar, "que toda cultura tiene su momento especulativo o religioso, que coincide con el periodo de completa hegemonía del grupo social que expresa y hasta coincide quizás, incluso con el momento en que la hegemonía real se disgrega por la base, molecularmente, pero el sistema de pensamiento, precisamente por eso (para reaccionar a la disgregación) se perfecciona dogmáticamente, se convierte en una 'fe' trascendental: por eso se observa que cada época, así llamada de decadencia (en que viene una disgregación del viejo mundo) se caracteriza por un pensamiento refinado y altamente 'especulativo'. La crítica debe, por tanto, resolver la especulación en sus términos reales de ideología política, de instrumento de acción práctica; pero la crítica misma tendrá una fase especulativa, que marcará su apogeo".

¿Acaso lo acontecido y en especial con el "marxismo de diskettes" que, con honrosas excepciones, se fabricaba y exportaba no da la razón en tal sentido a

Gramsci?, ¿no habrá que reconsiderar las críticas de Vasconcelos y hasta de un marxista "convicto y confeso", como Mariategui, a la religiosidad de ese tipo de "marxismo"? Ahora bien, la decadencia del viejo mundo que se disgrega del socialismo cuartelario, que los propios Marx y Engels criticaron, por supuesto que afecta a todos los que en distintas partes del mundo continúan luchando por la eliminación del "capitalismo real"; sin embargo un análisis más detenido del asunto debe llevar a la conclusión a la que recientemente llegó Sergio Ramírez al sostener: "Dejemos que los muertos entierren a sus muertos. La vida, que es renovación apenas empieza".

Para los pueblos latinoamericanos, que aún permanecen anclados en la "premodernidad", el análisis de esta experiencia de destrucción de falsos paradigmas de socialismo debe ser tarea inaplazable. La conciencia de que "la crítica misma tendrá una fase especulativa", no podrá convertirse de ningún modo en la preocupación fundamental y exclusiva de la intelectualidad de izquierda en lugar de ir a la búsqueda de explicaciones a las circunstancias actuales que mantienen al hombre latinoamericano en niveles y formas de enajenación diferentes a los de épocas anteriores, pero no menos subhumanizantes.

Si Gramsci destacaba que: "la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia", la tarea de los que en América Latina se dedican de diverso modo a contribuir al logro de la autenticidad en la filosofía, deberá orientarse cada vez más a la problematización de lo "universal situado", de lo universal concreto, para de ese modo contribuir a la extranacional tarea de construir lo universal.

El hecho de que el gran marxista italiano insistiera tanto en la unidad orgánica de la filosofía con la historia y la política no significaba que disolviera los objetos de estas últimas en el de la primera, ni que redujese el de esta a las de ambas, sino que destacase la imposibilidad de toda reflexión filosófica por encima o al margen de ellas.

Según Gramsci: "en verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas", por lo que la misión que tiene ante sí la filosofía de la praxis en "nuestra América" consistirá en demostrar su validez para interpretar y transformar la cambiante realidad de esta región y con ese fin debe nutrirse de la terrenalidad en que se desenvuelve. Hagamos que nuestros vivos se alimenten de este suelo vital y lo hagan fructificar utilizando todo pensamiento cuyas potencialidades epistemológicas contribuyan a fortalecer las nuevas plantaciones de ideas y proyectos concretos de emancipación humana.

Esto obliga a poner entre paréntesis la concepción gramsciana acerca de la ortodoxia según la cual "la filosofía de la praxis se basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción total e integral del mundo, una filosofía y teoría de las ciencias naturales con carácter de totalidad, y no solo para eso, sino también para dar vida a una organización práctica integral de la sociedad, esto es, para convertirse en una civilización total e integral". Al partir de tal criterio se puede desembocar en la formulación omnicompreensiva de la filosofía marxista como saber absoluto capaz de

esclarecer los más exquisitos misterios sin necesidad de recurrir a otras tradiciones del pensamiento filosófico por temor a caer en los pantanos del eclecticismo o de la capitulación, como era preocupación en la interpretación dogmática del marxismo. Tales escollos tienen que ser salvados, aun cuando podamos llegar a comprender las razones que motivaron a Gramsci a dichas formulaciones cuando se enfrentaba a los intentos de "completamiento" del marxismo por los neokantianos y otros "ismos", como años después se darían también con el existencialismo sartreano.

Tal vez sería usar a Gramsci contra Gramsci si siguiéramos la línea lógica de un pensamiento que no deseaba admitir la posibilidad de "apoyos heterogéneos", pero que al mismo tiempo había insistido en que el marxismo era una "síntesis nueva" de "la entera cultura de la época" y suscribiendo a Lenin lo consideraba "nacido en el terreno del desarrollo máximo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, por la economía clásica inglesa y por la literatura y la práctica política francesas".

Es que acaso no resultaban heterogéneas estas fuentes, a las que habría que añadir a Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Helvecio o Rousseau, quienes dejaron alguna huella significativa en el pensamiento de Marx, incluyendo los que influyeron de igual modo en Engels —para solo referirnos a las que les antecedieron y no considerar a otras de su época— criticarlas, sino para ejercer la crítica.

Igual actitud asumieron ante las nuevas producciones teóricas otros continuadores de su labor como Plejanov, Labriola, y por qué no Kautsky, como Trotsky, Rosa Luxemburgo hasta Lenin y el propio Gramsci. ¿Que hubiera sido de "su" marxismo si no hubiera pasado por Maquiavelo y Croce? Del mismo modo podemos preguntarnos los cubanos: ¿qué sería de nuestro proyecto socialista si no se hubiera nutrido de José Martí? La elaboración de la teoría marxista tampoco termina en aquellas personalidades de la historia como lo puede demostrar cualquier historiografía del marxismo, ya sea del "occidental" o del "oriental".

El problema se torna más complejo en la misma medida en que se incrementa la difusión y recepción de esta teoría en nuevos ambientes y nuevas épocas históricas como la presente en Latinoamérica, cuando resulta impensable el marxismo sin pasar por Mariategui, Mella, Arismendi o el Che. Del mismo modo que resulta insuficiente pensar el marxismo en la actualidad en cualquier parte del mundo ignorando las ideas de la escuela de Frankfurt, de Sartre, Iliencko, Schaff, Kosik o Althusser. Si el marxismo quiere seguir siendo síntesis nueva tendrá necesariamente que apropiarse de las nuevas fuentes del pensamiento universal que no se presentaran con etiquetas, a gusto del consumidor.

El propio Gramsci puede ayudarnos a salir de este atolladero teórico cuando sostiene que: "ninguna filosofía es definitiva sino históricamente determinada, resulta difícil imaginar que la realidad cambie objetivamente con nuestro cambiar, y es difícil admitirlo, no solo para el sentido común, sino para el pensamiento científico". Por tanto la validez teórica del marxismo estará permanentemente puesta a prueba como la de cualquier filosofía y los acontecimientos actuales lo evidencia. Es una suerte que así sea, de lo

contrario volveríamos a los aburridos y aletargados tiempos de la sempiterna escolástica como ya a floraba en lo que Ludovico Silva llamo los manuales de esos "hipopótamos intelectuales", que solo podían estimular la siesta teórica del consumidor al simplemente digerir la filosofía ya servida en pulcro mantel, congelando la sangre vital de la filosofía que es la crítica.

El haber sido un artífice del pensamiento dialectico salva a Gramsci en múltiples ocasiones como esta, cuando arriba a la conclusión de la posibilidad de la superación del marxismo: "Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durara probablemente siglos, esto es, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Solo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad superada por la concepción de la libertad)".

Gramsci, al diferenciar sustancialmente a Marx de otros pensadores y hombres de ciencia, consideraba que ninguno otro había producido una concepción tan original e íntegra del mundo, y a la vez que "la hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica" y de tal crítica no puede excluirse el propio marxismo. A lo que cabe añadir la necesidad de admitir la posibilidad de nuevas revoluciones filosóficas, que no tendrían que empequeñecer la efectuada por el marxismo, sino apoyarse obligatoriamente en él y por tanto enaltecerlo.

Cuando pueda ser efectuado el análisis concienzudo de las causas de la crisis actual del socialismo, habrá que reflexionar sobre la falta de terrenalidad y el academicismo que se observe en la actividad filosófica de aquellos países que se autoproclamaron constructores del socialismo real, en el que la crítica real de la filosofía no se desplego porque no llego a prevalecer algo tan esencial al marxismo como es el ejercicio de la praxis crítica de todo lo existente.

Desde entonces habrá que justipreciar a quienes en otros contextos, como el latinoamericano, supieron atalar esta deficiencia, entre otras, apoyándose en Gramsci, en Trotsky y otros "heterodoxos", e impedir a tiempo el anquilosamiento total de la vida filosófica en el seno de los marxistas, cuando ya se manifestaban con demasiado fuerza los síntomas necróticos. En esa labor habrá que destacar los cuadernos de Pasado y presente en Argentina, de la revista Dialéctica en México, y de tantas otras publicaciones que mantuvieron y estimularon el arma de la crítica, allí donde era necesaria y no era necesaria la crítica de las armas.

Responsabilidad intelectual y compromiso político

Un punto de partida vital para la comprensión de toda la labor intelectual y política de Gramsci radica en su concepción de la filosofía dada su imbricación con la política y de la especificidad en tal sentido de la filosofía de la praxis. Según él: "no se puede separar la filosofía de la política y se puede mostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político". Tal aseveración no le compete exclusivamente al marxismo. El marxismo ha declarado siempre su nexos con la ideología política, sin reducir a ideología política de manera unilateral la concepción del mundo que se deriva lógicamente de su asunción.

La concepción gramsciana al respecto es mucho más amplia, pues según el, "todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única 'filosofía' es la historia en acto, o sea, la vida misma".

Gramsci, como filósofo de las superestructuras, se mueve con exquisita precisión en este solapado mundo de las ideologías al tratar de ir engarzando cada uno de los elementos que comunican las interconectadas formas de la vida espiritual de la sociedad, que no siempre resultan espiritualizadas, especialmente en los estados dictatoriales, como el que se propuso impedirle su capacidad de pensar.

Destacado teórico sobre el papel de los intelectuales dentro de la sociedad, ha sido reconocido hasta por sus enemigos. A la hora de profundizar en esta problemática es obligado recurrir a sus trabajos.

Para Gramsci los "intelectuales orgánicos", que diferenciaba de los tradicionales, tenían reservada una extraordinaria función como ideólogos que apuntalaban el logro y sostenimiento de la "hegemonía", de un grupo social determinado, que bien puede expresarse a través del "príncipe moderno": el partido.

A su juicio: "Los intelectuales son los 'empleados' del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político". Lo cual implica que de una u otra forma, a pesar de que en ocasiones se proclaman absolutamente independientes, expresan alguna posición ideológica. Con razón sostiene que "la llamada neutralidad significa solamente el apoyo a la parte más reaccionaria".

Dado que todo el proyecto de emancipación social de Gramsci implicaba no solo el despliegue de un "programa de reforma económica", sino ante todo de "una reforma intelectual y moral", que a su vez exigía "la formación de una voluntad colectiva", para en definitiva "crear una nueva cultura",²⁶ otorgaba en consecuencia una extraordinaria responsabilidad a los intelectuales, pero no solo como combatientes en la lucha intelectual, la cual consideraba estéril si se conducía sin una lucha real, sino en otras formas de lucha, entre las que la política ocupa el lugar central.

Cuando vaya a escribirse la historia de la "organicidad" de la intelectualidad latinoamericana podrá apreciarse que esta ha estado presente desde aquellos primeros sacerdotes, como el padre Las Casas. Aun cuando podamos cuestionarnos la condición de "latinoamericanos", nadie se cuestionara la de intelectuales orgánicos.

Los representantes del pensamiento de la ilustración latinoamericana, —fermento catalizador de las exigencias sociopolíticas que demandaban nuestros pueblos—, el mismo pensamiento de la independencia —no obstante sus diversas corrientes—, así como el positivismo —sui generis—, que enfrentaban al espiritualismo, al eclecticismo y a los intentos renovadores de la escolástica y de la metafísica especulativa, constituyeron vivas expresiones de una intelectualidad orgánica.

Como aquellos también que, desde el siglo pasado latinoamericano propugnaron ideas de corte socialista-utópico y anarquistas hasta los precursores del marxismo, vinculados a una praxis política significativa.

Si algo ha caracterizado a la mayoría de los intelectuales más prestigiosos de orientación marxista en los países latinoamericanos, como Mariategui, Ponce, Rivera, Ziqueiros, Neruda, Guillen, Carpentier, etc., entre tanto otros, que aun hoy siguen construyendo el proyecto de desalineación cultural junto al de emancipación social, es que su responsabilidad intelectual ha estado unida "orgánicamente" a sus compromisos políticos.

Resultaría muy equivocado pensar que este fenómeno solo se aprecia entre aquellos que ostentan la condición de marxistas. Un análisis más riguroso nos llevaría a reconocer que del mismo modo que los diferentes sectores progresistas —entre los cuales no se excluye la burguesía en determinadas circunstancias—, han creado paulatinamente sus respectivos "intelectuales orgánicos", otros movimientos y tendencias sociales que expresan algunas de las fuerzas de la heterogénea estructura socio clasista de los países latinoamericanos conforman sin duda otras modalidades de este tipo de intelectual.

Hoy resulta rara ave aquel intelectual de prestigio que viva al margen de las luchas políticas de su país o región, y aunque esto se exprese no siempre a través de la afiliación a un determinado partido, la identificación con los intereses de las fuerzas ascendentes de la sociedad le conducen al cauce de la "organicidad".

Deberá exigírsele a aquellos que han demostrado hasta el presente una postura orgánica, estar vinculados con distintos proyectos de liberación nacional y social, estén o no militando en un partido de la izquierda tradicional o no tradicional.

La primera condición que se le reclama a un intelectual orgánico es la de ser un autentico intelectual en el sentido pleno de la palabra. Esto es, la exigencia de mantener e incrementar un nivel de calidad en su obra que lo haga merecer el reconocimiento de amplios sectores del público y no solo de los que por filiación ideológica aceptan su producción.

La segunda es el grado de compromiso efectivo con aquellos proyectos de genuina enriquecimiento cultural que presuponen, en última instancia, si aspira a su plenitud, una transformación sociopolítica de envergadura. Esto no significa que la única salida posible sea la opción por el socialismo y mucho menos en las circunstancias actuales de la América Latina, donde según James Petra existen las mejores condiciones objetivas y las peores subjetivas. Pero si significa realizar un conjunto de medidas que aseguren una democracia real y posibiliten el camino hacia una más humana justicia social.

Si para Gramsci: "La filosofía de la praxis es el '*historicismo absoluto*' la mundanización y *terrenalidad* absoluta del pensamiento, un *humanismo* absoluto de la historia", dejemos a un lado los "absolutos", que siempre desprenden un tufo especulativo, e insistamos en la historicidad, la terrenalidad y sobre todo en el humanismo concreto que demandan los pueblos

latinoamericanos. A este humanismo deben contribuir todos aquellos intelectuales orgánicos que no se identifican con el orden social anterior — que no se trata del socialismo real para América Latina—, porque la sociedad burguesa no ha resuelto el problema de alcanzar la dignidad para el hombre de estas tierras.

Esta dignificación no ha sido una simple consigna de Marx o de Lenin, sino una aspiración y exigencia de los próceres de la independencia latinoamericana. Fue una tarea pospuesta y por eso Martí la replanteo a finales del siglo pasado, y que aun hoy continúa planteada.

En primer lugar, los que se consideran marxistas orgánicos tienen, en esta época de grandes confusiones, la responsabilidad, como señala Eduardo Galeano, "estos funerales se han equivocado de muerto", de esclarecer que es lo viejo, que debe ser superado y que es lo nuevo que debe ser fomentado en América Latina.

Para cumplir tal encargo habrá que volver una y mil veces a Gramsci, no para quedarse en él, sino para aprovecharlo mucho mejor de lo que lo han hecho los pragmáticos ideólogos de la sociedad capitalista, que el combatió. Es tal el embrollo actual y el enredo de los términos que no hay consenso en cuanto a que llamar derecha y a que llamar izquierda, cuando se mira hacia los efectos de la perestroika, y a sus simpatizantes y críticos también en el mundo latinoamericano; es normal que los ancestrales reclames de anarquistas, socialistas, comunistas, etc., de libertad, democracia y derechos humanos, ahora se esgriman contra la izquierda y se utilicen como Gramsci y Marx para combatir al marxismo.

Los nuevos marxistas orgánicos tendrán siempre presente a los viejos como el propio Marx. No hay que ser un gran especialista para saber a qué se refería este cuando no se consideraba un marxista, quien puso todo su empeño en realizar las ideas a través de una consecuente praxis política. De igual modo que Marx se comporto Gramsci, que como señala Arico: "Ante todo y por sobre todo fue un político practico", fueron creativos en la misma medida en que no eran marxistas de gabinete. En su contacto permanente con las nuevas teorías, con las fuerzas sociales emergentes y con las caducas en la batalla política cotidiana pudieron diferenciar bien entre lo progresivo y lo reaccionario, entre lo viejo y lo nuevo.

Hay en Gramsci un arsenal de instrumentos para comprender algunas de las posiciones actuales de determinados sectores de la intelectualidad latinoamericana.

Según él: "Una de las características de los intelectuales como categoría social cristalizada (esto es que se concibe a sí misma como continuación ininterrumpida en la historia y, por ende, al margen de la lucha entre los grupos y no como expresión de un proceso dialectico, en virtud del cual cada grupo social dominante crea una categoría propia de intelectuales) es precisamente la de reagruparse, en la esfera ideológica, con una categoría intelectual precedente mediante una misma nomenclatura conceptual. Todo organismo histórico (tipo de sociedad) nuevo crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados y abanderados (los intelectuales) no pueden

dejar de ser concebidos, también ellos, como 'nuevos' intelectuales, salidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los nuevos intelectuales se ponen como continuación directa de la inteligencia precedente, no son en realidad 'nuevos', es decir no están ligados al nuevo grupo social que representa orgánicamente la nueva situación histórica (lo que equivale a decir que la nueva situación histórica no ha llegado todavía al grado de desarrollo necesario para tener la capacidad de crear nuevas subestructuras, sino que vive todavía dentro de la envoltura apolillada de la vieja historia."³⁴

He aquí una de esas innumerables formulaciones teóricas del pensador sardo, que pueden ser de extraordinaria utilidad para entender el por qué hoy en día determinados sectores intelectuales, que pretenden situarse más allá del bien (léase capitalismo) y el mal (léase socialismo), y dicen estar a tono con los nuevos tiempos y con la "nueva mentalidad" que se impone en el mundo contemporáneo, en su exilio interior regresan al redil de los "vence-dores", y se sitúan más en la protohistoria que en la posthistoria.

En tanto otros, con una visión mucho más objetiva del momento histórico que vive la América nuestra, de crisis mucho más profunda que la de todos los tipos de socialismo, aún cuando no compartan la ideología del marxismo, tienen una visión clara del papel de la izquierda, por ejemplo, Carlos Fuentes sostiene que solamente la izquierda puede evitar que el capitalismo se imponga.

Por tanto, la ruptura con la "vieja historia" no puede ser resultado del protagonismo exclusivo de los marxistas sino de todos los intelectuales orgánicos. La reconstrucción cultural de la identidad latinoamericana no la van a traer los vientos postmodernistas. La edificación de sólidos paradigmas de desarrollo para los pueblos latinoamericanos es la tarea incumplida de su intelectualidad orgánica.

En una época como la presente, de crisis en muchos sentidos, no solo intelectual, en que el nuevo orden social para América apenas hace sus primeras apariciones, cuando ya quiere ser asfixiado por el viejo orden, la responsabilidad intelectual aumenta en sentido proporcional al compromiso político y por tanto a la organicidad.

La crisis de los paradigmas marxistas

Gramsci otorga especial cuidado en sus reflexiones al fenómeno de las crisis en todos los sentidos, pero en particular a aquellas que tienen su expresión más acabada en la esfera de las formas ideológicas.

En sentido general, a su juicio la "crisis consiste precisamente en que muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo y en ese interregno ocurren los más diversos fenómenos morbosos". Tal proceso encuentra su expresión en lo individual "cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo".³⁶

Este tipo de relación contradictoria que se plasma en múltiples formas de la vida cultural contemporánea de América Latina, no es un simple eco del

desbarajuste del socialismo, ni de la deconstrucción que propugnan los postmodernistas del primer mundo, aunque indudablemente refleja también esta circunstancia; más bien es expresión de la inestable situación en que se encuentran amplios sectores de la intelectualidad latinoamericana como parte del desequilibrio estructural de este mundo que compartimos con otros pueblos.

La crisis de paradigmas que se observa en estos momentos está dirigida ante todo al modelo de socialismo que se pretendía construir, indudablemente, vinculada a la pérdida de confianza en la validez teórica de una doctrina que se proclamaba todopoderosa y exacta. De pronto esta teoría comenzó a ser cuestionada en aquellos países socialistas donde se propagandizaba, y donde se había emprendido la construcción de una sociedad más humana basada en ella.

En medio de esa crisis de falsos paradigmas del socialismo y, en cierto modo del marxismo, Gramsci puede resultar extraordinariamente útil en la explicación de algunos de estos fenómenos.

No se trata de caer en el mismo error que con anterioridad cayó la izquierda tradicional al no poder escapar del espíritu caudillista que trata de imponer siempre una nueva cabeza filosófica, en este caso la de Gramsci, para construir un nuevo "ismo" y una nueva moda intelectual, que, como todas, debe a la larga resultar efímera.

En la inauguración de la Sociedad Antonio Gramsci de Colombia en mayo de 1991, Jorge Gantiva destacaba que: "Para Colombia, la recuperación de un marxismo crítico es fundamental" En México, Gabriel Vargas Lozano señala que "Concepciones como las de Gramsci van permitido y seguirán permitiendo profundizar y recrear nuestro marxismo".³⁸

En Venezuela, Federico Álvarez plantea que: "En todo caso, la conciencia de que Gramsci pensó y vivió para reivindicar la vigencia del marxismo en un tiempo de quiebra revolucionaria, en una "mala hora", debería incitar a su lectura en una época de naufragios ideológicos, como la que estamos viviendo en este final de siglo".³⁹

En tanto el argentino Hugo Calello lo presenta como: "el teórico que denuncia la condición del marxismo como 'teoría de la crisis', y como teoría en 'crisis permanente', en revolución constante de su propio paradigma". Y en los Estados Unidos desde una perspectiva muy lejana al marxismo lo estudian por su "teoría embrionaria del socialismo y su contribución al examen crítico de la experiencia de las sociedades socialistas existentes".

Y en Europa desde posiciones similares Leszek Kolakowsky lo califica como un comunista y no un socialdemócrata que "proporcione el núcleo ideológico de una forma alternativa de comunismo que, sin embargo, nunca existió como movimiento político y menos aun como régimen real".⁴²

Todos son argumentos suficientes para pensar que no estamos en presencia de "un italiano más", sino ante la obra de un extraordinario pensador muy válido en estos momentos de crisis de paradigmas marxistas, cuya visión del

marxismo fue original y auténtica, independientemente de las inconsecuencias y debilidades que en sus concepciones Perry Anderson, Manuel Sacristán, y otros con mayor o menor razón, hemos encontrado, cuando releemos periódicamente su obra con nuevos instrumentos de análisis.

Resultaría realmente pueril dedicar la atención principal a la reconstrucción crítica de las insuficiencias o de los "errores" de Gramsci, de la misma forma que de la obra de Marx. ¿Que ganaríamos con esa maquiavélica labor, que por demás siempre ejecutan con gusto sus adversarios? Se trata de encontrar en el las más valiosas ideas que nos sirvan para rectificar el camino y continuar orientados por el mismo rumbo que él nunca abandono hacia la plena historia y sociedad humanas. El marxismo de Gramsci es uno de "los marxismos" que necesitamos.

Es evidente que de la visión gramsciana del socialismo y del marxismo se desprende una honesta crítica a muchos de los procedimientos y resultados del socialismo burocrático, porque su óptica era muy distinta a la de un determinismo absolutizante y un economicismo que se le ha querido endilgar siempre de algún modo al marxismo.

Gramsci, como teórico del "bloque histórico" supo potencializar convenientemente la fuerza de las voluntades y sus móviles ideológicos. Móviles, que de haber sido canalizados y cultivados de forma adecuada, a fin de alcanzar la nueva cultura que exige la construcción de la sociedad socialista tal vez hubiesen ahorrado descabros circunstanciales o estos riesgosos suicidios colectivos con que se despide este milenio.

Sus fundamentadas críticas a los filisteos del socialismo que "no han aprendido que la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que destruye todo esquema preestablecido" y que "el socialismo no se impone con un *fiat* mágico: el socialismo es un desarrollo, una evolución de momentos sociales cada vez más ricos en valores colectivos".

Tales ideas deben ser desempolvadas para continuar la lucha por el socialismo allí donde ya se ha emprendido, o reiniciarla donde sea necesario sin el remordimiento de una pesadilla que se rebeló en sueños ajenos, pero no por ello debe dejar de ser sometida a detenido examen psicoanalítico, que valore el efecto de sus pulsiones en nuestra vida.

El pensamiento de orientación marxista en América Latina tiene el deber de sonar sus sueños, de rescatar la utopía concreta sobre la base de lo ya alcanzado, de no servir de plañidera transoceanica, de mirar, a través de los lentes de Gramsci para apreciar una vez más el universo teórico que revelo para muchos tiempos —y no para la "eterna estupidez"—, desde el mundo fenoménico de la política del suyo, que escrutaba con detenimiento. Pero así tendrá que ir portando otros lentes de otros hombres que como él, en circunstancias diferentes a las suyas, han sido también conciencia crítica de sus respectivas épocas.

1.J. Arico: La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1988, p.22

2 Las señas de identidad del socialismo según el "son fundamentalmente dos: 1) socialización de los medios de producción y 2) la socialización del poder, o democracia en su sentido más amplio, efectivo y profundo". A Sánchez Vázquez: ¿De qué socialismo hablamos?", *Dialéctica*, año 5, 1991.no. 21, p. 21.

3 "Ser marxista orgánico en América Latina, como en cualquier otra parte, presupone asumir los riesgos que implica defender la doctrina no simplemente en el campo teórico, sino estar dispuesto a luchar por el socialismo en la forma en que las circunstancias lo exijan, no única y exclusivamente con un fusil en la mano pues hay muchas vías para tratar de realizar la sociedad a que aspira el marxismo-leninismo y no todos están en condiciones de desarrollar las mismas tareas, ni nunca son idénticas las que cada época y lugar demandan. Pero implica no solo expresar la disposición de hacer, sino haber venido haciendo sostenidamente lo que se ha demandado en cada momento histórico concreto, adoptando una actitud practico-crítica que presupone la transformación de dichas circunstancias y de sí mismos. Esta constituye una diferencia sustancial entre los marxistas orgánicos y los vergonzantes, de cátedra, marxólogos, marxianos, marxofilos, etc.; puesto que estos últimos no necesariamente expresan abiertamente su compromiso ideológico, aunque por supuesto lo tienen". P. Guadarrama: *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1990, p. 48.

4 J. Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1988, p. 13.

5 A. Gramsci: *Antología*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 275.

6 *Ibidem*.

7. A. Gramsci: *Introducción al estudio de la filosofía*, Editorial Critica, Barcelona, 1985, 172.

8. *Ibidem*.

9. S. Ramírez: "Perspectivas y limitaciones del cambio político y social en América Latina", ponencia presentada al VI Congreso Nacional de Filosofía de México, Universidad Autónoma de Chihuahua, 7 de octubre de 1991.

10 A. Gramsci: *Introducción al estudio de la filosofía*, ob. cit., p. 102.

11 A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 14.

12. A. Gramsci: *Introducción al estudio de la filosofía*, ob. cit, p. 112.

13 A. Gramsci: *Antología*, p. 442.

14 A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 49.

15 *Idem*, p. 81.

16 *idem*, p. 80.

17 *Idem*, p 18

18 A. Gramsci: *Introducción al estudio de la filosofía*, ob. cit, p. 44.

19 A. Gramsci: *Antología*, p. 281. 83.

20 A. Gramsci: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1960, p.

21 "Para Gramsci la supremacía de un grupo, o clase social, sobre otro se expresa de dos modos diferentes, a saber: la dominación (dominio), o coerción, y el liderazgo moral e intelecto... (direzione intellettuale e morale) (...) la hegemonía es el predominio obtenido por el conser mas que por la fuerza de una clase o grupo sobre otras clases". Carlos Kohn: "Usos y abusos del concepto gramsciano de hegemonía", en *Gramsci en América Latina. Del silencio al oh...* Fondo Editorial Tropykos, Instituto de Filosofía Universidad Central de Venezuela, 1991. p 1

- 22 ídem, p. 18.
- 23 A. Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Buenos Aires, 1962, p. 78.
- 24 Ídem, p. 31.
- 25 ídem, p. 111.
- 26 A. Gramsci: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, p. 13.
- 27 "Los intelectuales de un país influyen en la cultura de un país y la dirigen". A. Gr; Los intelectuales y la organización de la cultura, p. 65.
- 28 Ídem, p. 77.
- 29 J. Petra: El socialismo y América Latina, Casa de las Américas.
- 30 Gramsci: Introducción al estudio de la filosofía, pp. 1 15-116.
- 31 Preferimos siempre cuando nos referimos a este principio básico de la dialéctica materialista del marxismo utilizar la expresión historicidad como sustantivación española del adjetivo alemán "geschichtlich", cuya connotación metodológica es más apropiada a nuestro juicio evita confusiones con el historicismo, que como corriente reconocida de la filosofía de la historia precisamente, rinde culto siempre de algún modo a nuevos absolutos a pesar de declarar: relativista. Véase "Relativischer Historismus", en M. Buhr. Enzyklopedie zur burgerh. Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert, Bibliographisches Institut, Leipzig, 1988, pp. 311-3
- 32 E. Galeano: "El niño perdido en la intemperie", en Horizonte. Socialismo, Seminario Internacional del socialismo, Bogotá, 1991, p. 3.
- 33 J. Arico: "Prologo", en Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, p. 7.
- 34 A. Gramsci: Introducción al estudio de la filosofía, p. 78.
- 35 A. Gramsci: Antología, p. 313.
- 36 A. Gramsci: Introducción al estudio de la filosofía, p. 57.
- 37 J. Gantiva: "Gramsci: un horizonte de pensamiento", en Antonio Gramsci y la realidad colombiana, Ediciones Foro Nacional de Colombia, Bogotá, 1991, p. 43.
- 38 G. Vargas Lozano: "Gramsci y América Latina", en Concordia, Revista Internacional de Filosofía, Aachen, 1991, no. 19, p. 102.
- 39 F. Álvarez: "Gramsci: un teórico para la mala hora", en Gramsci en América latina. Del silencio al olvido, UCV, Caracas, 1991, p. 6.
- 40 H. Calello: "Gramsci: ética y populismo en América Latina", en Gramsci: un teórico, Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1991, p. 9.
- 41 L. Harris: A dictionary of Marxist thought, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1983, p. 195.
- 42 L. Kolakowsky: Las principales corrientes del marxismo. La crisis, Alianza Universidad. Madrid, 1978.
- 43 A. Gramsci: Antología, p. 49.

Mariátegui y la actual crisis del marxismo.

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 151-168; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 206-219.

Hoy en día se hace común reconocer que la crisis del marxismo no constituye un hecho tan reciente y no ha sido provocada exclusivamente por el derrumbe del "socialismo real". Con anterioridad a este acontecimiento ya había síntomas de la crisis.

Ese desastre ha sido, sin dudas, una de las manifestaciones más convincentes, incluso hasta para los más fieles beatos del pretendido carácter omnisciente del marxismo. Estos también se percataron de que algo fallaba más allá de la práctica constructiva del socialismo. Era necesario, revisar des prejuiciadamente —sin temor ya de utilizar este verbo con el sambenito del consecuente "ismo"— las bases de la teoría misma que le habían servido de sostén.

No era la primera vez que hombres identificados con el marxismo en distintas latitudes y épocas se preocupaban por recuperar el arma de la crítica.

Mariátegui no fue una excepción. Su obra más bien confirma la tesis de que cuando el marxismo se asimila en su esencia y dinamismo crítico dialéctico — que siempre presupone la dimensión de historicidad— deviene creador acorde con su naturaleza. Pero cuando pretende ser la respuesta exclusiva, omnicomprensiva de toda realidad natural y social, puede fosilizarse, como fue lo común a cierto tipo de marxismo.

Uno de los primeros rasgos que emancipó al marxismo de Mariátegui del marxismo ortodoxo, fue su actitud ampliamente receptiva en relación con las nuevas corrientes filosóficas contemporáneas. Eso no le impidió sostener que "si algún mérito espero y reclame que me sea reconocido es el de —también conforme a un príncipe de Nietzsche— meter toda mi sangre en ideas".²⁰⁶

En su evolución intelectual el amauta tomó conciencia de que múltiples problemas filosóficos habían sido planteados por nuevos filósofos, y que estos no siempre estaban identificados con las ideas de Marx. De este modo, sobre el —que para algunos marxistas es considerado un idealista y un revisionista— se convirtió en uno de los pensadores preferidos por Mariátegui en una reinterpretación del marxismo.

El hecho de que Mariátegui se haya enfrentado a algunos detractores de la obra de Marx, como en el caso de Henry De Man, no significa que no reconociera los posibles aciertos que podían existir en sus críticas.³

Tal vez si el "marxismo oficial" del socialismo real y sus admiradores de otras latitudes, hubiesen asumido esa actitud crítico-receptiva de muchos filósofos e

intelectuales "burgueses", el balance de la crisis del marxismo hoy en día sería muy distinto. Hasta se pudieran reconocer otros intelectuales latinoamericanos tan originales y auténticos como Mariátegui.

Mariátegui asumió una postura crítico-receptiva —como en ocasiones hicieron Lenin, Lukacs o Gramsci— ante las nuevas corrientes filosóficas de su tiempo, que eran intolerantes con respecto al marxismo. Erróneamente pensó que similar actitud asumían todos los marxistas respecto a las corrientes burguesas, por eso afirmaba: "Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual, marxista."⁴

Desgraciadamente esto no fue cierto. Más bien sucedió todo lo contrario. Una postura nihilista asumió el "marxismo soviético" ante las nuevas tendencias del pensamiento filosófico contemporáneo. Tal actitud que suponía que en el marxismo radicaban todas las verdades habidas y por haber, cercenó las posibilidades heurísticas del marxismo y castro su dinamismo epistemológico.

Si la postura tolerante de Mariátegui ante los nuevos avances de la filosofía contemporánea hubiese prevalecido en general en el marxismo, de seguro otras y no éstas hubieran sido las causas de la actual crisis del marxismo. Pero el propio amauta fue víctima de esa especie de saturnismo marxista.

Mariátegui planteaba con acierto que: "Marx no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos".⁵ Tampoco Mariátegui se lo propuso y logro precisamente mucho más en cuanto a originalidad y autenticidad en relación a la utilización de la teoría que otros asumían como un sistema absoluto.

Sin embargo, a veces se le critica que la formación marxista en el plano teórico general es endeble, como hace Francisco Posadas, aunque reconoce que su vitalidad radica en los análisis concretos. Ahora bien, ¿donde si no en el análisis y las propuestas a los problemas histórico-concretos, debe el marxista demostrar la eficiencia de su actividad intelectual?

El no pretende ofrecer un esquema categorial abstracto, ni un aparato ordenado de leyes y principios de la dialéctica, como tal vez se le hubiera podido ocurrir al ofrecer algunas de sus conferencias divulgativas del marxismo en la Universidad Popular o en sus trabajos dedicados a obreros y a un público más general.

Se podría esgrimir como argumento que no lo hizo porque no era filósofo, pero esto sería tema de una larga discusión. En definitiva el trato de utilizar el marxismo como instrumento crítico de interpretación de los acontecimientos mundiales y de transformación de su realidad específica. Y si lo logro, como es indudable, resulta más beneficioso a la filosofía en general y al marxismo en particular cuando se demuestra la efectividad y creatividad de estas ideas en condiciones específicas.

"El marxismo —sostenía en un mensaje a un congreso obrero— del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialectico. Esto es un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es como algunos erróneamente || suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades".

Esa era la aspiración de Mariátegui y del propio Marx: que la concepción materialista de la historia se emplease de modo histórico valga la redundancia. A su juicio ese método había que utilizarlo con la habilidad de un experimentado especialista. Pero lamentablemente ese no fue el destino real que pudo apreciarse en muchas partes.

En lugar de asumirlo como una ruptura con las formas tradicionales del filosofar, el marxismo por lo regular ha sido asimilado como una filosofía más, como un sistema más, que lógicamente al ser volcado sobre la realidad, en lugar de extraerse de ella, ha dado lugar a nuevos esquemas fosilizados que siempre demandan un lugar en algún museo para ser contemplados como muestras de la permanente evolución humana.

Según Adolfo Sánchez Vázquez "al rechazar que el marxismo se reduzca a una filosofía de la historia o a una teoría filosófico-universal del devenir histórico, Mariátegui coincide —sin conocerlos— con los textos de Marx (correspondencia con los populistas rusos) en los que muestra su desacuerdo con que se convierta su teoría de un modo histórico concreto de producción (el capitalismo de la Europa occidental) en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hayan sometido todos los pueblos".

Mariátegui supo asimilar de la obra de Marx, ante todo, su método de interpretación histórico-concreto y rechazo las pretensiones más universalizadoras abstractas del marxismo ortodoxo. Esta interpretación del marxismo petrificaba la teoría de la sustitución de las formaciones económico-sociales, que también algunos trataron forzosamente de trasponer a la historia latinoamericana.

El marxismo agudizó su crisis en la misma medida en que pretendió convertirse en una nueva filosofía de la historia. Algo que tanto Marx como Engels habían ya anteriormente criticado. Seguidores de Marx como Mariátegui, comprendieron que la solución no estaba en reproducir un esquema o extenderlo a otras latitudes desconocidas, sino que era mejor utilizar el método y a partir de un nuevo objeto, en este caso el contexto histórico-social latinoamericano —tan desconocido por los fundadores del marxismo— enriquecer la teoría marxista. Así, a la par que se interpretaba una nueva realidad, se contribuía a indicar las vías para transformarla.

Las ideas del intelectual peruano al respecto previeron la posibilidad del estancamiento no solo del marxismo como teoría, sino de lo que era aun peor, del proyecto socialista, dado el dogmatismo de sus instrumentadores.

8 "Este método de conocimiento (el de Marx) que acabamos de esbozar esta, como se ve, al alcance de cualquier persona medianamente entera en filosofía, en sociología y en historia. Y, efectivamente, son legión los que tratan de emplearlo. Sin embargo, pasa con él lo mismo que con el bisturí. Su empleo y su eficacia dependen exclusivamente de la inteligencia, la habilidad, la pericia de quien la emplea. Y hay muy pocos grandes cirujanos, como hay muy pocos grandes marxistas". Citado en A. Bazan: Mariátegui y su tiempo, Amauta, 1986, no. 20, p. 105.

Está probado que si se parte de una formulación abstracta del socialismo, es muy difícil reponerse de la tara y reorientar el análisis.

Mariátegui no quería un marxismo hecho de una vez y para todas las épocas y circunstancias, como le había criticado Engels a Feuerbach en relación con su ética, que tenía esas pretensiones y finalmente no servía para ninguna época ni circunstancias.

Cuando en 1925, momento en que ya poseía un mayor conocimiento del marxismo, recopiló sus primeros artículos bajo el título de La escena contemporánea escribió: "Pienso que no es posible aprehender en una teoría el eterno panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno".¹⁰ Ahí estaba dando las claves para evitar el espejismo de la visión omnicomprensiva que por aquella época las primeras formulaciones stalinianas del dia-mat le imprimirían lamentablemente al marxismo.

Mariátegui al igual que algunos otros representantes de lo que se conocería más tarde como "marxismo occidental", ponía el dedo en la llaga de la filosofía del marxismo. Pero las voces tanto de unos como de otros fueron apagadas bajo epítetos de revisionistas, idealistas, etcétera.

Mariátegui diferenciaba adecuadamente el materialismo histórico de Marx, del materialismo filosófico, e insistió en tal diferenciación.¹¹ Bien conocidas son las forzadas interpretaciones y simplificaciones de la relación entre lo material y lo espiritual que el materialismo no tradicional había divulgado. Por tal motivo se detuvo en la especificidad de ese materialismo inteligente de Marx, que Lenin como Mariátegui preferían aproximar al idealismo inteligente.

Cuando Mariátegui destacaba que: "El capitalismo no es solo una técnica; es además un espíritu"¹² o cuando coincidía con Weber en que: "El protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista",¹³ sentaba sus diferencias con el materialismo filosófico pre marxista que en ocasiones pareció emerger de algunas de las formulaciones del marxismo ortodoxo. Tales posiciones unilaterales, asumidas en nombre de una pretendida intolerancia frente al idealismo, contribuyeron al enclaustramiento monacal que se observe en el de ese tipo de marxismo.

Jaime Massardo señala que "el aparato teórico de Mariátegui en ningún momento se constituye como un modelo exterior al análisis de su objeto, que se trata, entonces, de un esfuerzo de reconstitución latinoamericana del

marxismo que recupera en toda su cabal dimensión la idea de que la formación económico-social es un instrumento metodológico que, como tal, constituye solo un modelo histórico abstracto que debe alcanzar su determinación en el rastreo del devenir histórico concreto.¹⁴ Mariátegui sostenía que " el marxismo nos satisface por eso: porque es un programa no rígido sino un método dialectico".

Esto no significa que Mariátegui no se haya apropiado de una serie de tesis esenciales del marxismo, que inadecuadamente concebía como dogmas necesarios, ¹⁶ así como que haya tratado de reconstruirlas teóricamente a partir de su nuevo objeto de análisis que era la realidad social de su entorno y del mundo de su tiempo, como hizo Lenin, y a quien el peruano tanto admiraba.

Pero Mariátegui supo diferenciar esos principios de las simplificaciones de la historia que ofreció Bujarin en su catecismo de "marxismo descarnado y esquelético".

Ningún investigador social o analista puede prescindir jamás del aparato teórico que elaboran otros intelectuales que desde circunstancias distintas formulan tesis de pretensión universal. Siempre y cuando eran capaces de re-producir la lógica específica del objeto específico¹⁸ en las nuevas condiciones, el método puede asumir una verdadera función de síntesis teórica de todas las determinaciones del objeto.

Solo entonces estará en condiciones de conducir a la verdad concreta. Ni más ni menos hizo Mariátegui. Descubrió las verdades que las circunstancias le exigían. Preguntémonos siempre si hacemos lo mismo en las nuestras. En ese momento se será consecuente con el método que emplearon Marx, Lenin, Mariátegui y otros marxistas.

Asumir a cada pensador con lo que ha sido en su magnitud y condiciones diferentes permitirá justipreciar siempre la talla intelectual y humana de cada uno. Todos ellos como auténticos intelectuales de su tiempo, comprometidos con la emancipación de los humildes, no escaparon a la sublimación ideológica con la causa a la cual dedicaron sus vidas. Eso explica también sus errores y limitaciones. Esto es lo que mejor permite la justipreciación de sus extraordinarias tallas subdivinas.

No resulta difícil encontrar múltiples análisis de Mariátegui que hoy pueden provocar la crítica desde presumibles posiciones marxistas o porque la historia no ha confirmado sus pronósticos como el convencimiento del "próximo ocaso de todas las tesis social democráticas", o su criterio de que es "ab-surdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación". Sin embargo, hay razones suficientes para explicar estas y otras tantas absolutizaciones, que como todas, siempre portan consigo el fardo de la equivocación.

Pero más que descubrir las manchas de este sol, como el de cualquier otro, lo útil y lo valedero es aprovechar la luz para descubrir las nuevas verdades del presente.

Durante muchos años algunos excluyentes portadores del estandarte de marxistas, miraban con ojeriza la identificación de Mariátegui con los intereses de los pueblos indígenas, así como su preocupación por los problemas de la tierra. Una visión europeizante del marxismo quiso imponer cierto obrerismo en los primeros marxistas latinoamericanos como es apreciable en Recabarren, Balino, Toledano, etc. Sin embargo, ¿cuál debía ser la actitud más genuina de un marxista peruano? Sin duda, dedicarle la atención que merecía la problemática indígena, que en última instancia traducida en expresiones propias la lucha de clases en este contexto particular.

Cuando Mariátegui se refería al proletariado no lo hacía y no lo podía hacer considerando los mismos componentes sociales que el industrialismo europeo obligó a tomar en cuenta a Marx. Con acierto, el intelectual peruano sostenía que "Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni siquiera socialismo— si no se solidarizase primeramente con las reivindicaciones indígenas". Es necesario, por otra parte, considerar que: "Cuando Mariátegui revitaliza lo indígena y comunitario no es para volver a formas de sociedad ya superadas —plantea Diego Jaramillo— sino en el sentido de que no puede haber una forma pura de dirección del proletariado". 23 y eso lo demuestra la práctica revolucionaria cada día más en cualquier latitud.

Con Mariátegui, el indio que hasta ese momento había sido extraordinariamente marginalizado comienza a integrarse cada vez más a la dinámica político-económica y social del Perú contemporáneo. A partir de Mariátegui el lugar del indio cambió no solo en la preocupación intelectual o científico-social peruana, sino en la praxis político-social de ese país. Si Mariátegui se hubiera unido al coro del obrerismo que mantuvo maniatado a muchos partidos comunistas de América Latina incluso hasta la época del derrumbe del "socialismo real", su personalidad no tendría la alta estimación que se le otorga y sus enseñanzas no serían tan útiles para salir del letargo que ha estancado a tantos movimientos e intelectuales autoproclamados marxistas.

En su momento, los investigadores deben aproximarse a la conclusión de que entre las causas del fracaso de los proyectos socialistas de Europa Oriental se encuentra la importación del esquema de socialismo ruso, independientemente de que la destrucción de este último obedece, a su vez, a otras razones interconectadas con ese fenómeno. Las fisuras que se han producido en China, Corea, Vietnam y Cuba, han estado relacionadas con ese negativo momento de mimetismo.

Si algo tuvo claro Mariátegui desde el principio fue considerar como el mayor error la reproducción de los esquemas foráneos de socialismo. "No queremos, ciertamente —sostenía— que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí...una misión digna de una generación nueva" 25

Estaba consciente de que en su última elaboración esta era una doctrina de procedencia europea, pero que sintetizaba las aspiraciones humanistas de innumerables culturas de la humanidad desde épocas ancestrales. Por eso en la comunidad incaica encontró fermento favorable para imbricar el proyecto socialista.

El socialismo en América tendría que tomar en consideración las especificidades étnicas de este mundo cultural. Si el marxismo no había dedicado gran atención a esta problemática, era imprescindible tener claridad sobre el asunto para enfrentarlo al complejo cultural multimedio latinoamericano.

Mariátegui acepto junto a Bujarin que la evolución social no dependía de ese factor, sino del desarrollo de las fuerzas productivas, 26 pero a la vez llamaba la atención de que en países como Perú, Bolivia y Ecuador, a los que se podía añadir la mayoría restante, "el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta".²⁷ Era lógico que un marxista tan ubicado en su ambiente cultural como Mariátegui prestase tanta atención a un asunto que ha conducido a conflictos catastróficos en las extintas Unión Soviética y Yugoslavia.

El marxismo de Mariátegui paso ante todo por el crisol de sus propios ancestros y por tanto no podría jamás elaborar un proyecto de reconstrucción social que pasase por alto su mestizaje y su raigambre más íntima.

Con gran valentía intelectual y política Mariátegui se opuso a todo intento sectario excluyente de intelectuales por considerar sus probables insuficiencias en relación con el marxismo. Esa actitud tolerante que asumió ante Henry Barbusse, entre otros —a quien la extrema izquierda atacaba—, muestra el espíritu abierto del revolucionario peruano. Sabía muy bien que tal criterio excluyente podría —y de hecho se hizo— ser aplicado injustamente contra su propia persona por parte de los "elegidos" poseedores del marxómetro más exacto.

La influencia que tuvieron en el destacados pensadores europeos, cuyos nexos con el idealismo filosófico, el voluntarismo y el irracionalismo eran notorios — como Nietzsche, Bergson, Croce, Sorel, Freud, etc., y algunos representantes del pensamiento iberoamericano como Unamuno, Vasconcelos, etc.; que también se caracterizaron por rechazar cualquier visión del hombre que se efectuase a través de la probeta del laboratorista— conforme su perspectiva antropológica y sería significativa en la elaboración de sus proyectos emancipatorios.

Su hostilidad frente a la visión positivista hiperbolizadora de la racionalidad histórica dio lugar a que el marxismo jamás pudiese ser confundido con la postura estrecha del positivismo predominante hasta entonces en el ámbito cultural latinoamericano.

El vitalismo que le impregno a los proyectos emancipatorios, ese conjunto de influencias dio lugar a que su marxismo tuviese una visión mucho más existencial y con mayor reconocimiento del papel de la espiritualidad y del lado subjetivo de la acción humana.

Michel Lowy sostiene que "Hay que entender ese voluntarismo ético-social de Mariátegui como una reacción contra la versión economicista y materialista vulgar del marxismo. En este sentido el pensamiento marxista de Mariátegui presenta parecidos notables con el 'fichteanismo' del joven Lukacs y el

'bergsonismo' del joven Gramsci, también formas de revuelta anti-positivista (contra el marxismo ortodoxo de la II International)".²⁹

Parece ser que Mariátegui de modo instintivo arribó a posiciones coincidentes con las obras tempranas de Marx, que no fueron conocidas por él, en las cuales se le otorgaba al papel de la individualidad y el lado activo del sujeto el lugar que ameritan.

Algo que cerceno las potencialidades regenerativas de la filosofía marxista en el presente siglo, fue la incapacidad para reconocer los aportes del idealismo filosófico a la cultura universal y el adecuado papel de los factores espirituales en todo proyecto social.

Se hizo común en el marxismo oficial la subestimación de cualquier asomo de idealismo en cualquier esfera del saber humano. Tal vez la actual crisis en la teoría marxista hubiese sido superada mucho antes, si se hubiese mantenido respetuosamente el espíritu originario de la obra de Marx.

El reconocimiento de las fuerzas de lo espiritual se plasmo en el reconocimiento por parte de Mariátegui del papel de lo espiritual en el impulse de algunas culturas como la norteamericana. "He sostenido la tesis de que el ibero americanismo no debía desconocer ni subestimar las magnificas fuerzas de idealismo que van operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos ha sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos".³⁰

Por esa vía se encarrilaba el aliento vital que Mariátegui deseaba inculcar al proyecto socialista y a la acción revolucionaria, que no veía como simple producto mecánico de palancas, poleas o matraces, sino de la decisión y la voluntad de una generación para asumir la redención en nombre y en favor de todas las demás.

A su juicio: "El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido historico".³¹ Esto no implicaba que renunciara en modo alguno a su concepción materialista de la historia, sino que por el contrario la enriquecía al superar las posiciones del materialismo mecanicista que se habían trasladado a determinadas versiones del materialismo marxista, caracterizadas por considerar como signo de vacilación cualquier reconocimiento al idealismo filosófico por inteligente que este fuese.

Para Mariátegui: "El marxismo donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido". Tal rescate del lado activo del sujeto en la acción histórica y la crítica a las hiperbolizaciones del determinismo de que fue objeto el marxismo por parte de algunos discípulos, que los propios fundadores de la teoría rechaza-ron, constituyo una de las señales de alarma que lanzo Mariátegui para salvar el carácter dialectico y emancipatorio respecto a cualquier tipo de fatalismo que se le quisiera endosar al marxismo.

La actual crisis del marxismo debe mucho a la desatención y a la persecución que el marxismo ortodoxo, empotrado en el poder, le ofreció a marxistas creadores como Trotsky, Gramsci o Mariátegui. Ante Trotsky supo el peruano diferenciar adecuadamente errores y meritos, entre los meritos des-taco su

labor durante la Revolución de Octubre, sus análisis sobre múltiples problemas internacionales como el desarrollo del imperialismo norteamericano, pero más que todo su vigilancia crítica que evitara el "burocratismo formalista" que Mariátegui criticó oportunamente del Estado soviético, y que fue desatendido por otros marxistas latinoamericanos. Esto provocó no pocos ataques, como el que hizo Codovilla en 1929, durante la I Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina.

En la historia del marxismo no faltan ejemplos de procesos inquisitivos contra marxistas "convictos y confesos" como Mariátegui o Trotsky, cuya única culpabilidad consistía en pensar distinto y por tanto cometer errores diferentes de los que cometían sus inquisidores.

La honestidad intelectual y política de Mariátegui le hizo ver, incluso en Marx, algo que el marxismo ortodoxo no siempre quiso con agrado reconocer y mucho menos destacar: los logros y éxitos del capitalismo. Es sabido que todo nihilismo siempre resulta reaccionario y el que se ejerció en nombre del "socialismo real" frente a las conquistas de la sociedad burguesa tanto en la esfera económica, tecnológica, como en otros planos de la vida política y social, no constituye una excepción. Y repercutió desfavorablemente en la credibilidad de la población de los países ex socialistas respecto a sus dirigencias políticas y a algunos sectores intelectuales.

Mariátegui recalco que "la obra de Marx tiene cierto acento de admiración por la obra capitalista, y El Capital, al par que da las bases de una ciencia socialista es la mejor versión de la epopeya del capitalismo".³³ Por eso el pensador peruano rechazaba a aquellos que por su romanticismo al estilo de los socialistas utópicos consideraban que la sociedad capitalista era absolutamente abominable.

También el pensador peruano recalca que: "la doctrina socialista, la doctrina proletaria, constituían una creación, un producto de la civilización europea y occidental".

La historia enseña que las posturas extremistas no pueden conducir más que a extremos y por esa razón tal vez el estrepitoso derrumbe del "socialismo real" haya querido resolver radicalmente la situación de aquellos países con un giro de 180 grados, de la misma forma que en la actualidad algunos de ellos como Lituania, Polonia y Hungría, le otorgan nuevamente el voto a los marxistas después de ensayar el "capitalismo real". El nihilismo ante las conquistas del socialismo en su corta existencia, ha resultado tan dogmático como el que se ejerció anteriormente por el marxismo oficial ante las del capitalismo.

Los pueblos aprenden con sus propios errores, pero los dirigentes e intelectuales tienen el deber de desempeñar un papel educativo y orientador que evite innecesarios descalabros. Mariátegui con su reconquista de la justeza axiológica de Marx respecto al capitalismo, trató de desempeñar dicho papel, pero no fue adecuadamente atendido.

A la hora de valorar la posible relación entre Mariátegui y la actual crisis del marxismo hay que detenerse en sus criterios sobre la libertad de creación intelectual y especialmente su actitud ante los movimientos vanguardistas.

Es conocido que la mayor parte de los países del "socialismo real" se caracterizó por una política cultural de censura y férreo control sobre la producción artística y científico-social, además del lógico control ejercido en la esfera científico-natural y tecnológica.

El resultado no puede ser más funesto: el exilio, la disidencia, o lo que es peor, una producción apologética del status quo, que cercenaba el espíritu crítico y no contribuyó en modo alguno a servir de criterio objetivo consultivo a la dirigencia política.

La producción intelectual del peruano fue paradigma de independencia de criterio teórico, aun cuando supiese otorgar el valor que merecían las decisiones y la militancia políticas. Pero fue el amplio horizonte respecto a las nuevas fuentes teóricas de las cuales debía nutrirse, lo que le permitió no solo superar "toda reducción positivista o sociologista del marxismo"³⁵ como señala Antonio Melis. Fue su visión omnilateral la que le permitió emancipar al marxismo de cualquier otro reduccionismo y ser extraordinariamente útil a la práctica cultural del Perú y de la América Indo ibérica, le permitió trascender.

Muchas otras enseñanzas, que exigirían un análisis más detenido, podrían extraerse de la obra mariáteguiana y posibilitarían una reconsideración de los factores que incidieron en la crisis del "socialismo real" y sus repercusiones sobre la teoría marxista.

Sus ideas respecto a la religión indican que fue uno de los marxistas que se percató tempranamente de que la cuestión religiosa no podía ser abordada con la simplicidad con que lo hizo cierto sociologismo marxista, ya anteriormente criticado también por Lenin, y que había conducido incluso a sectorizar las filas revolucionarias.

Cuando Mariátegui sostenía que "el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx", no se trata de una verdad de perogrullo, sencillamente es que coincidía con el criterio que hoy van teniendo que asumir con desagrado los actuales sepultureros precipitados del marxismo, esto es: se puede no coincidir con Marx o se puede aceptar las principales tesis de Marx, pero lo que no puede ocurrir en la actualidad ni en ningún otro momento posterior de la historia es ignorar a Marx, de la misma forma que no se puede ignorar a Aristóteles, Galileo, Newton, Darwin o Weber.

Por supuesto que por marxismo también hoy en día se pueden entender muchas posiciones incluso antagónicas, el marxismo de Mariátegui no podía estar descontaminado, como no lo está ninguno. Pero a lo que el amauta, a nuestro juicio, se refería era a mantener viva la perspectiva científica de Marx para estudiar la sociedad que le correspondió vivir y la proyección humanista superadora de la misma. Según el, "mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido".³⁷

Para Mariátegui el marxismo es sobre todo superación. "El marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que este, vacilante ante sus extremas consecuencias, vacilación que corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del

sistema liberal burgués, renuncia a seguir adelante y empieza su obra de retroceso, su misión es continuar su obra".

En la actualidad, no obstante el aparente triunfo del liberalismo remozado, la crisis de la sociedad contemporánea no se puede circunscribir al socialismo. Suficientes elementos existen para demostrar que el capitalismo continúa siendo víctima de profundas crisis y que sus soluciones no radican en viejas fórmulas cuya ineficacia ya se ha probado.

Sin embargo, mantener las mismas ideas de Mariátegui respecto a la crisis del capitalismo, sería distanciarse profundamente de su espíritu y abandonar la perspectiva renovadora que debe plantear la propuesta que parta de Marx.

Hoy el objeto de la crisis no incluye solo al modelo liberal burgués, sino también al que pretendió reemplazarlo en nombre del socialismo. Por tanto, el análisis marxista —aunque la denominación resulta secundaria—³⁹ debe hoy tomar en consideración las razones del agotamiento del modelo del "socialismo real". Solo una verdadera comprensión de los límites históricos de cada sociedad y de cada revolución, pueden conducir a la eterna renovación revolucionaria de las infrahumanas condiciones de existencia de la mayor parte de la población contemporánea.

Mariátegui supo atisbar que: "Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen".⁴⁰ Quizás fue esa una de las grandes equivocaciones del "socialismo real" que hizo entrar en crisis a todos los que no se percataron de esta ley histórica. Llegaron a pensar que con la revolución socialista —al menos en los países donde efectivamente la hubo— terminaban todas las revoluciones.

El mismo error se ha cometido respecto a la teoría marxista en su totalidad. Se ha pensado que la revolución filosófica que ella produjo fue la primera y la última. Esto prueba la lamentable incompreensión de la dialéctica por parte de algunos "marxismos".

Si se toma conciencia de la caducidad necesaria de las formas históricas por superiores que sean y de las concepciones teóricas por acabadas que parezcan se estará en mejores condiciones de sacar al marxismo de su crisis y restablecerlo sobre adecuados pilares, los cuales no serán los mismos que formuló Marx, porque el marxismo no es solamente Marx.

Pero si se sigue pensando que el marxismo solo y por sí mismo será capaz de reincorporarse, sin necesidad de la contribución de otras fuentes nutritivas del pensamiento y las ciencias sociales contemporáneas en nada se ayudara a superar la actual crisis. Y lo mismo Marx que Mariátegui, así como otros revolucionarios que también se identificaron con sus ideas, seguirán esperando inútilmente por el hada madrina que con su toque mágico haga salir del inmovilismo a la teoría más revolucionaria que el pensamiento ha elaborado hasta el presente.

1 J. C. Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Casa de las Américas, La Habana, 1969, p. XV.

- 2 "La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios". J. C. Mariátegui: "Defensa del marxismo", en Colección obras completas, Lima, 1985, no. 5, p. 20.
- 3 Idem, p. 27.
- 4 Idem, p. 44.
- 5 Idem, p. 40.
- 6 F. Posada: Los orígenes del pensamiento marxista en América Latino, Cuadernos Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 13.
- 7 J. C. Mariátegui: "Mensaje al congreso obrero", Ideología y política, Colección, 1987, no. 13, pp. 111-112.
- 8 "Este método de conocimiento (el de Marx) que acabamos de esbozar esta, como se ve, al alcance de cualquier persona medianamente entera en filosofía, en sociología y en historia. Y, efectivamente, son legión los que tratan de emplearlo. Sin embargo, pasa con él lo mismo que con el bisturí. Su empleo y su eficacia dependen exclusivamente de la inteligencia, la habilidad, la pericia de quien la emplea. Y hay muy pocos grandes cirujanos, como hay muy pocos grandes marxistas". Citado en A. Bazán: Mariátegui y su tiempo, Amauta, 1986, no. 20, p. 105.
- 9 A. Sánchez Vázquez: "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", en América Latino. Historia y destino. UNAM, 1992, p. 334.
- 10 J. C. Mariátegui: La escena contemporánea, Colección, no. 1, p. 11.
- 11 "El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico —que conviene no confundir con el materialismo filosófico—, considera a las formas eclesíásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce". J. C. Mariátegui: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, pb. Cit, p. 172.
- 12 Ídem, p. 21.
- 13 Ídem, p. 158.
- 14 J. Massardo: "El marxismo de Mariátegui", en Dialéctica, Puebla, Aflo XI, septiembre 1986, no. 18, p. 100.
- 15 J. C. Mariátegui: "'Indologia por José Vasconcelos", en Marxistas de América, Arte y Literatura, La Habana. 1985, p. 91.
- 16 "El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje". Defensa del marxismo, ed. cil., p. 126.
- 17 C. Marx: Critica del derecho político hegeliano, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. 41.
- 18 J. C. Mariátegui: Defensa del marxismo, ed. cit, p. 98.
- 19 J. C. Mariátegui: "La crisis mundial y el proletariado peruano", en Historia de la crisis mundial, Colección, Amauta, Lima, 1986, no. 8, p. 23.

- 20 J. C. Mariátegui: "La unidad de la América indo española", en Temas de nuestra América, Colección, 1960, Lima, no. 12, p. 17.
- 21 Véase P. Guadarrama: Marxismo y anti marxismo en América Latino, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1990.
- 22 J. C. Mariátegui: Ideología, ed. cit. p.
- 23 D. Jaramillo: "Política y vida en el discurso político de Mariátegui", en Prometeo, sep.-dic, 1987, p. 41.
- 24 V. Hovestadt: José Carlos Mariátegui y su revista Amauta, Editorial Verlag Peter Lange, Frankfurt, 1987, p. 90.
- 25 J. C. Mariátegui: "Aniversario y balance", en Marxistas de América, ed. cit, p. 152.
- 26 J. C. Mariátegui: Ideología y política, ed. cit, p. 30.
- 27 Ídem, p. 32.
- 28 "Además, nuestra historia no puede partir solo de la Conquista y por vago que fuese el legado síquico que hayamos recibido de los indios, siempre tenemos algo de aquella raza vencida, que en viviente ruina anda preterida y maltratada en nuestras serranías, constituyendo un grave problema social, que si palpita dolorosamente en nuestra vida". J. C. Mariátegui: Siete ensayos de interpretación..., ed. cit., p. 256.
- 29 M. Lowy: El marxismo en América Latino, Ediciones Era, México, 1980, p. 21.
- 30 J. C. Mariátegui: Obras, Casa de las Américas, La Habana, 1982,1.1, p. 455.
- 31 J. C. Mariátegui: "El mito y el hombre", en Oferos, Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 413.
- 32 J. C. Mariátegui: Defensa del marxismo, ed. cit., p. 67.
- 33 Ídem, p. 72.
- 34 J. C. Mariátegui: "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", en Historia de la crisis mundial. Colección, Amauta, 1986, no. 8, p. 143.
- 35 A. Melis: "Mariátegui, primer marxista de América", en Ideas en torno de Latinoamérica, UNAM-UDUAL, México, 1986, t. II, p. 1451.
- 36 J. C. Mariátegui: Defensa del marxismo, ed. cit, p. 126.
- 37 Ídem, pp. 40-41.
- 38 Ídem, pp. 102-103.
- 39 P. Guadarrama: "El núcleo duro de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo", en Mas, Universidad Central de Las Villas, No. 106,1994.
- 40 J. C. Mariátegui: "De la lucha final", en Obras, Casa de las Américas, La Habana, 1.1, p. 418.

Antinomias en la crisis del socialismo. Pablo Guadarrama González.

Boletín del Seminario Internacional “*Socialismo. Utopía, realidad y vigencia.*” Bogotá, 1991; Universidad Autónoma de Nuevo León. México. 1992. *Presencia Universitaria*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Tegucigalpa. n. 129. 1992. p. 6-16; Editora Política. La Habana. 1993; *Gaceta Universitaria*. UAEM Toluca. México n.5-6. dic. enero 1993. p. XX-XXX; *Islas*. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. no. 101. Enero-abril 1992. p. 5-19; *América Latina, marxismo y postmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 pp. 168-187; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998.

1.

A la hora de valorar las dimensiones de cualquier fenómeno social se hace necesario determinar en primer lugar las magnitudes objetivas del mismo. Y, para alcanzar ese fin, la ciencia ha desarrollado innumerables posibilidades de medición que, no obstante sus grados de relatividad contienen elementos que reciben el consenso general.

Aun así, el factor subjetivo inexorablemente deja huella en el proceso de valoración de tales dimensiones, el perspectivismo ha sido una premisa permanente que ha condicionado no solo los enjuiciamientos políticos, sino también las grandes conceptualizaciones filosóficas. Ocasiones pretenden sostenerse en las conclusiones que se elabora da inmediata a partir de reflexiones sobre circunstancias específicas atienden por momentos las regularidades y tendencias generales del desarrollo social.

El hombre —al menos el que ha conocido la historia hasta el momento— no ha podido situarse desde que comenzó el proceso de estratificación por encima de los condicionamientos ideológicos que permea siempre; un modo u otro el análisis de los acontecimientos históricos. A perideologización ha sido uno de los vicios que en mayor medida obstaculizado una mejor comprensión de dichos sucesos.

En una época como la presente, en que se quiere dar muerte a las ideologías, la política, la modernidad y a la historia misma parece que todas ellas se ponen de común acuerdo para posponer indefinidamente su desaparición, a tenor con el enriquecimiento que se produce en la sociedad civil y el creciente nivel de internacionalización de las comunicaciones culturales

Si bien los medios de manipulación de las conciencias, forjados básicamente en los países capitalistas desarrollados y reproducidos por las oligarquías satélites, se esfuerzan por estimular la indiferencia política entre amplios sectores de la población, la resultante real de los evidentes fenómenos de crisis económica y política que se observan en la triunfante sociedad burguesa, es la creciente politización de los sectores sociales más afectados.

Los esfuerzos de las transnacionales de la desinformación por cultivar consumidores de ideas y noticias agradables a la percepción de un público fabricado encuentran serios obstáculos receptivos entre las filas de la clase media que se pauperiza de manera incontable junto a los tradicionalmente proletarizados.

Mientras tanto, las minorías beneficiadas por el desigual orden económico internacional aparentan cierta despreocupación por la política en su afán de demostrar tranquilidad ante el "nuevo" *status* que se supone alcanzar con el derrumbe del campo socialista; la verdad es que tras bambalinas se mueve la constante inquietud que embarga a quienes comprenden que la humanidad no puede avanzar sin un humanismo efectivo y una democracia concreta.

Los procesos de democratización que se han operado a nivel mundial tanto en el mundo socialista como en el latinoamericano, han incidido de manera directa en la imagen y en las expectativas que se tienen del ideal socialista. Lo cierto es que si se aspira a una adecuada prospección axiológica de ese proyecto de emancipación humana que constituye el socialismo habrá que someterlo constantemente a la crítica dialéctica mas descarnada, conscientes que es la única forma de fortalecerlo.

Para efectuar dicho análisis no es posible pensar que todos los argumentos en favor o en contra del ideal socialista se realizan desde similares o coincidentes perspectivas; pero a la vez resultaría totalmente impropio suponer que tales condicionamientos ideológicos cercenan los elementos de objetividad que se desprenden de las críticas que se realizan. Por supuesto que tampoco puede inferirse que la verdad resultara de la simple sumatoria o la influencia ecléctica de tesis absolutamente excluyentes.

La marcha del conocimiento humano siempre le ha prestado esmerada atención a aquellas ideas que contienen un mínimo de racionalidad, a menos que las pretendidas incursiones en la postmodernidad exijan también renunciar a ese fundamento inalienable de la condición humana: la razón.

Tal vez una de las mejores muestras de la marcha ascendente de la racionalidad la ofreció Kant con sus formulaciones antinómicas. Una de las principales raíces de la síntesis dialéctica del proceso de conocimiento humano se encuentra en la obra del pensador alemán. Sin embargo, no es común que se utilicen algunas de sus vías epistemológicas para incursionar en nuevos objetivos de reflexión que demandan repropiciarse constantemente de la revolución copernicana que este produjo en el pensamiento humano. En este caso se tratara de pensar en los problemas de la crisis del socialismo, de su realidad, vigencia y Utopía, apropiándonos del modo de planteamiento de los problemas del autor de la Critica de la razón pura, quien a la vez sugirió encontrar soluciones a tales paradojas en la esfera de la razón practica. Tal punto de llegada, al convertirse en punto de partida en la epistemología marxista, hizo posible que el planteamiento de los nuevos problemas que demandaba el ideal socialista transitara paulatinamente de la Utopía abstracta a la Utopía concreta.

La presente reflexión está orientada a contribuir al proceso de ruptura de las inercias observadas en algunos sectores de la intelectualidad de la izquierda durante los años de estancamiento y que atentó contra la exigida frescura que impone como condición un ideal como el del socialismo, que siempre demandara ser abonado con nuevos y viejos nutrientes extraídos de la herencia filosófica universal —léase también latinoamericana— para su permanente reverdecimiento y fructificación.

Una de las tesis que mayor circulación ha tenido al respecto consiste en asegurar que existe una crisis total de credibilidad en el socialismo al considerársele un proyecto social fracasado que incide directamente en el descredito de la cientificidad de la teoría marxista.

a. Los fundamentos de esta idea hay que buscarlos en la propia imagen que de sí han ofrecido los autoproclamados países socialistas sobre sus respectivos niveles de desarrollo económico, social, cultural, etc. Las barreras entre la realidad y el "deber ser" eran frecuentemente violadas y la falta de objetividad, unida al débil espíritu autocrítico, ofrecían un socialismo color de rosa que defraudaba a aquellos que hurgaban con profundidad en las reales contradicciones de estos países. El grado de diferencia entre el nivel realmente alcanzado en la superación de las principales contradicciones con relación a la sociedad capitalista y la información oficial que se manejaba produjo una peligrosa complacencia en la elite dirigente, distanciada de los canales comunicativos directos con el pueblo.

En ese caso se podría llegar a pensar que, como la realidad se distanciaba mucho de lo que la teoría sobre el socialismo científico sostenía, no habría otra alternativa, ante la fuerza de los hechos, que desechar la fundamentación teórica.

La crisis de credibilidad afecto no solo a los propios pueblos que se empeñaban en la difícil tarea de construir el socialismo y, por tal motivo decidieron ensayar nuevas alternativas, sin que ello, según su criterio, significara necesariamente el riesgo de sufrir los embates de un capitalismo periférico. Ahí comenzó a germinar la Utopía revertida. Esa afectación de la confianza se irradia a otras latitudes, alimentada además por la propaganda anticomunista que jamás ha descansado en lanzar improperios y ha tomado fuerza, con razón suficiente, en algunos sectores sociales, especialmente en la intelectualidad de los países atrasados, como los latinoamericanos, donde la lucha por el ideal socialista es algo más que una Utopía, es una necesidad postergada.

Realmente la crisis de credibilidad tiene profundas raíces socioeconómicas y políticas endógenas al fosilizarse mecanismos burocráticos de gestión económica y de participación política que no se correspondían con los indiscutibles logros sociales, realmente superiores en su integridad y alcance a los que podían ofrecer los países capitalistas desarrollados, no obstante sus extraordinarias fuentes transnacionales de obtención de riquezas, que los hace parecer cuantitativamente superiores.

Otro de los fenómenos catalizadores de los procesos de desafección que se observo durante muchos años en los países de Europa Oriental y que puede hacerse extensivo a muchas nacionalidades no rusas de la Unión Soviética es de profundo carácter espiritual. El no haber resultado la opción por el socialismo de un proceso revolucionario autóctono, a lo que se suma la imposición de formas autoritarias de poder que tuvieron en el stalinismo su máxima expresión, esto es, la falta de democracia efectiva, estimularon en el mejor de los casos la peligrosa indiferencia política, cuando no la insubordinación aplastada que en el presente aflora virulentamente con reacciones al borde de la irracionalidad.

La falta de eficiencia económica y de agilidad productiva que pusiera a estos países en la puntera de la fiera competencia tecnológica y económica a partir de presupuestos humanistas y de justicia social infinitamente superiores a los que prevalecen en el capitalismo, han llevado a justificar en la actualidad la política del látigo y la zanahoria como la manera exclusiva que debe regir las relaciones productivas del pecaminoso y maldecido hombre. Todos estos argumentos parecen confabularse para conducir a la triste conclusión de que no hay definitivamente nada que hacer en este mundo que no sea adaptarse a las circunstancias y acoger con beneplácito individual, lo que más se pueda de las "bondades" del capitalismo victorioso y echar al basurero de la historia las ideas de los clásicos del socialismo pretendidamente científico y sus acólitos.

b. Contrario *sensu* se ha sostenido la idea de que la crisis de credibilidad ha sido inducida por la imagen que siempre han dado los medios de propaganda imperialista de los países socialistas, encargados de exagerar las situaciones y contradicciones reales existentes en aquellos. En tal sentido, los móviles de los móviles se sitúan en la contradicción a nivel exógeno entre el capitalismo y el socialismo, en la que este último presionado por su supervivencia y no contando con las fuentes de retro-alimentación en el mundo subdesarrollado que siempre ha poseído el militarismo de las potencias imperialistas, se vio asfixiado y finalmente derrotado tanto en la competencia bélica como en la socioeconómica en general.

Indudablemente que un acertado análisis científico de las complejidades que pueden explicar las causas de la derrota del socialismo no puede ignorar estos factores, pero absolutizarlos puede resultar tan nefasto como lo contrario. Bien podría pensarse que el divorcio entre las estadísticas que se manejaban oficialmente y la situación socioeconómica real obedecía a razones de exclusiva estrategia militar, que obligaban a presentar una fachada hiperbolizada del poderío del campo socialista y del apoyo que gozaba en la población como factor defensivo definitorio. Pero lo peor de todo parece producirse cuando la dirigencia de estos países no tomó plena conciencia de la situación ideológica real, o por lo menos, no ensayó nuevos mecanismos que prepararan mejor a sus respectivos pueblos en el plano de la acción política y educativa para una lucha en la que el factor moral, kantianamente, podría desempeñar un papel decisivo.

Aun cuando se hizo lo posible en muchos casos para acomodar la realidad a la teoría del socialismo científico en cuanto a una serie de presupuestos generales como el control sobre los medios fundamentales de producción, la dictadura del proletariado, el papel de vanguardia del partido, etc.; se pasaron por alto algunos principios básicos y consustanciales de la teoría marxista-leninista de la sociedad, entre los que sobresalen el humanismo concreto y las potencialidades del factor subjetivo.

El hecho de intentar construir la nueva sociedad básicamente con las armas melladas del capitalismo como planteaba el Che, quien desde muy temprano en su vida apreció esas insuficiencias en los países del socialismo; la subestimación de la urgencia con que una sociedad nueva necesitaba de un hombre nuevo formado en valores diferentes a los de la anterior sociedad, indica, en cierto modo, que no siempre se profundizó en la teoría marxista de la

enajenación y sobre todo, no se desarrollo posteriormente en correspondencia con las transformaciones que se van producido en la sociedad capitalista desde Marx hasta la fecha.

El arraigado humanismo de Marx que se plasmó desde su tesis doctoral a buscar en Epicuro las primeras fuentes para realizar el espíritu prometeico que lo embargaba y liberar al hombre de los múltiples factores enajenante que lo subhumanizaban, quedó enquistado en las resguardadas obras tempranas o camuflado en las de madurez y solo reivindicado por "disidentes" representantes del mal llamado "marxismo occidental".

El producto principal de aquella revolución copernicana —el rescate de la subjetividad— fue reducido a su función cognoscitiva y no se desmadejó: los múltiples cordones espirituales que en mayor medida reclamara siempre el hombre, una vez que tomó conciencia de que no solo de pan vive y que en ocasiones es preciso sacrificarlo, incluso para vivir con dignidad.

El cultivo de la conciencia histórica, de la responsabilidad generacional, de la herencia cultural nacional y el enriquecimiento de la vida espiritual, aun cuando ha tenido expresiones significativas en algunas esferas como los empeños por consolidar el patriotismo socialista, puesto a prueba plenamente en la II Guerra Mundial o en la vida deportiva, folclórica, etc., no siempre se ha correspondido en todos los países ni con todos los planes que son exigidos por la nueva espiritualidad que debe ser construida.

En la aguda lucha ideológica que se ha llevado a cabo entre ambos sistemas no puede desconocerse la incidencia que tuvo en la cristalización de la crisis de credibilidad la influencia de la imagen importada no solamente por los medios de comunicación masiva, sino por múltiples visitantes, turistas, familiares, etc., muchas veces empeñados por ofrecer como contrapartida una imagen de color rosa, en este caso, del capitalismo. Las posibilidades económicas relativamente holgadas de ciertos sectores de la clase media unidas a la seductora vida burguesa en la que el consumo se convierte en sentido de la vida, opacan en la mayoría de los casos la constatación de la miseria edulcorada que ofrecen los países capitalistas desarrollados a amplios sectores proletarizados y marginados.

La unidireccionalidad de estas influencias de occidente hacia el este, dada la imposibilidad de los habitantes que vivían detrás de la llamada cortina de hierro, por razones económicas, políticas, etc., justificadas o no, de verificar empíricamente la situación real de las sociedades vecinas, pero "distantes", junto a la imposibilidad de presuponer que un viraje hacia el capitalismo no los ubicaría de hecho en la situación de los países centrales sino en los periféricos. Todo esto, ha desempeñado indiscutiblemente su papel en el proceso de formación de falsos paradigmas en la población de los países socialista.

De todo lo anterior se infiere que la opción por el socialismo no tiene que ser solamente una elección histórica de un pueblo como un proceso de concientización, sino también el resultado de una elección individual, libre y consciente en la que el hombre de carne y hueso, y no el de las estadísticas, decida su definitiva condición de vida. Tal decisión tiene que ser el producto de una reflexión madura y con suficientes elementos de valoración que no solo se

adquieren por la enseñanza sistematizada, sino por múltiples vías de formación cultural, de enriquecimiento de la conciencia política, que no puede ser tarea exclusiva de la labor partidista sino de múltiples organizaciones e instituciones sociales en las que la familia ocupa un lugar central.

Sin embargo, la hiperideologización de algunas manifestaciones de la vida espiritual en los países socialistas se convirtió en un peligroso bumerán. La formación de esa nueva mentalidad, de un diferente estilo y sentido de la vida que el socialismo debe fomentar en las nuevas generaciones no se llevo a cabo. La justa dimensión, esto es, la precisión de los límites de lo político ha sido una condición esencial para que el hombre se conduzca y se realice mas allá de la definición aristotélica de que el hombre es un animal político.

Por último, pero sobre todo en última instancia, el socialismo tiene ante sí el reto de resolver la contradicción fundamental con el capitalismo entre la justicia social y la eficiencia ganando la batalla en esta última esfera, porque en la primera hasta muchos de sus desafectos reconocen su superioridad, no simplemente con la ayuda de la ciencia y la tecnología, sino con la formación de nuevos móviles humanos no ensayados jamás por las sociedades anteriores. Si se parte de aceptar que el hombre no es solo un resultado sino un proceso y un proyecto, habrá que coincidir con la tesis de que las progresivas etapas por las que ha discurrido la sociedad humana, jamás el hombre limitó el empleo de las nuevas formas productivas y de distribución de la riqueza social a las exclusivamente comprobadas. La eterna insatisfacción del hombre y los requerimientos para humanizar cada vez más la sociedad le han obligado a emprender estos arriesgados pasos.

Aquellos que consideran que el fracaso de los intentos realizados hasta el momento constituye el descredito total de la teoría marxista y del ideario socialista, ignoran que la historia siempre ensaya sus proyectos infinitas veces antes de que estos lleguen a su nivel de consolidación, como ha sucedido evidentemente con las formaciones económico-sociales pre socialistas, que junto a la estabilidad, han expresado siempre las posibilidades y la necesidad de su perfeccionamiento. La teoría busca sus replanteos y acomodos con la realidad, pero para replantearla y reacomodarla mediante la subjetividad desplegada en una praxis vital desconocedora de la muerte.

II. Otra de las tesis que circulan consiste en considerar que solamente: entrado en crisis un modelo determinado de socialismo pero no el socialismo en su totalidad como alternativa que sigue siendo válida tanto por sus aspiraciones como por la fundamentación y cientificidad de la teoría que le sir de base.

a. Si se parte del criterio de que no necesariamente hay modelos de desarrollo social que pueden ser seguidos o no por otros pueblos en sus respectivas marchas por la historia, es posible aceptar la lógica de argumentación. Sin embargo, la historia misma se ha resistido desde antigüedad hasta nuestros días a la exportación e importación de los dichos modelos. Del mismo modo que resultó absolutamente imposible trasladar el "modelo" esclavista asiático al mundo grecolatino —el pro Marx fue exquisita en su diferenciación— o ese último al Nuevo que, conquistado por los europeos, disponía ya de viejas formas, tampoco fue posible implantar el modelo capitalista inglés a Norteamérica y mucho menos el de Estados Unidos a América Latina, porque

precisamente esta ha sido condición de su "modelo" de desarrollo. Luego a las oligarquías latinoamericanas, ante la imposibilidad de imponer su modelo sobre el helado polo sur, no le queda más alternativa que revertir la explotación sobre sus respectivos pueblos y tratar de obtener alguna tajada de la extorsión transnacional que van sufrido nuestras economías.

Algo similar ocurre con los llamados modelos del socialismo. Por mucho que algunos se afanan en tratar de importar el llamado modelo sueco de socialismo como ideal supremo y realización de todas las Utopías ni ha sido posible ni todos coinciden en considerar que ese sea el socialismo anhelado.

La peor experiencia se produjo a partir del momento en que los países de Europa Oriental intentaron reeditar el consabido modelo soviético, que también fue canonizado como el non plus ultra del ideal socialista. El innegable merito histórico de ese pueblo, es haber sido el pionero en los intentos por iniciar la verdadera emancipación humana que propugna el socialismo, no debió en ningún momento haber significado que se le otorgase exclusiva prioridad en la escala de valores en cuanto a los rumbos que debían seguir otros países, como fue común en la táctica y estrategia de partidos comunistas de muchas latitudes.

Los últimos acontecimientos de Europa del Este han demostrado que la decisión de emprender la construcción socialista no puede ser forzada por el empuje de tanques y bayonetas y mucho menos por la imposición de estereotipos mentales o modelos que responden a condiciones de idiosincrasia muy diferentes de los pueblos.

La importancia del socialismo no solo se produjo en Europa Oriental sino en cierta medida en el seno del heterogeneo complejo y amplio imperio zarista. La Revolución de Octubre se inicio en la región más desarrollada de la Rusia donde podía iniciarse y, tras un fatigoso bregar de una guerra civil y la ocupación de las potencias imperialistas que trataron de asfixiarla, se fue extendiendo a pueblos con niveles extraordinariamente inferiores de desarrollo socioeconómico y con tradiciones culturales muy diversas. Pueblos que muchas veces vieron a los soldados rusos con los mismos ojos que varios años después los verían lituanos, polacos, checos o germano orientales.

La aceptación acrítica de los pretendidos modelos de socialismo en lugar de estimular la creatividad en la brísquela de caminos propios originales y auténticos para darse a la tarea de superar las inhumanas condiciones de vida engendradas por el capitalismo, la limitaba. Una opinión muy diferente se desprendería del hecho reconocido de que el hombre no puede prescindir de los modelos en el constante proceso de aprehensión de la realidad para lograr su transformación. Lo mismo en el piano de la conciencia teórica, la elaboración de modelos seguirá siendo una constante en la marcha de la creación humana.

En el caso que nos ocupa no puede ignorarse que los hombres progresistas de todos los tiempos han tornado de otras realidades sociales más avanzadas los modelos necesarios para impulsar los movimientos sociales que han dirigido. Así las guerras de independencia latinoamericanas se inspiraron en el ejemplo de la Revolución Francesa y en la independencia de las trece colonias inglesas

para continuar sus proyectos emancipatorios. Nada tiene de extraño que la Revolución de Octubre, la china, la cubana o la nicaragüense hayan inspirado en el presente siglo a tantos movimientos de izquierda que han visto en ellas reflejadas las posibilidades de realizar sus aspiraciones.

Indiscutiblemente si no se hubiese contado con esos ejemplos, se hubiese hecho mucho más difícil el combate ideológico dirigido a apuntalar la confianza de amplios sectores populares tan hostigados siempre por el escepticismo social que regenera constantemente la sociedad burguesa.

Es cierto que los modelos son irrepetibles, pero, al igual que las Utopías, no se puede prescindir de ellos, constituyen idealizaciones necesarias también al proceso de la lucha por acabar con los modelos infrahumanos.

Razones suficientes existen para pensar que la culpa de lo acaecido en el socialismo contemporáneo no radica en la invalidez de la teoría misma, sino en los desaciertos de quienes se han encargado de ponerla en práctica. Pero, es que la particularidad de esta concepción revolucionaria del mundo, que tiene su fundamento en una visión dialectico-materialista del mundo, radica precisamente en su dinamismo por naturaleza hostil a todo tipo de dogmatismo. La docta ignorancia fue un pilar epistemológico del pensamiento de Marx que en ocasiones se subestima o se ignora. Aquel que pretenda elevarse por encima de los hombros de él, actitud esta que sería muy de su agrado, porque el mismo no se consideró un marxista, tendrá, sin embargo, que recuperar constantemente el núcleo duro (Lakatos) de su metodología científica de análisis del desarrollo social.

Tan negativo para el desarrollo creador de la concepción materialista de la historia ha sido tratar de encontrar en un presumible recetario marxista-leninista la respuesta a las interrogantes que plantean los últimos acontecimientos del devenir del socialismo, como los que premeditadamente, en busca de nuevas metodologías y racionalidades de modo oportunista, prefieren acomodarse a las actuales circunstancias y acogerse al paradójico principio la renuncia a todos los principios.

Tales principios desembocan en la formación de modelos de desarrollo social que en todos los tiempos han sido abstraídos de procesos históricos reales y no necesariamente de elaboraciones fantasiosas. Muchas veces tales instrucciones no se efectuaban al calco de totalidades en su dinamismo específico, sino de componentes sustanciales que coadyuvan a la conformación A nuevo modelo social. Así como los socialistas utópicos apreciaron en las culturas precolombinas algunos fermentos protagónicos como el respeto de sus normas morales en el control de la vida comunitaria para el engendro de nuevas relaciones sociales, y Marx apreció en el correo alemán un modelo de Ciencia digno de ser imitado por el socialismo, es tarea de los socialistas hoy hurgar en las distintas esferas de la vida social contemporánea los rasgos modelables para la construcción de la nueva sociedad.

III. Una nueva visión más intelectualista del asunto en cuestión puede llevar a la conclusión de que las causas últimas de la crisis del socialismo se debieron al insuficiente desarrollo de la teoría, especialmente en lo referido a explicar las

transformaciones que se han producido en el capitalismo contemporáneo y, a la vez, por no haber precedido y sugerido las transformaciones que debían emprenderse en el "socialismo real" para que realmente fuera socialismo.

a. Tales críticas se sostienen en el hecho de las "insuficiencias" del marxismo originario respecto a la teoría del Estado, la sociedad civil, la democracia, etc., o en la incapacidad de comprender los mecanismos recuperadores de las crisis económicas del capitalismo y los nuevos procesos como la estanflación, etc., que exigían una explicación científica.

Estos argumentos podrían encontrar fundamento si se parte de la premisa de que la teoría del socialismo científico y la comprensión materialista del mundo, y en especial de la historia, se circunscriben a lo expresado por la sagrada trilogía de Marx, Engels y Lenin, del mismo modo simplificador que cuando se pretende hurgar en las fuentes teóricas se circunscriben a otra limitada trilogía o cuando se aspira a explicar las complejidades del devenir universal se intenta resolverlo con alguna de las tres partes integrantes o alguna de las tres leyes fundamentales de la dialéctica.

Pero dado que esta liturgia trinitaria puede conducir a otras formas de religiosidad se hace imprescindible concebir la teoría científica del desarrollo social, cuyo fundamento es la comprensión dialectico-materialista del mundo — llámesele marxista-leninista o no— como un sistema abierto y un método urgido de los enriquecimientos que un Plejanov o una Rosa de Luxemburgo, un Trotski o un Gramsci, un Lucaks o un Althusser, un Iliencko o un Kosik, un Mariátegui o un Che Guevara, le han prodigado.

Solo si se concibe el proceso de desarrollo de la teoría con esa perspectiva que no implica ninguna modalidad de eclecticismo sino delimitación reconocida de los aportes y críticas de cada uno de ellos, se aprecia su superación en diferentes pianos.

El hecho de que los clásicos principales no hayan dedicado esmerada atención a la teoría de la construcción del socialismo y solo Lenin haya tenido la oportunidad preliminar para reflexionar sobre un objeto real, que eran los primeros pasos de la sociedad soviética, a diferencia de Marx y Engels que solo tuvieron la oportunidad de otear la fugaz Comuna de París, ha hecho cuestionar a muchos la científicidad posible de una teoría que no poseía un objeto precisado porque no existían entonces las premisas materiales del socialismo. Correspondía entonces, a los académicos y políticos a partir de la época salinista, desarrollar creadoramente la teoría en condiciones realmente muy adversas para el movimiento comunista internacional.

No cabe duda de que estos estudiosos soviéticos y de otros países socialistas aportaron ideas valiosas para el desarrollo de la teoría, pero también es notorio que los compromisos políticos y las posiciones coyunturales afectaron la plena creatividad de muchos de ellos y convirtieron al entonces denominado comunismo científico en una modalidad de ciencia-ficción.

La justificada falta de valentía política especialmente durante la época stalinista, aletargo las mentalidades aun años después y se revirtió en la insuficiencia de desarrollos teóricos que sirvieran a la dirigencia de los

denominados países socialistas a tomar decisiones más acordes con la marcha objetiva de la construcción de la nueva sociedad.

Bien podría sostenerse que la teoría encontró mayores desarrollos en aquellos estudiosos e incluso personalidades políticas de izquierda en Occidente. Muchos de los defectos de la recién iniciada gigantesca empresa de subvertir el orden burgués habrá que achacárselos no al insuficiente desarrollo de la teoría, sino a no tomar en consideración los resultados de la misma, al ser considerados en ocasiones, meras elucubraciones intelectuales no comprometidas con una militancia orgánica.

A la larga la historia siempre le pasa la cuenta al empirismo político de las burocracias.

b. Las revelaciones efectuadas por la perestroika respecto al anquilosamiento de las ciencias sociales en los países socialistas durante las últimas décadas, constituyeron un relámpago en la calmada noche de la complacencia intelectual que se vivía en estos predios. El hecho de no poder fundamentar alguna idea que no estuviera avalada por una cita de los clásicos del marxismo-leninismo o del último documento programático de los congresos partidistas, se revirtió en un estilo de pensamiento tan arraigado que ha llevado a muchos intelectuales en la actualidad a pesar de la nueva "mentalidad", a dar testimonio de genuina heterodoxia a través de las citas de Gorbachov o de las resoluciones de los eventos del PCUS.

El insuficiente desarrollo de la teoría marxista se evidenció en sus limitantes para explicar múltiples procesos de reacomodamiento económico, E. con suficiente argumentación teórica supo ensayar el capitalismo, como Keynesianismo o la escuela de Chicago, para recuperarse de sus crisis. En confrontación con el socialismo los ideólogos y tecnócratas burgueses muchas veces aprendieron más en el estudio de la sociedad socialista y tratan incluso de incorporar a su modelo ventajas de planificación y de seguridad social, que los investigadores marxistas de sus respectivas realidades socioeconómicas. La proliferación de infinidad de variantes de teorías de la emergencia entre ambos sistemas socioeconómicos, no fueron más que una muestra de la ofensiva desatada en ese plano por los teóricos del capital.

Hubo que esperar a la perestroika para que estas teorías encontraran aceptaban e incluso enconados defensores en los países socialistas.

La apologética que señoreó entre los investigadores de estos países durante muchos años respecto al idílico funcionamiento de todos los mecanismos que operaban al interior de la sociedad socialista, la falta de espíritu crítico respecto a lo que necesariamente debía ser superado y no conservado revelan que la labor teórica no se situó a la altura de las circunstancias que lo exigían mucho menos el espíritu marxista originario de apreciación del comunismo como un movimiento crítico de superación de todo lo existente. En tal sentido, la intelectualidad del mundo naciente del socialismo debe cargar parte de la responsabilidad por el temprano resquebrajamiento de algunos de estos ensayos de su recién iniciada historia.

Por supuesto que tal observación respecto al papel de la intelectualidad en lo acaecido no debe dirigirse a la exageración de un protagonismo demandado a esta capa social que milagrosamente hubiese puesto punto final al estancamiento e impulsado la aceleración del proyecto socialista, si se soslaya la significación de los errores políticos y de otro orden, y se pasa por alto esa demandada actitud esto implicaría subestimar las potencialidades que Gramsci apreció en ella y que hasta los ideólogos del partido republicano de los Estados Unidos aceptan del marxismo italiano.

IV. Una cuarta antinomia, aunque no la última respecto a la crisis del socialismo puede subsumir otras hipótesis al considerar que todo fenómeno en su desarrollo pasa necesariamente por etapas críticas, que no necesariamente implican su destrucción, aunque pueden también desencadenarla. Tales momentos presentan alternativas para la superación dialéctica del socialismo como proyecto genuino de emancipación humana y tanto este proyecto como la teoría que le sirve de base —el marxismo como concepción dialectico-materialista y revolucionaria del mundo— no están exentos de esta regularidad.

a. No faltan argumentos para sostener que aunque se puede admitir crisis real del socialismo existe una crisis ficticia de la teoría marxista en su integridad por cuanto esta no ha agotado sus posibilidades epistemológicas para entender el propio fenómeno de la crisis del socialismo. Tal postura también podría ser identificada con la atribuida actitud hegeliana referida a que si la realidad no coincidía con sus ideas, pues peor para la realidad.

Según este criterio, el marxismo cuenta con todo el instrumento para explicar la marcha general de la sociedad humana y también los procesos específicos como este del derrumbe del bloque socialista que se producen en diferentes épocas históricas.

Indudablemente en el núcleo duro de la teoría marxista se permite desplegar para explicar múltiples aspectos de las leyes generales de la historia humana como el esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana, el lugar de la práctica en el conocimiento; el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la adecuada significación de la determinación de los elementos de carácter económico en relación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social; el papel impulsor de la lucha de clases, conducentes a través de la evolución social hacia una sociedad que emprende la eliminación de antagonismos de clase; los mecanismos enajenantes que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía. Estas formulaciones básicas y otras contenidas en desarrollos posteriores de la teoría contribuyen decididamente a la comprensión de numerosos procesos sociales que se desarrollan en la contemporaneidad y no solo en el mundo del socialismo.

La teoría marxista de la sociedad forma parte inexorable de la cultura de la humanidad porque ha constituido un peldaño crucial para que el hombre domine sus condiciones de existencia y pueda orientarse con mayor libertad en el "caótico mundo de las relaciones sociales". Se podrán borrar de la faz de la tierra, si se quiere los diferentes ensayos por realizar los sueños del

socialismo. La historia guarda innumerables ejemplos que testifican el éxito o la victoria no es identificable con la razón, la verdad y la justicia social. ¿Que sería hoy día de la cultura humana si no hubiese contado con el milagro griego, que sucumbió ante el empuje del lacio? ¿Qué falencias tendría hoy la humanidad en todos los órdenes de la vida espiritual y material si el imperio Romano hubiese sido destrozado por los barbaros mucho antes?

¿Podríamos imaginarnos nuestras ciudades sin aquellas huellas arquitectónicas, nuestras instituciones políticas, jurídicas y educativas, nuestro arte, nuestra filosofía, nuestra ciencia y hasta nuestra religiosidad sin su influencia? Lo mismo le sucederá a las generaciones del tercer milenio que siempre miraran con gratitud a los libertadores del colonialismo, del fascismo, del apartheid, del imperialismo, pero también del stalinismo y del socialismo burocrático, en la marcha ininterrumpida hacia formas superiores de democracia y de humanismo concreto. En cada uno de esos combates desde el pasado siglo ha estado presente como filosofía de liberación y como teoría de interpretación científica de la sociedad el marxismo, por encima de los crímenes que en ocasiones se han cometido en su nombre. También Einstein sintió vergüenza con lo que hicieron con su ciencia.

b. Ninguna teoría social ha podido emanciparse por completo de sus realizaciones. Platón quiso ensayar su República y se vio precisado a escapar de la península itálica. Tanto Maquiavelo como Campanella estuvieron muy atentos al rumbo definitivo de las ciudades de la Península. Rousseau anhelo verse realizado en el espíritu de los jacobinos. Fourier no desmayo en proponer de manera epistolar por doquier sus falansterios. Owen ensayo su Utopía en Norteamérica. Marx sonrió preocupado ante la Comuna de Paris. Lenin tembló de emoción ante el Octubre, pero supo reflexionar pausadamente sobre sus alcances mientras le sobrevivió. Hitler y Mussolini temblaron también pero de distintos modos al esfumarse su anti utopía. Stalin y Mao murieron ufanos. Bush modestamente no se sintió satisfecho de sus triunfos. Gorbachov tampoco. Violeta mucho menos. Fidel algo más. El efecto de la restaurada realidad desencanta a quienes solo piensan que esta debe aproximarse a la idea, más que a la realidad. El proyecto originario de Marx concebía la reciproca aproximación dialéctica que implica infinitas mediaciones y negaciones, es decir superaciones no solo de la teoría respecto a la realidad, sino respecto a la teoría misma.

Marx no tenía por qué temer a la crisis del marxismo, cuando el mismo la insinuó. Marx puso en crisis toda teoría sempiterna porque el arma de la crítica fue su arma principal y más usual, no porque subestimara la crítica de las armas, sino por el contrario porque la presuponía.

Lenin que, a diferencia de Marx y Engels, tuvo que hacer mayor uso de la crítica de las armas porque las circunstancias "marxistamente" se lo exigían, utilizo las formas más Versátiles de la crítica, porque sabía que los momentos críticos demandaban más que nunca de la crítica. Para él la importancia de toda crisis radica en que pone al descubierto lo oculto, deja a un lado lo convencional, lo superficial y mezquino. Y, por tal motive, puso en crisis algunas de las ideas de Marx, respecto al desarrollo del capitalismo y al proceso revolucionario mundial.

Hoy día cuando algunos aspiran a desacreditar el mal llamado leninismo y prefieren optar por el imposible empezar de nuevo, no se esgrime con suficiente lucidez la propia actitud de Lenin en relación con toda teoría revolucionaria que se plantee la transformación de un tiempo y un espacio histórico. Esa sería la mejor forma de negar a Lenin criticándolo, conociéndolo y no descalificándolo simplemente por las fotos de status decapitadas. Por suerte, las imágenes de Cristo que más van trascendido son las de crucifixión y no las de la bonanza de la última cena.

Considerar que solo existe una crisis en los resultados alcanzados por el ideal socialista, por la realidad del socialismo actual, pero que esto no afecta en absoluto la fundamentación teórica del proyecto es como admitir que en el derrumbe de un edificio recién construido —y así hay que medir las edades históricas de las sociedades— no incidieron para nada factores de diseño arquitectónico o ingeniería civil. Por supuesto que arquitectos e ingenieros no van a lanzar al basurero todas sus reglas de cálculo y desdeñar a partir de entonces todas las leyes constructivas, pero de seguro las revisaran cuidadosamente, comprobaran la precisión de sus instrumentos de medición. De eso es lo que se trata en los eventos en que nos reunimos actualmente para discutir críticamente sobre la teoría y la praxis del socialismo. La política del avestruz no resulta nada recomendable para los que aspiran a re-construir la teoría para justipreciar sus alcances y limitaciones con el objetivo de contribuir al esclarecimiento y la búsqueda de orientaciones, para muchos que van perdido el rumbo con razones suficientes, pero sobre todo, saben muy bien que el que orienta el rumbo hacia la exaltación del neoliberalismo demuestra su ineficacia histórica al menos para los amplios sectores populares de los pueblos marginados, de los que ahora no escapan los de Europa del Este.

La crisis de toda teoría científica no puede ser apreciada como un exclusivo momento de debilidad o falsedad, sino como el momento alternativo para poner a prueba también la objetividad y la validez de sus tesis fundamentales; es el punto de decantación de lo transitorio y coyuntural, aunque también puede significar el momento agónico de la desaprobación de una teoría, que no encuentra sus defensores mas argumentados. Tal es la empresa que debe comprometer a los empeñados en reivindicar no la teoría por la teoría o el marxismo por el marxismo, sino el hombre por su condición de humano que exige ser rehumanizado permanentemente y para ello solo hay una vía: la eliminación de las más diversas formas de explotación de uno por el otro.

La teoría marxista no es la primera vez que se pone a prueba y entra en fase de crisis, ni será la última. También la lógica formal aristotélica ha sido innumerables veces en la historia del pensamiento humano situada en la picota por las nuevas y superiores formas del pensamiento entre las que se encuentran la propia lógica dialéctica. Sin embargo, jamás se ha podido prescindir ni se podrá prescindir del marxismo, no porque sea de Marx, porque la denominación gentilicia es secundaria cuando se trata de reivindicar una concepción dialectico-materialista del mundo, sino porque es científica y, sobre todo, porque es profundamente humanista. La historia se encargara de demostrarlo mejor cuando lo que termine no sea la historia sino la prehistoria humana.

La antitética de la razón pura de Kant no constituía un simple juego lógico de paradojas sino el ejercicio necesario de las ideas trascendentales. El socialismo es más que una idea, es un ideal trascendental y, por tal motivo, su cuestionamiento antinómico debería hacerlos replantear individualmente en la actualidad las mismas interrogantes que se formuló el incisivo filósofo de Königsberg.

"Todo interés de mi razón (lo mismo especulativo que práctico) está contenido en estas tres preguntas:

"1. ¿Qué puedo saber?

"2. ¿Qué debo hacer?

"3. ¿Qué me es permitido esperar?"

1 M. Kant: *Critica de la razón pura*, Editorial Porrúa S.A., México, 1982, p. 349.

¿Derrumbe del socialismo o del marxismo? Después de la polvareda, desde la atalaya latinoamericana.

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 188-197; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 236-245.

Con el derrumbe del muro del socialismo en Europa Oriental y en la extinta URSS, muchos teóricos del marxismo quedaron aplastados por los escombros hasta tal punto que se ha hecho difícil rescatar los cadáveres políticos para brindarles adecuada sepultura.

Otros pudieron evadir los golpes más demolidores y aprovechando el disloque lograron incluso cambiarse de ropa y aparecer como ausentes durante el desastre. Y lo que es más importante aún, desentenderse de cualquier tipo de culpa en la errada construcción.

Solo unos pocos sobrevivientes mantuvieron dignamente la usual indumentaria y credenciales y tratan en la actualidad de hurgar en las causas del desplome, asumen así la responsabilidad que les atañe a todo co-edificador de obras comunes que se resquebrajan. Estos, mejor que nadie, serán los encargados de descifrar donde y cuando se produjeron los errores de cálculo y de ejecución que dieron al traste con el colosal empeño.

Desde distintas latitudes —por lo regular muy distantes del terreno constructivo— simpatizantes y desaprobadores de aquella empresa,

destacaban, en menor o mayor medida, algunas de las fallas que ya se percibían en el proyecto y que podían dar al traste con el mismo.

Hoy, al parecer, todo resulta mas fácil, pues la aceleración y magnitud de los. Acontecimientos —en los que prevaleció más la confusión que la valoración reposada— han posibilitado que cualquier tipo de observación crítica, anteriormente formulada, pueda permitir a sus autores fácilmente post factum el boleto de entrada al círculo de los visionarios y profetas.

Para los aun convictos y confesos que intentamos la construcción de obras similares, no obstante contar con materiales, tradiciones culturales y hasta condiciones climáticas diferentes, resulta imprescindible apreciar con perspectiva propia y oportuna el derrumbe del socialismo. Es necesario analizar errores e insuficiencias de los proyectos ejecutados, mas para esclarecer debilidades en la formulación teórica que para resaltar errores prácticos.

Las tesis que a continuación se enuncian sintéticamente sin una detallada argumentación, pues aspiran solo a promover la polémica al respecto, se infieren o han sido extraídas de algunas de nuestras reflexiones sobre la validez o invalidez de la teoría marxista, especialmente a partir de la búsqueda de los elementos de autenticidad y originalidad que se pueden apreciar en ella a través del pensamiento filosófico contemporáneo en América Latina.

Un estudio mas acabado, tarea en la cual actualmente nos empeñamos, obligara al análisis de cada una de estas tesis, junto al necesario aparato bibliográfico y referencial que en esta ocasión se omite y que necesariamente contribuirá a validarlas o falsearlas.

Algunas de estas ideas aparecen esbozadas en trabajos anteriores y otras han surgido del rastreo actual dirigido a rescatar lo que merece ser rescatado de nuestro pensamiento. Las generaciones posteriores no nos perdonarían jamás un posible exilio intelectual en momentos como los actuales, cuando muchos reniegan haber intentado, alguna que otra vez, tomar el cielo por asalto.

1. Independientemente del hecho comprobado que la cientificidad, la validez y mucho menos la justeza de cualquier teoría no puede demostrarse o falsearse de manera absoluta por la practica histórica, por el éxito o error en sus intentos ejecutorios, lo cierto es que el derrumbe del "socialismo real" ha puesto en crisis la teoría marxista. Tal vez este sea uno de sus mejores momentos para poner a prueba a los encargados de desarrollarla y evidenciar sus potencialidades creativas.

2. El marxismo como ciencia tampoco puede escapar de la consideración cuestionadora que la epistemología contemporánea somete a todos los paradigmas científicos en las diversas esferas del saber humano. Esta obligado a pasar por esa prueba y a demostrar el valor epistémico de cada una de las tesis fundamentales que componen el posible núcleo duro de su cuerpo teórico, así como de cada uno de los elementos de los cinturones periféricos que en cada circunstancia coadyuvan a su enriquecimiento, pero a la vez indican los aspectos que demandan ser fortalecidos.

3. El arma principal del marxismo originario fue la crítica no arbitraria sino fundante a todo lo que exigía ser superado. Al olvidarse que este principio básico presupone también la autocritica, al utilizarlo solamente en lo que era considerado enemigo del socialismo y de la filosofía que lo fundamenta, se convirtió en su opuesto: la auto apología del sistema engendrado y de la teoría que lo apuntalaba, la cual era considerada como non plus ultra de toda consideración filosófica, política, ideológica, etc. El marxismo seguirá siendo válido en tanto recupere el arma de la critica que no excluye sino que, por el contrario, presupone siempre la autocritica oportuna.

4. En la actualidad y en el futuro se puede y se podrá coincidir con el marxismo o discrepar de él, pero es y siempre será imposible ignorarlo. El marxismo forma parte inexorable de la cultura universal como el cristianismo, el darwinismo, el freudismo, etc. Del mismo modo que no pueden reducirse estas doctrinas al nombre de sus fundadores principales del cual tomaron sus calificativos, tampoco el marxismo —no simplemente por las múltiples razones por las cuales Marx no quiso ser considerado como marxista—, puede limitarse a la obra de este genial pensador desconociendo los aportes de quienes le antecedieron y sucedieron en la conformación de la concepción dialéctica, materialista, humanista y revolucionaria del mundo.

5. La historia humana desde mediados del siglo XIX no se puede escribir sin la obra del marxismo porque sintetizo y plasmo las principales demandas sociales de esta época. No ha sido simple filosofía de denuncia, ha intentado por diversas vías subvertir el orden social que critica y que aun debe ser subvertido. Con su ayuda podían haber sido superados los obstáculos que impedían la realización del "humanismo real" en Europa del Este y la extinta URSS. En los países que aun construyen el socialismo sigue puesta a prueba su capacidad renovadora y desalienadora.

6. Las luchas por el progreso social no han sido patrimonio exclusivo de marxistas o comunistas. En la misma medida que estos han ido reconociendo el protagonismo de otros grupos y fuerzas sociales no exclusivamente proletarias ha sido está más efectiva. Del mismo modo, solo tales grupos y fuerzas pueden lograr sus aspiraciones cuando han comprendido la necesidad de incorporar en esa labor a los marxistas. Los criterios marxistas referidos a evitar el sectarismo y el oportunismo han demostrado su validez.

7. El propio Marx explico que no había descubierto la existencia de las clases sociales y sus luchas. Tampoco con la crisis del socialismo estas han desaparecido, pero si han tornado formas disimiles a las que pudieron prever los fundadores del marxismo, porque el capitalismo y con él la sociedad burguesa ha ensayado múltiples formas de supervivencia. Muchos textos docentes y de popularización presentaron la polaridad burgueses-proletarios de forma tan simplificada que jamás podrían encontrar alguna correlación con la realidad. Estudiar las nuevas modalidades con que se presenta la lucha de clases en la actualidad constituye una tarea de los que pretenden continuar la obra teórica y practica de Marx.

8. Las transformaciones que el capitalismo contemporáneo y la revolución científico-técnica han producido en las estructuras socio clasista tanto de los países capitalistas desarrollados como de los dependientes obliga a un re

análisis sobre la misión histórica de la clase obrera preconizada por los fundadores del marxismo. El crecimiento extraordinario de la clase media, de sectores pauperizados, informales, etc., junto a débiles burguesías nacionales en aquellos últimos modifica sustancialmente el universo de acción para eliminar la injusta sociedad capitalista y exige nuevas estrategias a los partidos comunistas, organizaciones revolucionarias, etc., que lejos de invalidar las principales concepciones marxistas sobre la revolución social las enriquecen.

9. El hecho real de que tras el manto de la democracia la burguesía sigue imponiendo su férrea dictadura, aun cuando permita participación en ocasiones a algunos sectores sociales proletarizados, induce a las fuerzas de izquierda a evitar la consigna de la dictadura del proletariado por el rechazo generalizado en el mundo de hoy a cualquier tipo de dictadura, y mucho menos anunciada. Aun cuando la aspiración del marxismo sigue siendo entregar el poder político a las masas populares por las vías más efectivas, constituye un evidente daño a la teoría y la práctica revolucionarias actual enarbolar las banderas de la dictadura del proletariado.

10. La obra de Marx no se circunscribió a desentrañar los mecanismos oscuros de la explotación capitalista con el descubrimiento de la plusvalía. Esta teoría sigue siendo reconocida en primer lugar por sus grandes usufructuarios, pero es cierto que nuevos ensayos de añejamiento practicados por la burguesía contemporánea como la inversión de acciones de obreros en las fábricas y otros mecanismos participativos en las ganancias, que Marx no conoció, demandan un reanálisis que demuestre su intrínseca explotadora en última instancia. Las verdades descubiertas por Marx deben ser revalidadas siempre ante nuevas circunstancias.

11. A pesar de los señuelos lanzados por las teorías postmodernistas de la historia, los más respetables círculos intelectuales y políticos del mundo contemporáneo, no solo reconocen, sino que tratan de aprovechar al máximo, las leyes que subyacen en el desarrollo de los procesos sociales y que Marx contribuyó considerablemente a revelar y formular. Sin embargo, la crisis del socialismo demostró que las interpretaciones teleológicas de la teoría del devenir de las formaciones económico-sociales en las que se acentuaba su irreversibilidad podían ser cuestionadas con sólidos argumentos. A pesar de esta situación, los conceptos de base y superestructura, fuerzas productivas y relaciones de producción, así como su dinámica constituyen instrumentos indispensables en el lenguaje científico-social independientemente del ámbito ideológico.

12. Es común la consideración de que el marxismo ha tenido más éxito por el humanismo que propugna que por la científicidad y realización de sus tesis con relación al socialismo. El reconocimiento de su proyección humanista solo es cuestionada por las fuerzas más retrogradadas, pero las fuerzas de izquierda dirigen ese cuestionamiento a las prácticas productivas y la eficiencia superior que demanda el socialismo para vencer al capitalismo. La duda principal radica en los mecanismos económicos, de estimulación y control hasta el presente ensayados por la mayor parte de los países que se consideraban construían el socialismo. El socialismo como forma superior de humanismo no ha perdido

totalmente su vigencia, pero si está en juego aun la demostración de su realización unilateral, que se afiance en una más eficiente gestión económica.

13. La vigencia de las tesis fundamentales del marxismo se demuestra si se acepta la caducidad de algunas de las ideas de sus clásicos, enunciadas en contextos históricos determinados y validas exclusivamente en las circunstancias en que fueron formuladas. Se es consecuente con el marxismo cuando no se extrapolan de manera forzada ideas engendradas contextualmente y por el contrario se generan nuevas en correspondencia con la interpretación dialectico materialista y revolucionaria de los nuevos momentos. Para lograr ese fin también el principal instrumento de análisis: la lógica dialéctica exige ser desarrollada.

14. Cuando mas débil se presenta la teoría marxista es cuando pretende asumir posiciones omnicomprendivas que ofrezcan respuesta acabada a las mas disimiles esferas del saber y la practica humanos. En esos casos se asemeja a los sistemas filosóficos especulativos que el propio marxismo puso en crisis y rechazo con acierto. Al focalizar su atención en los problemas concretos del desarrollo socioeconómico y político de algún momento o área del complejo mundo contemporáneo, la teoría marxista se enriquece y desarrolla genuinamente. Cuando desde proclamadas posiciones marxistas se asumen posiciones comparables con las tradicionales filosofía de la naturaleza o filosofía de la historia se atenta contra su cientificidad.

15. El marxismo constituye una de las corrientes ideológicas más importantes del siglo XX, pero no es la única progresista y objetiva, ni el carácter científico de sus enunciados se encuentra descontaminado del fermento ideológico. Cuando la hiperideologización ha caracterizado los análisis realizados desde una perspectiva que se considera marxista los resultados devienen tergiversados y unilaterales. Por el contrario cuando la desideologización se ha impuesto todo el balance final dista mucho de ser genuinamente marxista. El marxismo salvara su validez siempre que equipare adecuadamente la objetividad científica con el obligado enfoque ideológico de los fenómenos sociales y ninguno de estos dos indispensables momentos de la investigación social se afecte sustancialmente.

16. Las fuentes primigenias del socialismo se encuentran desde las primeras civilizaciones, pero con el marxismo alcanzan las Utopías abstractas posibilidades de concreción y cristalización como proyecto social realizable a partir de la necesaria critica al modo de producción capitalista y a los ni-veles de enajenación que esta sociedad engendra. Desde ese momento es imposible concebir cualquier proyecto de orientación socialista que desconozca el ideario marxista. El día que desaparezcan las condiciones sociales enajenantes que el marxismo inicialmente comenzó a criticar y otros pensadores desde distintas perspectivas han contribuido a revelar, tanto esta teoría como las que le han acompañado en esa labor podrán pasar a la historia de las ideas de la humanidad en el digno lugar que le corresponden. Mientras tanto el marxismo tiene aun mucho que hacer para alcanzar ese ancestral ideal de justicia social, igualdad y libertad que las formulaciones burguesas no han podido ejecutar.

17. El marxismo no constituye una corriente homogénea de pensamiento. En su nombre se han enarbolado las mas disimiles banderas por lo que resulta

imprescindible precisar siempre los términos conceptuales sobre lo que se entiende por tal. Mas que la difícil y siempre incompleta tarea de las clasificaciones de sus variantes, se impone diferenciar tanto las tesis originarias como las aportadas posteriormente por otros pensadores que deben ser atesoradas y empleadas en el instrumentario marxista. Tarea esta que por complicada no debe ser evadida a menos de correr el riesgo de acudir siempre a un limitado número de tesis formuladas exclusivamente por los clásicos fundadores e ignorándose los aportes de los nuevos clásicos.

18. Cuando el marxismo no se articula orgánicamente con la tradición del pensamiento nacional, regional, continental, etc., de aquellos que lo emplean, puede correrse el riesgo de su desarticulación y extrañamiento de las demandas y particularidades de los procesos sociales específicos, donde en definitiva siempre deberá demostrar en última instancia su eficacia histórica. Su vigencia solo es demostrable en la imbricación dialéctica con la herencia cultural nacional y con las expresiones superiores del pensamiento de la región. Esto no debe significar en ningún modo una forzada adaptación maquillada, sino la adecuada armonización con las tradiciones universales del pensamiento humano que siempre han tenido y tendrán expresiones históricas contextualizadas y a la vez trascendentes.

19. El marxismo constituyó una de las vías reveladoras de las potencialidades de las masas populares en su dialéctica interrelación con las grandes personalidades históricas. Los acontecimientos recientes en los países autotitulados socialistas evidencia a su vez la validez de esta tesis. Fueron las propias masas, aun cuando fueran capturadas por los cantos de sirena del capitalismo, las ejecutantes principales de la acción histórica que condujo a ese desmontaje. Un papel significativo y en algunos casos decisivos lo desempeñaron algunos líderes catalizadores de las demandas de aquellas. Un análisis profundo de las grandes transformaciones que se han operado en el mundo durante las últimas décadas de auge de movimientos de liberación nacional, de logro de la independencia por algunos países y de transformaciones revolucionarias y reaccionarias evidencia que la teoría marxista al respecto sigue siendo útil.

20. Una reconsideración crítica de la teoría marxista del partido de vanguardia obliga a dejar atrás las apologías estereotipadas sobre su asumida predestinación. El hecho de que la praxis política de la mayor parte de los partidos comunistas se haya distanciado tanto de las formulaciones teóricas enarboladas, pone de manifiesto la necesidad de una mayor aproximación recíproca entre la realidad y la idea. Las excepciones en este caso más que nunca deben servir para confirmar la regla. Al mismo tiempo el fortalecimiento de los frentes amplios de lucha y de los movimientos sociales exige mayores desarrollos al respecto en dicha teoría.

21. El incremento acelerado del papel de la sociedad civil en la época contemporánea esbozado por el marxismo, especialmente a través de Gramsci, demuestra que aun cuando la sociedad política adquiere nuevas determinaciones en las condiciones actuales de agudización de la lucha ideológica, y no de desideologización como infundadamente algunos sostienen,

será en aquella esfera donde cada vez más la teoría y la praxis marxistas tendrán que medir su eficacia y superioridad.

22. Los clásicos del marxismo siempre insistieron en la necesidad de combinar todas las luchas de los comunistas con la democracia. Hoy más que nunca se validan estas tesis. El socialismo no puede construirse sin un amplio desarrollo de las formas más elaboradas y apropiadas de democracia. La democracia solo puede encontrar su plenitud con el despliegue de la sociedad socialista, que más que proclamarse encuentre aceptación y apoyo constructivo en las masas populares.

23. El socialismo pleno no ha existido hasta el momento en ninguna parte. Continúa siendo una aspiración alternativa ante las férreas leyes del capitalismo y en especial de las falaces medidas neoliberales. El marxismo sigue siendo válido como teoría científica para la explicación del movimiento de la sociedad capitalista, aun cuando tenga que enriquecerse teóricamente para comprender mejor las nuevas modalidades de la sociedad burguesa moderna, pero mucho más tendrá que hacerlo para indicar las alternativas más realistas, que no sacrifiquen el "humanismo real" que lo inspira, y que conduzca efectivamente a una sociedad que supere a la anterior en todos los sentidos fundamentales de la vida humana.

24. El marxismo inicio su búsqueda filosófica tratando de desentrañar las diversas formas de enajenación humana generada por la sociedad moderna, léase capitalista. Cuando la sociedad actual pretende ser postmoderna y pos capitalista a las viejas formas de enajenación se le han añadido nuevas que no siempre encuentran adecuado y renovado análisis. Para ejecutar dicha tarea resultara siempre imprescindible recurrir a los estudios originarios de Marx al respecto, no para quedarse en ellos, sino para nutrirse metodológicamente del arsenal teórico de este pensador. Solo cuando sean debilitadas sustancialmente las bases generativas de las nuevas formas de enajenación y desarticulados en el plano teórico sus componentes, entonces la humanidad estará realmente entrando al reino de la libertad. Y el marxismo podrá entonces figurar en los museos al lado de la rueda, y se podrá prescindir de él del mismo modo que si fuera posible prescindir de ella.

25. Solo una teoría que filosóficamente contribuyo a esclarecer el proceso de creación y desarrollo de la conciencia a través del trabajo, que contribuyo a dignificar esta actividad como eminentemente humana y que situó a la praxis como pivote esencial de toda actividad del hombre puede perder validez en caso hipotético de incremento amenazante de los componentes atentatorios a la condición humana. A pesar de los zigzagueantes movimientos pendulares de la sociedad, el hombre siempre se percata a tiempo cuando corre peligro su propia existencia y bienestar. En esos casos se amplía la aceptación de cualquier doctrina acomodaticia que esclarezca al menos el horizonte inmediato del devenir. Así también reaparecerá el marxismo como ave fénix y muchos de sus anteriores detractores se verán obligados nuevamente a coquetear con él, a fin de no quedar marginados de la vida intelectual de avanzada, como ha sucedido ya con los clásicos postmodernistas. Cuando se asiente el polvo del desplome del muro de infamias sobre la teoría marxista se podrán percibir mejor los pilares que quedaron en pie, los que exigen ser

remozados y los espacios en los que se han de levantar nuevas construcciones teóricas.

El "núcleo duro" de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo.

Pablo Guadarrama González

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 198-218; *Humanismo, marxismo y postmodernidad.* Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 244-262; *Islas.* Revista de la Universidad Central "Marta Abreu de Las Villas. Santa Clara. N. 108. Mayo-agosto 1994.p. 16-34.

La teoría social se ve afectada permanentemente por los altibajos de la historia. Ninguna concepción sobre el desarrollo de la sociedad ha podido transitar sin tropiezos por el complicado sendero de la historia y el marxismo no es, en ese sentido, una excepción. Según Agnes Heller no resulta negativo que existan contradicciones en el pensamiento de Marx, pues todos los filósofos han tratado de construir su sistema sin contradicciones pero ninguno lo ha conseguido, y aunque sabemos que Marx no se propuso construir un sistema, más bien lo rechazó, no hay dudas que su obra devino también sistema de pensamiento.

Primeramente, cuando se dice marxismo, se dicen muchas cosas, y a la vez no se dice mucho si no se precisa a qué tipo de interpretación de la obra de Marx se está haciendo referencia. Si se asume como hipótesis de trabajo que el marxismo no se reduce a lo elaborado exclusivamente por Marx, ya se presentan ciertas dificultades. No es posible aislar en una urna de cristal su pensamiento, y mucho menos descontaminarlo no solo del de Engels sino de otros identificados con sus ideas. Tampoco resulta prudente desvincularlo de forma absoluta de las concepciones y las prácticas de muchos de sus continuadores de su obra.

Es cierto que se hace necesario admitir la existencia de interpretaciones muy distintas del marxismo, lo cual conduce a pensar en la existencia de muchos marxismos, hecho que no deja de resultar contraproducente. Pero de la misma manera que no es posible admitir una unidad histórico-conceptual en relación con el aristotelismo, el cristianismo, el tomismo, el hegelianismo, etcétera, tampoco es posible hablar de un solo marxismo.

El marxismo, como cualquier otra filosofía, teoría social, etc., no reduce su contenido a las interpretaciones que se hacen sobre él en distintas latitudes. Tampoco hay dudas de que existen determinados rasgos que permiten hablar convencionalmente de un "marxismo soviético", un "marxismo occidental", un "marxismo asiático", cada uno con sus correspondientes peculiaridades y por qué no, también de un "marxismo latinoamericano" que al igual que otros ha priorizado aquellos asuntos de mayor interés y significación para su circunstancia específica.

Siempre se estará consciente del carácter relativo y limitado que tienen tales tipos de gentilicios al tratar de caracterizar a una teoría que, guste o no, pertenece al campo de las llamadas ciencias sociales. Ella ha contribuido decisivamente a su desarrollo, y muchos críticos incluso opinan que el sistema marxista ha fenecido, como es el caso de Rodolfo Cerdas, quien dice que: "La contribución que el marxismo ha hecho al desarrollo de las ciencias sociales en general y la histórica en particular, no puede anularse por la invalidación de algunos de sus supuestos teóricos, filosóficos, ni por la disolución final de muchas de sus realizaciones concretas en el campo económico, político y estatal".²

La teoría marxista no abandona, en última instancia, su raigambre filosófica, superadora no solo de filosofías especulativas anteriores sino de toda filosofía. Pero por esa misma razón resulta tan cuestionada, tanto por críticos e incluso por muchos de sus partidarios: por la especificidad de su carácter y dignidad filosófica.

La obra de Marx no fue un milagro, ni la elaboración de un genio aislado o desvinculado de la herencia cultural anterior y coetánea. Como producto de una época lleva en sí, como toda doctrina social, la huella de su tiempo en muchos sentidos.

Al constituirse en síntesis teórica del desarrollo histórico anterior (entendido como transformaciones económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., que trascienden de algún modo y exigen ser objeto de reflexión teórica), así como de su momento, pero sobre todo al asimilar el fardo primordial de los conocimientos científicos y filosóficos alcanzados por la humanidad conocida y dominante hasta su aparición —que entonces se circunscribía básicamente a Europa—. El marxismo ocupó una posición privilegiada en el mundo intelectual y político del siglo XX, difícil de ignorar por los venideros.

Desde la época de Marx hasta nuestros días, el mundo ha conocido traslaciones y modificaciones significativas en cuanto a los centros de poder en distintos planos y no exclusivamente políticos, que pueden y deben seguir-se operando. No deben extrañar, por lo tanto, nuevas y necesarias oscilaciones en la supremacía de distintas teorías sociales y en el reconocimiento de su valor epistemológico. El marxismo no ha escapado de a estos vaivenes en sus distintas expresiones.

La epistemología contemporánea, por su parte, ha ido dando pasos significativos a fin de determinar en qué medida el hombre ha ido construyendo, de manera cada vez más completa, su cuadro científico del mundo. Con ese fin Imre Lakatos propuso la configuración de posibles centros firmes o núcleos duros en los distintos programas de investigación científica. Según este autor, "la teoría de la gravitación de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, el marxismo, el freudismo son todos programas de investigación dotados cada uno de ellos de un cinturón protector flexible, de un núcleo firme característico pertinazmente defendido, y de una elaborada maquinaria para la solución de problemas. Todos ellos en cualquier etapa de su desarrollo, tienen problemas no solucionados y anomalías no asimiladas. En este sentido todas las teorías nacen refutadas y mueren refutadas". Según parece, Lakatos no presupone que refutación sea

equivalente a invalidación, sino más bien a cuestionamiento de las tesis fundamentales que siempre, de un modo u otro, son sometidas al permanente enjuiciamiento de sus críticos.

Al considerar que toda teoría atraviesa por etapas en las que se incrementan los argumentos que pueden ponerla en crisis, Lakatos no hace sino constatar un hecho real observado hasta el momento en el proceso de validación de los resultados de las ciencias tanto naturales como sociales.

A la par, Lakatos plantea que: "El autentico centro firme del programa realmente no nace ya dotado de toda su fuerza como Atenea de la cabeza de Zeus. Se desarrolla lentamente mediante un proceso largo, preliminar de ensayos y errores".⁵

Esto significa que dicho centro no debe darse de una vez y por todas, sino por el contrario, mediante un prolongado proceso en el cual los "cinturones periféricos" que deben proteger a ese centro desempeñan un papel fundamental.

"Todos los programas de investigación científica —sostiene este autor— pueden ser caracterizados por su centro firme. La heurística negativa del programa impide que apliquemos el modus tollens a este 'centro firme'. Por el contrario debemos utilizar nuestra inteligencia para incorporar e incluso inventar hipótesis auxiliares que formen un cinturón protector en torno a ese centro, y contra ellas debemos dirigir el modus tollens. El cinturón protector de hipótesis auxiliares debe recibir los impactos de las contrastaciones y para defender el centro firme, será ajustado y reajustado e incluso completamente sustituido. Un programa de investigación tiene éxito si ello conduce a un cambio progresivo de problemática; fracasa, si conduce a un cambio regresivo".⁶

Si se asume esta metodología de análisis en la que los silogismos hipotéticos desempeñan una función esencial, se está en condiciones de someter a juicio crítico permanente las tesis esenciales que componen lo que hasta el presente. En sentido general, se entiende por marxismo.

La tarea se hace difícil cuando se exige precisar el éxito de la teoría no por la realización práctica que esta tenga, en este caso la ejecución de modelos de sociedades encaminadas al comunismo, como era la aspiración de Marx, sino por el cambio progresivo de problemática y por la función eminente-mente predictiva, como sugiere Lakatos.

Hasta qué punto se ha ido desarrollando la teoría con los aportes de otros continuadores, es una investigación que requiere detenida elaboración, no obstante los valiosos estudios de Cole, Kolakovsky, Anderson y otros. ¿Solo Lenin contribuyó a ese enriquecimiento, como el marxismo soviético se encargó de propagar, o ha habido suficientes nombres que agregar a la larga lista de los enriquecedores de la teoría? ¿Se han producido los exigidos cambios de problemática en el desarrollo de la teoría o ha prevalecido esa visión escolástica del marxismo que tanto critico el Che Guevara y que redujo a simple hermenéutica de los textos de sus clásicos la labor de los "nuevos" marxistas?

Si se responden adecuadamente estas interrogantes, se podrá precisar si en verdad ha habido en el desarrollo de esta teoría un centro firme que continua siendo válido.

En qué medida la intelectualidad latinoamericana de orientación marxista tomo conciencia de este hecho y contribuyo a su precisión conceptual debe ser tarea de presentes y futuros análisis.

Para algunos, como Tomas Moulien, quien sostiene que en Chile en todos estos años se ha mantenido la renovación del marxismo por el vinculo de este con la cultura de masas, "la derrota y la crisis suscitan la renovación, puesto que obligan a revisar las premisas teóricas, las practicas utilizadas".⁷

Aceptar una metodología de investigación como hipótesis de trabajo, —en este caso la de los programas de investigación científica de Lakatos— no presupone necesariamente asumir todos y cada uno de los planteamientos sustentados por este autor —máxime cuando se está consciente del limitado enfoque interna lista del mismo—, sino aquellos que se consideran de valor epistemológico. Podría incluso resultar contraproducente utilizarla a sabiendas que dicho autor considera que el marxismo como no ha hecho predicciones exitosas tiene en entredicho su dignidad científica.

Ante todo, se haría imprescindible determinar que se entiende por éxito en el desarrollo social, ya que existen disimiles criterios, empezando por los esgrimidos por los pragmatistas, utilitaristas e instrumentalistas, que difieren sustancialmente entre sí por el subjetivismo desde el cual aquel es concebido.

En la actualidad, en plena época de triunfalismo por el "éxito" del neoliberalismo, existen múltiples fuerzas, partidos, instituciones y personalidades, muchas de las cuales no tienen nada que ver con el marxismo, que se cuestionan el beneficio real que trae aparejada la implantación de esta política para los sectores sociales mayoritarios. Si se tiene en cuenta que "el proyecto neoliberal de reestructuración capitalista se encuentra esencialmente en la generación de regresivos procesos redistributivos de ingreso, que permiten incrementar los fondos de acumulación a tiempo que se restringen aquellos de consumo a la población", nadie duda que el neoliberalismo tiene muy bien delimitados también los elementos de su "centro firme" teórico.

El mismo Lakatos parece ofrecer argumentos para contradecir sus propios criterios respecto a la validez de un programa de investigación a partir de su éxito, en tanto desvirtúa el papel de los experimentos cruciales para la validación de una teoría científica. Esto le sirvió a Javier Sasso para sostener que "dado que las tesis más generales de la concepción materialista de la historia consisten en establecer pautas estructurales para la comprensión de las relaciones sociales, para el análisis de sus bases materiales y para la inteligibilidad (sic) de las narrativas que a propósito de ellas pueden construirse, su aceptabilidad solo cabe juzgarla muy indirectamente; pues como otras epistemologías aun más actuales han hecho ver, los 'programas de investigación' (y el materialismo histórico 'guía para la acción' de acuerdo con sus propios practicantes, o bien es eso o ya no es nada) no pueden ser sometidos a experimentos cruciales, aunque desde luego, pueden ser

fructíferos o no, pueden avanzar o, por el contrario, convertirse en programas degenerativos'.

La historia tanto de la ciencia como de los procesos sociales, atesora innumerables ejemplos en los que el éxito o los acontecimientos cruciales no van determinado la veracidad de una concepción. El "socialismo real" y su fracaso constituyen uno de esos experimentos cruciales que siempre habrá que tomar en consideración a la hora de valorar la validez de la teoría marxista y, en especial, las aspiraciones socialistas de tantas generaciones de hombres, pero siempre conscientes de que las etiquetas jamás aseguran la autenticidad del producto.

La metodología de investigación utilizada por los clásicos del marxismo des-de sus primeros trabajos hasta los más maduros pone de manifiesto el rigor y la objetividad que caracterizo a sus trabajos y se convirtió en paradigma permanente para sus seguidores, aun cuando no fuese seguido con todo rigor. Si algo fue reconocido por innumerables críticos y estudiosos del marxismo fue esa exquisitez metodológica en los procesos de abstracción y en la formulación de le-yes o regularidades sociales.

Ya en ocasión anterior pretendimos precisar también algunos de los elementos componentes esenciales del posible "núcleo duro" del marxismo al indicar "el carácter científico de sus explicaciones acerca de las leyes funda-mentales que rigen el desarrollo de la historia y en especial de la sociedad capitalista. El esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana, el lugar de la practica en la teoría del conocimiento, el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial, la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la adecuada significación de la determinación de los elementos de carácter económico en su correlación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social: el papel impulsor de la lucha de clases, conducente a través de la revolución social hacia una sociedad que emprende la eliminación de los antagonismos de clases; los mecanismos de enajenación que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía, constituye en algunos de los principales componentes de lo que podría considerarse el núcleo duro de la teoría marxista, atendiendo a su trascendencia j validez universalmente reconocida".

Por supuesto que dentro de cada uno de esos elementos es posible e imprescindible delimitar un sinnúmero de ideas que, a su vez, desempeñan un papel fundamental que si no están presentes, hay razones suficientes para dudar del posible carácter marxista de lo que se plantea o al menos, de sus puntos de coincidencia fundamentales con las tesis esenciales de aquel Prometeo de Tréveris.

Para algunos investigadores marxistas latinoamericanos, como Bolívar Echeverría, determinados aspectos desempeñan quizás una función más nucleica que otros. A su juicio: "La teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo". Del mismo modo, es posible apreciar diversas formulaciones

teóricas: que expresan descubrimientos de importancia efectuados por el marxismo como la plusvalía o la determinación económica en última instancia de los procesos sociales, que también pueden ser exaltados.

Nadie debe buscar en el marxismo una patente de corzo para arbitrariamente, y a decisión propia, validar cualquier acción amparándose en esos posibles elementos; pero por otro lado, en época como la presente en que se destiñen muchos "marxistas" es importante conocer cuál es el patrón de prueba —si es que efectivamente existe—, para considerar a un pensamiento dentro de la tradición marxista, y a partir de esa condición determinar entonces si ha habido originalidad y autenticidad creativa por parte de los nuevos representantes del marxismo, especialmente en el ámbito latinoamericano donde prolifera el criterio del carácter imitador de nuestro pensamiento respecto al europeo.

El hecho de que puedan presentarse, como en este caso, un número de elementos que se consideren consustanciales a ese centro firme de la teoría significa que todos y cada uno de ellos posean el mismo orden jerárquico. Ninguna teoría científica, ni en sistema filosófico alguno, se puede buscar idéntico grado de valor a cada una de las hipótesis que la conforman. A nosotros que, desde un inicio, se presuponga desconocer al marxismo como teoría científica, o como sistema filosófico, especialmente en el último caso, por rechazo que los propios Marx y Engels inculcaron ante ciertos sistemas filosóficos especulativos. En tal hipotético caso se podría abandonar la búsqueda de los puntales del posible "núcleo duro".

En el marxismo, cuatro parecen ser los pilares fundamentales que sostienen el resto de su complejo andamiaje: 1) el materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social; 2) la comprensión dialéctica del mundo; 3) el humanismo en su pretensión concreta de realización del ideal comunista y 4) el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida social. Cada una de estas columnas no se sostiene a su vez por sí misma, sino que exigen de un permanente apuntalamiento por parte de complejos arcastrabes que, al igual que el núcleo duro en general, no pueden ser esbozados de una vez y por todas.

I. El marxismo en lugar de un sistema filosófico omnicomprensivo —concepción que es frecuentemente criticada por la mayor parte de los marxistas latinoamericanos actuales— que ofrece respuesta a todas y cada una de las interrogantes sobre los múltiples y complejos fenómenos de la realidad, pretendió ser una interpretación científica de la historia de la cual se derivaran actitudes más acertadas por parte de las nuevas generaciones.¹⁵

Para lograr ese fin, debía ante todo desbrozar el follaje idealista que acompañaba a la mayor parte de las concepciones anteriores sobre el desarrollo social. Ya otros pensadores anteriores como Vico, Rousseau, Montesquieu, Helvecio, etc., habían tenido destellos materialistas en sus respectivas concepciones sobre el desarrollo social, pero ninguno de una manera integral y orgánica como reclamaba una interpretación de la totalidad dialéctica.

Marx y Engels lograron ese significativo paso que obliga a considerar ese aspecto como medular en la comprensión del marxismo. Ese nuevo tipo de

materialismo se asentaba en la comprensión del desarrollo social y desde ahí derivaba todas sus inferencias lógicas sobre la materialidad del mundo. En tal sentido, su materialismo era eminentemente social donde la naturaleza quedaba subsumida por la totalidad social. "La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe (...) Marx no se propone reemplazar simplemente el espíritu del mundo de Hegel por un principio igualmente metafísico, como sería una sustancia material del mundo".¹⁶

Por tal motivo, es inalienable al marxismo el materialismo filosófico concebido desde una perspectiva en la que el hombre, entendido como ser histórico social real, ocupa el lugar hegemónico porque se constituye en valor supremo de todo lo existente. Y de este modo se supera todo ontologismo abstracto.

El que el marxismo otorgue primacía a lo material y conciba al mundo unitariamente a partir de su materialidad, no impide que tenga una consideración especial con la existencia de lo ideal, que reconozca su objetividad a través del efecto de su actividad y de las instituciones y entidades que son portadoras de su esencia.

Al insistirse en el carácter social del materialismo marxista se deja sentado que la actividad subjetiva del hombre —como individuo, pero también como grupos sociales, clases, naciones, 17 organizaciones, etc. —, desempeña un papel decisivo no solo en los marcos exclusivos del desarrollo de la sociedad, sino en toda la relación del hombre con el mundo, y por tanto de es consigo mismo.

II. La visión dialéctica del mundo es tan antigua como la filosofía misma y por tal motivo el marxismo no la extrajo del sombrero de un mago, ni es exclusiva de esta teoría, pero si la utiliza y despliega de un modo incuestionablemente superior. A pesar de los visos hegelianos, que en ocasiones parecía aflorar más por el estilo que por la concepción esencial misma, lo cierto es que resulta imposible desarticular hoy en día la dialéctica del marxismo así como el marxismo de la dialéctica.

El que pretenda "salvar" el marxismo de la dialéctica aduciendo que trata de combatir el *dia mat* —como si la dialéctica fuera exclusiva elaboración artificiosa de dicha tergiversación del marxismo—, comete en verdad parricidio marxista. Por suerte esa no es la posición que predomina entre los marxistas latinoamericanos, que saben diferenciar bien entre las aberraciones del *dia mat* y la sustanciosa comprensión dialéctica del mundo.

Independiente de la mayor o menor solidez teórica que puedan tener las triadas y diadas categoriales, lo cierto es que resulta imposible filosofar en época contemporánea desde o próximo al marxismo, ignorando la carga conceptual que estas expresan. Se podrá enjuiciar favorable o desfavorablemente el contenido de los principales conceptos y juicios que imponen una visión dialéctica como: totalidad, historicidad, contradicción, transformación cuantitativa y cualitativa, negatón, superación, mediación, contenido, forma etc. Pero es absolutamente imposible ignorarlos en cualquier análisis filosófico serio.

Algunas de esas categorías resultan tan esenciales a la dialéctica que ocasiones desempeñan función sinonímica. Este es el caso del principio historicidad, sin el cual no se puede dar un paso en el marxismo, pues constituye uno de sus ejes centrales. Como sostiene Armando Hart Dávalos: "cualquier interpretación del marxismo y por tanto cualquier aplicación que se haga del mismo, solo tiene sentido si se realiza en función del estudio o del análisis de realidades sociales concretas". Por eso es natural que sea tan atacado, tanto por los "amigos" de la "sociedad abierta" como Karl Popper, como por los profetas de la postmodernidad.

Cuando Lenin intentaba precisar algunos de los elementos de la dialéctica lo hacía también con el objetivo de enriquecer el arsenal epistemológico del marxismo que tenía muchos presupuestos en los que asentar sus bases, pero a la vez demandaba mucha sistematización como la que el pretendió ofrecerle. Tanto el carácter activo del sujeto desde perspectivas materialistas, el optimismo epistemológico hostil a todo relativismo y agnosticismo, como el papel de la práctica se convirtieron en herramientas conceptuales inalienables del marxismo hasta nuestros días y se hacen más necesarias en épocas como la presente inundada de escepticismo y nihilismo.

Por regla general, pero muy especialmente en América Latina, el marxismo ha sido concebido más como una doctrina político-social que desde el punto de vista epistemológico, este rasgo se pone mucho más de manifiesto en América Latina, sin embargo, algunos estudiosos de esta última problemática como el boliviano Raúl Prada Celcoreza sostienen que el marxismo no está agotado como epistemología y el que está en crisis es el marxismo vulgar, exegeta, de abracadabra, el que ignora la historia de la filosofía, el dividido en tres partes, etc. No es menos cierto que la carga conceptual de esta teoría se encuentra en haber intentado ser ante todo una interpretación teórica de su época para que sirviera a su transformación práctica y en tal sentido los instrumentos epistemológicos no fueron exquisitamente elaborados, porque la intención de Marx no era tanto pre-sentar un esquema metodológico abstracto, sino operar con uno en circunstancias concretas para medir la efectividad de manera tal que pudiera ser de utilidad a otros investigadores en condiciones distintas. Por tal motivo Lenin con razón insistía en que Marx no nos dejó una lógica con mayúscula, pero dejó la lógica de El capital.

Luis Salazar ha sostenido que: "la científicidad del marxismo es sui generis, que no se adecua a los modelos epistemológicos reconocidos en y para otras ciencias: una científicidad que implica la conflictividad y por ende la dialéctica". De lo cual se desprende que sea necesario desarrollar mucho más el análisis dialéctico sobre el proceso del conocimiento humano para que se haga objeto de mayor reconocimiento por parte de otras posturas epistemológicas contemporáneas, no menos aportativas, y desempeñe un papel mucho más fructífero que el desempeñado hasta el presente.

III. El humanismo tampoco lo inventó el marxismo, pero desde los primeros trabajos de Marx hasta los más "maduros" estuvo presente una visión superior del hombre que dejaba atrás la típica visión abstracta y a histórica de sus antecesores y lamentablemente también de muchos contemporáneos.

Ese carácter concreto de preocupación manifiesta por la realización del individuo, que llevo a Carlos Vaz Ferreira como a Stanislao Zuleta a destacar el individualismo de Marx, se expresaba, en primer lugar, al desentrañar las causas reales que enajenan al hombre en determinadas circunstancias históricas y a la vez indicar cuales podían ser algunas de las vías fundamentales para contribuir a su desalineación a través de la crítica superadora del orden social existente, léase capitalismo, lo que suponía asumir una actitud comunista a fin de lograr una mayor justicia social unida a un acelerado desarrollo de las fuerzas productivas.

El hecho de que esto último no se haya producido y esta carencia se haya hecho sentir de modo considerable no solo en la escasa eficiencia económica sino en la generación de mecanismos de diversa índole —tanto en el plano económico como en otras esferas de la sociedad política y la sociedad civil—, tan enajenantes como los generados por las sociedades de clase anteriores, incidió en que el principio del humanismo en ocasiones quedase simplemente formulado como una consigna vacía de contenido, al reproducirse tanto viejas como nuevas formas de enajenación. Si a eso se suma el grado de burocratización y de control de la individualidad que se observe en el "socialismo real", se hace abismal el grado de distanciamiento entre el ideal marxista y las sociedades que se autoproclamaban sus representantes.

Si algo es común en la intelectualidad latinoamericana que conserva posiciones de izquierda es discriminar adecuadamente el pensamiento y las aspiraciones de Marx de la práctica política y económica que se observe en el recién derrumbado bloque socialista. Esto presupone concebir que el ideal marxista no ha caducado, sino que esta aun por realizar a menos que se modifiquen sustancialmente las condiciones de existencia humana en la sociedad burguesa que hagan innecesario el triunfo del socialismo. En ese caso es cuando menos habrá desaparecido dicho ideal.

También es común el criterio sostenido por Orlando Núñez de que "la crisis de los gobiernos socialistas del Este no significa la superioridad de los valores democráticos del capitalismo ni mucho menos. Frederic Jameson, por su parte, sostiene que: "Y si no puede decirse que el socialismo ha fracasado, tampoco puede decirse que el capitalismo haya triunfado, a partir de cualquier lectura significativa del sistema de mercados como tal".

El descubrimiento de la plusvalía puso al pensamiento humanista en condiciones óptimas para desplegar sus potencialidades, puesto que mostraba las raíces principales del fenómeno que situaba al hombre en dependencia del poder de otros hombres.

Hoy el capitalismo efectúa múltiples ensayos para atenuar el efecto de esta ineluctable forma de existencia y reproducción que le es propia, pero por mucha participación directa o indirecta que tengan determinados obreros o empleados en las ganancias, si se efectúa sobre la base de la compra de la mercancía fuerza de trabajo por su precio y no por su valor, como siempre ha hecho el capitalista, solo podrá regenerar relaciones burguesas que benefician a un reducido sector de la población.

Desconocer la validez de esa ley —que al destacarla Engels como uno de los dos grandes descubrimientos de Marx, junto a la concepción materialista de la historia, ya le aseguraba un lugar en el "centro firme" de la teoría— que impulsa el modo de producción capitalista, es un lujo que no pueden permitirse no ya únicamente los marxistas, sino los propios empresarios capitalistas. Si desean mantener con éxito sus negocios.

El economista dominicano Mario Boneti plantea con suficiente fundamento que: "Las leyes del capitalismo formuladas por Marx y Engels relacionadas con la concentración de la riqueza en pocas manos y la pobreza de la mayoría de las manos, se viene cumpliendo en todo el continente americano cual si fuese una 'ley de hierro". El inobjetable hecho del incremento de los problemas sociales y en especial el incremento de la pobreza no solo es comúnmente planteado por los periodistas y analistas más agudos, sino que ha sido reconocido de algún modo por la reunión de presidentes iberoamericanos efectuada en Salvador de Bahía, Brasil, como se aprecia en la Declaración Final del IV Encuentro del Foro de Sao Paulo.

Pero la yuxtaposición económica a partir de la explotación de unos hombres por otros ha sido en los últimos siglos un fenómeno que tiende a trasladarse de las relaciones socio-económicas internas a las externas. El colonialismo y el neocolonialismo han sido pruebas evidentes de que el capitalismo no puede subsistir y mucho menos ampliarse si no es a través del beneficio que logra por el intercambio desigual entre los pueblos, que actualmente tiene lugar a través de la labor de las transnacionales. Para percibirse de ese fenómeno no es necesario ser marxista, ni constituyen estos hechos exclusivos argumentos que justifican las ideas socialistas como ha pretendido infundadamente Francis Fukuyama.

Aun cuando Marx no vislumbro las formas tan sutiles de explotación entre los países capitalistas desarrollados y los atrasados que se han dado en el siglo XX, lo cierto es que en la actualidad el "núcleo duro" del marxismo demanda la suficiente elasticidad como para inferir que las modalidades de proteccionismo, de la deuda externa, del abaratamiento de precios de materias primas, de las inversiones y control transnacional, y hasta de las intervenciones militares bajo la cobertura de la ONU, etc., que se presentan como modalidades del "humanismo" del "capitalismo civilizado", no difieren más que en la forma, pero no mucho en los objetivos y los resultados, de los métodos que se empleaban en la época de la libre trata de esclavos.

El humanismo, en su forma más concreta y realista, debe necesariamente ser consustancial a la puesta en práctica de cualquier proceso de orientación socialista que pretenda inspirarse en el marxismo. De lo contrario tal proceso estará condenado al fracaso.

El mexicano Enrique Semo, quien tuvo la oportunidad de escribir varias crónicas durante su estancia en Europa Oriental en los momentos en que se desplomaban aquellos países, con acierto señalaba que "las magnitudes de la catástrofe hay que medirlas no solo en función de lo que esas sociedades eran sino de lo que se propusieron ser. No solo fracaso un sistema social, sino también muchas de las ideas que le daban sustento", en tanto que reivindica con urgencia y optimismo la necesidad de que el socialismo pueda

reemprender y rescatar la tradición humanista, que también Darcy Ribeiro considera se abandono junto a otros de los postulados filosóficos esenciales al marxismo.

IV. Si algo esta orgánicamente imbricado a la concepción dialéctica del mundo y al humanismo es la actitud practico-critico revolucionaria que se espera de un marxista.

Para los enemigos del socialismo, su derrumbe constituyo un proceso revolucionario. Para la mayoría de los marxistas de esos países, constituyo un triunfo de la reacción y un descalabro histórico. Muchos de los marxistas latinoamericanos coinciden con estos criterios, pero algunos, sin alegrarse por el trágico acontecimiento, lo conciben como una nueva posibilidad de construir paradigmas de socialismo distintos a los que se han puesto en ejecución hasta el momento.

El admitir tal vuelco en la historia ha puesto en entredicho la visión teleológica y fatalista que era común en ciertas interpretaciones ortodoxas del marxismo, respecto a la sustitución de las formaciones económico-sociales y en especial al criterio sobre la consignación de todas las Utopías en el comunismo. No le faltó argumentos en ese sentido a la socialdemocracia, como plantean Juan Lanuti y Landi Bautista, para sostener que: "El comunismo se ha convertido en un dogma rígido incompatible con el espíritu crítico del marxismo".

Sin embargo, la disputa revolución-reforma sigue en pie, a pesar de que las circunstancias actuales obliguen a los revolucionarios marxistas a aceptar muchas reformas como única y necesaria alternativa para la aproximación de una forma superior de sociedad, que por el momento, no es posible realizar por vías revolucionarias. Y el comunismo mantendrá su vigencia en tanto se conciba como originariamente fue concebido por Marx y Engels, esto es como movimiento crítico de todo lo existente que aspira a la superación del actual estado de cosas.

Pero aun así, renunciar a las transformaciones revolucionarias que modifiquen cualitativamente la sociedad capitalista, al menos en sus modalidades históricas ensayadas en todas partes hasta el presente, es distanciarse de uno de los pilares fundamentales del "centro firme" del marxismo.

La experiencia histórica, tanto en América Latina como en otras partes, aconseja que el postulado de la "dictadura del proletariado" resulta improcedente como consigna de lucha en la actualidad y como estrategia en cuanto a las formas de poder. Necesariamente este tendrá que ser compartido por la clase obrera con otras clases y sectores sociales. Esto no debe significar de ningún modo renunciar a una forma de gobierno donde el poder este controlado por el dominio de los sectores populares que ejerzan una democracia efectiva, pero que sea efectiva hasta para comprender su ineficacia cuando esta sea un hecho y le obligue a efectuar concesiones y a compartir justamente el poder.

El derrumbe del "socialismo real" induce a pensar que, en lugar de atenuarse la lucha de clases, esta se transforma sustancialmente. Ya no asume la dicotómica y maniquea postura que parece solo haber existido en manuales

hiperbolizadores del Manifiesto Comunista. Nadie en la actualidad puede negar que la lucha de clases desempeñó también un decisivo papel en el proceso de desmonte de ese tipo de socialismo, si es que realmente podía denominarse como tal. No resulta infundado el juicio de Eduardo Galeano, según el cual el socialismo no existe todavía en ninguna parte del mundo, ni siquiera en Cuba.

Igualmente, nadie duda de que la polarización social creciente que se opera en el "capitalismo real" con las propuestas neoliberales, y que es más perceptible ahora en los antiguos países socialistas, indica que los sueños de la "armonía social" o del "capitalismo popular", si se mantiene incólume la sociedad burguesa, no son más que eso: sueños. Por tal motivo, la teoría de la existencia de la lucha de clases, mientras se mantengan las condiciones históricas actuales de predominio del capital, independientemente de las modalidades que este tome, también es inalienable a la concepción marxista del desarrollo social.

No puede decirse que el desmonte del socialismo fue un proceso que se efectuó de espaldas o ante la indiferencia de las masas populares. Más allá de los factores ideológicos de manipulación, populismos, nacionalismos, etc..., aquellas desempeñaron un papel tan decisivo por su actividad o su inactividad aprobatoria que reconfirma la tesis marxista sobre su función en el desarrollo histórico que para bien o para mal, cristaliza en líderes capaces de canalizar las inquietudes y necesidades más apremiantes de las masas.

Son pocos los marxistas latinoamericanos que consideran exclusivamente a los líderes de los procesos contrarrevolucionarios operados en aquellos países como culpables exclusivos del desastre ocurrido. La interpretación marxista de la historia debe servir para explicar lo mismo los procesos favorables a la causa del socialismo como los que lo ponen en entredicho, de lo contrario habrá razones suficientes para cuestionarse su cientificidad.

Vivimos una época muy interesante en la historia del pensamiento de orientación marxista. Es el momento de abandono de posiciones de muchos intelectuales procedentes de la izquierda, de frustraciones, vergüenzas, etc. Pero también es el mejor momento para propiciar una reactivación del pensamiento de Marx, como ya se aprecia con la proliferación de encuentros académicos y publicaciones especialmente dedicados al tema, que se hacen cada vez más frecuentes en el ámbito latinoamericano, al igual que en otras latitudes. Estamos en mejores condiciones, porque como plantea Tomas Borge: "La izquierda latinoamericana tiene hoy la posibilidad histórica de actuar por sí misma, libre de toda enajenación a políticas extra continentales".

En la actualidad, la izquierda puede actuar con mayor independencia en el plano de la praxis política al no tener como referentes principales los superados "paradigmas" del socialismo real. Frei Betto considera con acierto que: "La crisis del socialismo real favorece la corrección de los rumbos políticos: al menos queda claro por donde no se debe ir".

En el plano estrictamente intelectual, se conocen muy bien los descabros a que conduce una hermenéutica escolastizada de las obras de los clásicos, tanto mayores como menores, del marxismo, por lo que Fidel Castro ha sugerido que "no se debe tomar el pensamiento de ningún teórico o político

como algo inflexible, como algo dogmático".³⁶ Esto debe ser interpretado en su más amplio sentido y deben llegar a admitirse incluso los errores y hasta fermentos utópicos ' que han estado presentes en la larga tradición del pensamiento marxista.

Este es el momento de recuento de filas y de auto reflexiones sobre la potencialidad epistemológica del marxismo. Algunos de los intelectuales que le van abandonado expresan su frustración por sus desaciertos o insuficiencias. Así, el venezolano Edgardo Lander reprocha al marxismo por no haber ido más allá de la crítica al capitalismo, entre otros defectos, pero a la vez lo considera como: "la síntesis más acabada tanto de los valores como de las formas de conocer dominantes en Occidente en los últimos siglos". Este juicio, efectuado desde la perspectiva epistemológica, evidencia que la destrucción del sistema socialista, al que se atribuyó la exclusividad en la tarea de su construcción y en la elaboración de cada uno de los elementos de la concepción filosófica del mundo —que se suponía eran preconizados por el marxismo—, no ha sido argumento suficiente para que la intelectualidad más avanzada, independientemente de sus preferencias ideológicas, descalifique el rigor científico y el carácter humanista inherentes al marxismo.

Siempre será posible encontrar nuevos elementos que contribuyan al enriquecimiento de la visión sobre los distintos componentes que conforman el núcleo duro de esta teoría. Pero de seguro jamás se podrá prescindir de algunos de esos ingredientes vitales que de distinto modo están presentes en su articulación y que en diferentes ocasiones van sido ponderados en uno o en otro sentido, casi siempre en detrimento, por supuesto, de los restantes.

Gabriel Vargas Lozano, coincide con la tesis de Adolfo Sánchez Vázquez en que si se pretende preservar la originalidad del marxismo hay que pensar en la unidad dialéctica de sus tres elementos: el filosófico (Lukas), el científico (Althusser) y el ideológico-político (Gramsci), adiciona la unidad entre crítica y autocritica, conocimiento y proyecto. Estos elementos y otros tantos nuevos podrán ser atribuidos justamente a la teoría marxista.

Con distinto propósito, marxólogos de distintas especies le atribuyen injustamente los más disímiles atributos, como pretensiones totalitarias, atentatorias contra la individualidad, etc., al considerar que son consecuencias inexorables de la puesta en práctica de las ideas de Marx y Engels. Hay mucho interés en demostrar que la destrucción del sistema que se estaba construyendo bajo el nombre de socialismo real constituye una prueba de la inaplicabilidad de sus ideas, así como de las de otros tantos continuadores del marxismo.

Por el contrario, los sectores consecuentes de la izquierda se esfuerzan en argumentar la desviación y tergiversación que se produjo de las aspiraciones originales del proyecto marxista.

La historia es aún muy reciente para ofrecer suficientes elementos de validación a unos o a otros. Pero la intelectualidad progresista está en el deber de escrutar los hechos y encontrar los elementos suficientes que le permitan a la teoría marxista pasar la prueba del tiempo y superar las circunstancias adversas a la realización de su proyecto de emancipación humana/ Por suerte,

esa tarea fue emprendida ya mucho antes de la caída del muro de Berlín por intelectuales marxistas de distintas latitudes, pero en especial del ámbito latinoamericano.

Junto con Mella, Mariátegui y el Che Guevara, 40 muchos intelectuales contemporáneos van sabido plantear las desviaciones del proyecto humanista originario operadas en el tipo de socialismo que se construía y en la filosofía que se ha elaborado a nombre del marxismo. Solo queda por saber si Marx hubiese aceptado tales interpretaciones de su obra e incluso esta labor de búsqueda de un posible "núcleo duro" de su teoría.

1 Agnes Heller: Para cambiar la vida, Editorial Grijalbo, 1991, pp. 15-16.

2 Rodolfo Cerdas: "Un Marx sin marxismo. La crisis de una escolástica", en Sobrevivir el marxismo, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1991, p. 25.

3 Véase P. Guadarrama: "El marxismo no es un hongo" en Postmodernismo y crisis del marxismo, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1993.

4 Imre Lakatos: La metodología de los programas de investigación científica, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 14.

5 ídem, p. 67. 246

6. ídem, p. 66.

7. T. Moulien: "Los sueños perdidos de la izquierda", en la jornada semanal, México, 30 de marzo de 1986, No. 80, p.5.

8 "Al parecer Lakatos, aceptando la existencia de la historia extrema y de su capacidad para explicar ciertas cosas, pretende alejarse del internalismo radical que había prevalecido en la opción neopositivista de análisis de la ciencia, pero realmente no logra salirse de los estrechos límites internalistas, porque pretende mantener la línea divisoria sin realizar una real integración de todos los múltiples factores que inciden sobre la ciencia. Se queda si en los límites de una suma mecánica de lo interno y lo externo". Jorge Núñez Jover: Interpretación teórica de la ciencia, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 140.

9 I. Lakatos: Ob. cit, p. 15.

10 Jairo Estrada: "Dimensiones básicas del neoliberalismo económico", en Rompiendo la corriente. Un debate al neoliberalismo, CEIS, Bogotá, 1992, p. 69.

11 Javier Sasso: "Comunicación leída el 1 de junio de 1990 en acto académico organizado por la Sociedad Venezolana de Filosofía".

12 Julio Silva Colmenares ha sostenido con razón que: "Cuando se llega al análisis de la realidad concreta para descomponerla en las regularidades que permiten la abstracción científica del caso —hay en mi opinión— menos abismo conceptual entre las categorías que maneja el marxismo y las similares de otras corrientes o escuelas del pensamiento económico, que lo que en forma habitual se supone". J. Silva Colmenares: "La teoría del valor-trabajo culpable de la crisis económica del socialismo real", en Taller, Bogotá, 1990, no. 4, p. 87.

13 Pablo Guadarrama y colectivo de autores: Lecciones de filosofía marxista-leninista, Ministerio de Educación Superior, La Habana, 1990, 1.1, p. V.

14 Bolívar Echeverría: "15 tesis sobre la modernidad del capitalismo", Revista Cuadernos políticos, México, agosto de 1989, no. 58, p. 55.

15 Fernando Cruz Konfly después de criticar el atropismo y el mesianismo comunista sostiene con realismo que: "El marxismo elaboro un otro componente nada desestimable a la actualidad de las ciencias sociales, de tipo analítico científico, que bien valdría la pena revisar de nuevo a ver que han quedado [...] El componente critico del marxismo quizás tenga mucho que decir y mucho futuro para su desarrollo como instrumento teórico para el análisis social". Fernando Cruz Konfly: "Del Director", en Fin de siglo, Universidad del Valle, Cali, julio-oct., 1992, no. 4, p. 2.

16. A. Schmidt: El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, México, 1983, p. 23.

17 "El socialismo es impensable si no se hace viable el país, la nación. El problema del socialismo pasa por la solución del problema nacional". Dora María Téllez: "El socialismo pasa por la solución del problema nacional", en La avispa, Managua, abril-mayo, 1991, p. 9.

18 Armando Hart Dávalos: Intervención en el Taller Científico "Las ciencias sociales en el mundo contemporáneo", Ministerio de Cultura, La Habana, 1989, p. 7.

19 Popper al criticar a Marx considera que "la razón de su fracaso como profeta radica enteramente en la pobreza del historicismo, en el simple hecho de que incluso si nosotros observamos hoy lo que aparenta ser una tendencia histórica, no podemos saber si tendrá la misma apariencia mañana". K. Popper: The open society and its enemies, Princenton University Press 1966, Princenton, t. 2, p. 193.

20 Véase Raúl Prada Celcoreza: La subversión de la praxis, Espíteme, La Paz, mayo de 1989.

21 Luis Salazar: Marxismo y filosofía: un horizonte polémico, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989, p. 24.

22 Realmente está ya usual clasificación de la obra de Marx según la cual se pretende dudar del valor teórico de lo que tendríamos que denominar "obras verdes" frente a las "maduras", impresiona por el grado de incomprensión de la riqueza intelectual que están contenidas en aquellos trabajos tempranos suyos y a la vez por el desconocimiento del valor filosófico y humanista de las ultimas.

23 "En todas partes impone Marx la exigencia de pensar a los individuos reales en el contexto de sus múltiples determinaciones y en la estructura de sus posibilidades efectivas. Es precisamente por eso que denuncia el individualismo abstracto". Stanislao Zuleta: Ensayos sobre Marx, Editorial Percepción, Medellín, 1987, p. 35.

24 "No todas las formas de enajenación que se configuraron históricamente en los países socialistas tuvieron su base en la economía, también la hubo en las relaciones sociopolíticas". Francisco Brown Infante: "Europa Oriental: economía de mercado, el factor hombre y la Utopía socialdemócrata", Revista de Estudios Europeos, Centro de Estudios Europeos, La Habana, 1991, p. 11.

25 Orlando Niñez y Roger Burbach: "Fin del socialismo o crisis de la dominación occidental", en La avispa, Managua, die. 1990-1991, p. 20.

26 F. Jameson: "Conversaciones acerca del nuevo orden mundial", en Fin de siglo, Universidad del Valle, Cali, julio-oct., 1992, no. 4, p. 21.

27 Mario Boneti: "Viabilidad y necesidad del socialismo", Ponencia, Facultad de Economía, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1992, p. 11.

28 "La argumentación según la cual el socialismo era la estrategia apropiada para el desarrollo de los países del Tercer Mundo se vería considerablemente fortalecida por el persistente fracaso aparente del capitalismo en producir un crecimiento económico sostenido en regiones como América Latina. No es exagerado decir que de no ser por el Tercer Mundo, el marxismo habría muerto mucho más rápidamente en el presente siglo. Pero la continua pobreza del mundo subdesarrollado dio nueva vida a la doctrina, al permitir a la izquierda atribuir esa pobreza primera al colonialismo, luego cuando ya no hubo colonialismo, al neocolonialismo y finalmente a la conducta de las empresas transnacionales". Francis Fukuyama: El fin de la historia y el último hombre, Editorial Planeta, Barcelona, 1992, pp. 150-151.

29 Enrique Semo: "El colapso del socialismo", en La avispa, Managua, 1991, no. 2, p. 36.

30 Ídem, p. 51.

31 "El marxismo se redujo a ser una doctrina justificatoria del ejercicio del poder, susceptible de distanciarse de sus fundamentos filosóficos y de las lealtades humanistas que profesaba". Darcy Ribeiro: América y la civilización, Casa de las Américas, 1992, p. 53.

32 Juan Lanuti y Landi Bautista: La Socialdemocracia en América Latino, Editorial Anteo, Buenos Aires. 1985, p. 10.

33. Eduardo Galeno: "La realidad es un desafío", en Bohemia, La Habana, 1 de enero de 1993, p.7.

34 Tomas Borge: Un grano de maíz. Entrevista a Fidel Castro, Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1992, p. 60.

35 Frei Betto: "El fracaso del socialismo alemán y los desafíos de la izquierda latinoamericana", Boletín de COELI, 1991, p. 25.

36 Tomas Borges: ob. cit., p. 85.

37 "Entre los elementos utópicos que se encuentran en Marx, uno es considerar que en el comunismo no habrá ningún tipo de enajenación, pues si hay formas de objetivación habrá posibilidades de enajenación". Adolfo Sánchez Vázquez: Del socialismo científico al socialismo utópico, Ediciones ERA, 1981, p. 54.

38 Edgardo Lander: Contribución a la crítica del marxismo realmente existente, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1990, p. 22.

39 Gabriel Vargas Lozano: "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo" en Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, p. 187.

40 Véase Pablo Guadarrama: Marxismo y anti marxismo en América Latino, Universidad INCCA de Colombia, 1990.

Cuba: ¿"marxismo occidental" o "marxismo soviético"?

Pablo Guadarrama González.

América Latina, marxismo y postmodernidad. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994 p. 219-229; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. p. 262-271.

Siempre se dificulta clasificar cualquier proyecto revolucionario bajo categorías que resultan muy discutibles, como la de "marxismo occidental" o de "marxismo soviético".³⁷ Máxime cuando el principal creador de la doctrina se cuestiona, con razón, su condición de marxista, al tener en consideración las tergiversadas posiciones que se asumían en su nombre.

Con el marxismo ha sucedido algo similar al aristotelismo, el cristianismo, el darwinismo, etc. Posterior a ellos muchos han esgrimido su denominación sin preocuparle tanto como han preconizado, si las nuevas posiciones prácticas y elaboraciones teóricas se derivan de las asumidas por los fundadores de la doctrina en cuestión.

En el siglo XX todos los proyectos revolucionarios anticapitalistas necesariamente han estado vinculados de un modo u otro al ideario marxista, aunque no en el mismo grado. Los condicionamientos geográficos y culturales han desempeñado en esto un papel significativo.

La mayor parte de las transformaciones anticapitalistas que se produjeron o iniciaron fundamentalmente en Europa Oriental y en Asia y en otra medida en América Latina y África se efectuaron bajo la influencia del marxismo-leninismo creado en la URSS.

En cambio el llamado "marxismo occidental" sin abandonar su raigambre anticapitalista, dio muestras en ocasiones de estar más dirigido contra el totalitarismo de los regímenes del "socialismo real" que contra la propia sociedad burguesa, especialmente cuando las críticas se efectuaban desde la perspectiva de la socialdemocracia. Hay que destacar también que muchas veces se aspiraba a rescatar el proyecto original de Marx y gestar una sociedad que superara a todas las entonces existentes.

Cuba ha estado en una encrucijada ideológica respecto a estas dos manifestaciones del marxismo contemporáneo, que pueden y deben ser cuestionadas por muchas razones.³⁸ Ambas han estado presentes, han confluído y a la vez han tenido distintos momentos de predominio y de reflujos en el ámbito intelectual cubano, especialmente filosófico, objeto del presente análisis.

Una premisa básica del mismo consiste en considerar que si bien las posiciones al respecto enunciadas por la dirigencia política han marcado pauta en lo relacionado con la recepción y divulgación de una u otra modalidad de

³⁷ Aunque con la obra de Marcuse este concepto encuentra su denominación más conocida ya con anterioridad era identificado con la interpretación del marxismo derivada de la época Staliniana y conocida como marxismo-leninismo. Véase H. Marcuse: *el marxismo soviético*, Editorial Labor, Madrid

³⁸ J.G. Merquior: *O marxismo occidental*, Editora Nueva Frontera, Rio de Janeiro, 1987, pagina. 13

marxismo, no siempre ha encontrado eco unísono la postura oficial expresada por las instituciones gubernamentales con relación a la actitud a asumir ante las ondulantes corrientes del marxismo occidental y las fisuras del bloque del marxismo soviético.

Una mirada retrospectiva desde dentro de este proceso no dejara de estar cargada del momento subjetivo que obligadamente late en el enjuiciador que debe a su vez ser enjuiciado. Pero junto a otros análisis que desde el exterior tanto simpatizantes de la Revolución Cubana como críticos han efectuado puede contribuir a que nos conozcamos mejor y podamos a su vez transmitir a las nuevas generaciones una valoración mas objetiva de nuestro reciente pasado y presente filosófico.

Es un privilegio en el contexto latinoamericano que Cuba haya contado con una reconocida herencia filosófica.³⁹ Este hecho tuvo notable incidencia en las particularidades no solo de otras corrientes de la filosofía del siglo XX en este país, sino especialmente del marxismo.⁴⁰ Basta mencionar la destacada y diferenciada recepción que tuvieron Varela, Luz, Varona y Martí; Baliño,

Mella, Marinello, Roa, C. R. Rodríguez, Hart, Fidel, etc. Este es un hecho significativo que tendrá que ver con la postura que finalmente ha prevalecido desde inicio de los ochenta en cuanto al rescate del pensamiento cubano y latinoamericano.

En la década de los sesenta el ambiente filosófico cubano estuvo impregnado por la aguda confrontación ideológica que impuso la ruptura con la dirigencia norteamericana y los gobiernos latinoamericanos que le secundaron. La proclamación del carácter socialista de la revolución y la identificación con el marxismo-leninismo no significaron que el marxismo soviético se impusiera de súbito en la vida intelectual cubana de esos años. La actitud moderada ante este tipo de marxismo por parte de antiguos profesores provenientes de otras tradiciones del pensamiento filosófico occidental que permanecieron en el país, muchos de ellos identificados con la Revolución, incidió en que las nuevas generaciones intelectuales tuvieran una visión más comprensiva de otras corrientes filosóficas contemporáneas.

³⁹ Véase Pablo Guadarrama: “tendencias en la recepción del marxismo en el pensamiento filosófico cubano” en *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, año. XI, septiembre de 1986, No. 18, pp. 35-54 y *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Universidad Incca de Colombia, Bogotá, 1990.

⁴⁰ Tanto la actitud de los partidos comunistas latinoamericanos como de la mayoría de la intelectualidad marxista vinculada a ellos o no se caracterizo por el producir la visión euro céntrica, que de un modo u otro subyace en el marxismo originario, aun cuando este hubiese sido remozado por la óptica periférica de Lenin. No fue lo común que intelectuales marxistas latinoamericanos dedicaran mayor atención al estudio de las ideas filosóficas en latinoamericano. En los últimos tiempos se observa cierta tendencia a reconsiderar esta actitud como es apreciable entre otros en el mexicano Gabriel Vargas Lozano, véase qué hacer con la filosofía en América latina?, Universidad Autónoma Metropolitana México, 1991: o en el colombiano Rubén Jaramillo Vélez: “Recepción e incidencias del marxismo”, en *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*, IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1988, pp. 205-247.

Desde un principio este grupo de intelectuales no marxistas heredados de la época anterior⁴¹ se diferenciaron por una postura más receptiva ante el marxismo —e incluso por estudiarlo con mayor profundidad— de aquellos que desde un principio recrudescieron su anticomunismo y más tarde emigraron.

Otro factor importante fueron las simpatías que produjo la primera revolución de carácter socialista en el hemisferio occidental especialmente entre prestigiosos intelectuales de renombre internacional. La visita de Sartre a Cuba fue solo una muestra del interés en el proyecto cubano por parte de esa intelectualidad mundial progresista que se manifestó a través de Casa de las Américas y otros eventos importantes como la Tricontinental, el Congreso de la Organización Latinoamericana de Solidaridad, etc.

La situación internacional en esos años de efervescencia estaba marcada inicialmente por la amenaza de una conflagración mundial con la Crisis de Octubre, luego por los movimientos estudiantiles en Europa, de sus ecos en América, de movimientos guerrilleros en varios países del Tercer Mundo, especialmente en América Latina, la primavera de Praga, así como de otros movimientos sociales, raciales, etc., en Estados Unidos, de inicio de la intervención norteamericana en Indochina, etc. El efecto de las voces de prestigiosos filósofos occidentales como Marcuse, Sartre, Althusser,⁴² Russell, etc., ante tales acontecimientos, contribuyeron de algún modo a estimular la lectura y divulgación de sus obras.

El proyecto socialista cubano no estaba fuera del debate internacional de aquellos años. Sus conocidas discrepancias con la Unión Soviética y otros países socialistas le hacían ocupar un sitio especial en la valoración de muchos intelectuales del orbe y en especial dentro del "marxismo occidental".

La edición en Cuba de obras de muchos de los autores proscritos en otros países socialistas como Gramsci, Labriola, Lukacs, Althusser, Colletti, Marcuse, Sartre, Schaff, Deutscher, Sánchez Vázquez, etc. Y en las revistas *Revolución y Cultura*, *Pensamiento Crítico*, *Casa de las Américas*, otros autores europeos y latinoamericanos, entre los cuales se encontraban también intelectuales cubanos, confluían con el "marxismo occidental", evidencia de que este prevalecía significativamente en la actividad intelectual cubana de los sesenta.⁴³

⁴¹ Un amplio estudio sobre las principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico en Cuba durante la época republicana puede encontrarse en P. Guadarrama, M. Rojas y otros: *La filosofía en Cuba, siglo XX* Universidad Autónoma del estado de México, 1994.

⁴² Especialmente la recepción de Althusser, en el pensamiento marxista latinoamericano de los sesenta fue significativa como han demostrado varios estudios entre ellos el de Zaida Rodríguez Ugidos: *Filosofía, ciencia valor*, Editorial de Ciencias Sociales, la Habana, 1975. Pero aun esta por realizarse la investigación sobre las repercusiones del pensador francés en Cuba

⁴³ "Es completamente insuficiente el nivel de reflexión y de debate que hay entre nosotros acerca de este problema, que por ser primordial para la práctica debiera serlo para el pensamiento social. No se trata de un reclamo académico. Si se cree que la voluntad consciente y organizada, la planificación y el trabajo político e ideológico, desempeñan los papeles principales en la lucha por el socialismo, entonces aquella reflexión y aquel debate se vuelven una necesidad insoslayable. El duro impacto de empobrecimiento, dogmatización y erradicación del choque de criterios diversos que sufrió nuestro pensamiento social desde la década pasada no ha podido ser borrado todavía, y ello ha traído una

Incluso en la docencia universitaria una ojeada de los programas y textos de la época indica que junto a los textos de Marx, Engels y Lenin, aparecían otros autores que compartían muchas de sus ideas, pero tomaban position distante del formulario del "materialismo dialectico" y el "materialismo histórico" como era presentado en los manuales de procedencia soviética. No era similar la enseñanza del marxismo en otros tipos de enseñanza: partidista, sindical, militar, etc., donde el balance de fuerzas era menos favorable al "marxismo occidental".

El frecuente uso de trabajos del Che, discursos de Fidel, y otros dirigentes e intelectuales del Tercer Mundo como Mariátegui, Fanón, Almiral Cabral, Ho Chi Minh, etc., así como los temas que abundaban en los programas de estudios universitarios referidos al contexto cultural y político tercermundista, el movimiento negro e indio en Norteamérica, las luchas guerrilleras de liberación nacional, los problemas de la dependencia y el subdesarrollo, etc., constituyen también muestras del distanciamiento instrumental y problemático con relación al "marxismo soviético" de entonces.

Un análisis pormenorizado del asunto demostraría que los temas de investigación y de reflexión teórica por parte de los autores cubanos de esa época estaban imbuidos de una perspectiva muy diferente a la que prevalecía en el "marxismo soviético".

El "marxismo soviético", por su parte, no debe ser considerado como un bloque monolítico e invariable durante sus décadas de existencia. También el sufrió modificaciones en cuanto al objeto de reflexión y en cuanto a los métodos y actitudes para abordar múltiples problemas que las nuevas realidades exigían.

Cambios significativos se fueron produciendo en Cuba en la correlación de ambas modalidades de marxismo en los años setenta. La mayor integración económica y política al entonces campo socialista produjo un paulatino reflujo del "marxismo occidental" y una oleada de "marxismo soviético" invadió la vida académica. Las preocupaciones ante una contaminación peligrosa con autores proscritos en otros países socialistas no estuvieron del todo ausentes.

Una investigación mas pormenorizada debe conducir a precisar las causas que determinaron el proceso de relativo estancamiento de la producción filosófica cubana durante los setenta con el predominio del "marxismo soviético".

Entre ellas podrían adelantarse las asfixiantes condiciones económicas del bloqueo norteamericano que indujeron al país a una dependencia económica del entonces campo socialista y de la URSS. No puede menospreciarse tampoco la imagen de bienestar general y de superación de todas las contradicciones que divulgaban estos países. Esta alentaba a muchos revolucionarios del mundo —entre los cuales no podía excluirse a los

disminución de la capacidad de análisis y de la eficacia en la lucha ideológica y la divulgación de nuestras posiciones. Esa situación afecta no solo al campo académico, sino al de los medios masivos de comunicación, y en conjunto a la reproducción ideológica de nuestro sistema". Fernando Martínez Heredia: Desafíos del socialismo cubano. Centro de Estudios sobre América, 1988, p. 52.

cubanos—, a imitar tanto el modelo económico como muchas de sus expresiones ideológicas, políticas, culturales, etc. Las discrepancias con el modelo chino, y sobre todo la reacción cubana ante las pretensiones de injerencismo ideológico en determinados sectores sociales de la Isla, hicieron que el país se identificara en mayor medida con el bloque soviético, a pesar de su condición de país no alineado.

Por otra parte las ciencias sociales en Cuba no supieron desempeñar cabalmente su misión escrutadora de la realidad social, de manera que fuera de mayor utilidad a la dirigencia política. Este defecto trascendió tanto que llegó a reflejarse hasta en las insuficiencias de la reflexión teórica durante el periodo de rectificación como ha señalado Fernando Martínez. Si bien es cierto que como plantea Darío Machado: "La ideología de la Revolución Cubana tiene la función de estimular el pensamiento social, no de ahogarlo",⁴⁴ en realidad la autocensura o la falta de valentía académica trajeron consigo síntomas de asfixia, de falta de audacia teórica y de autenticidad en el pensamiento social cubano contemporáneo y en especial en el terreno filosófico. Por lo general prevaleció el criterio de considerar como acertado todo tipo de reproducción de instituciones y concepciones provenientes de aquellas latitudes, sin tomar en consideración que dos grandes océanos nos distanciaban de aquel mundo.

La confianza de la mayor parte del pueblo cubano en su dirigencia política, que efectivamente se vio avalada por un considerable aumento en el nivel de vida de la población, propició la aceptación de muchas decisiones reproductivas de mecanismos e instituciones gubernamentales del país soviético, que hoy en día desaparecen ante su comprobada inutilidad e inadecuada articulación con nuestro país.

La pretensión de divulgar por todas las vías posibles los principios del marxismo-leninismo condujo a una formación masiva y homogeneizadora de profesores de esta teoría en sus expresiones filosófica, económica y sociopolítica para los distintos niveles de la enseñanza.

Incluso en el nivel universitario, donde la autoridad catedrática se mantuvo de una forma u otra, esta se vio afectada por las pretensiones estériles de lograr la máxima unidad de criterios posibles, al extremo que llegó a imprimirse no solo en los programas de las asignaturas para todas las instituciones docentes del país, sino hasta en los planes de preparación específicos de cada clase.

En dialéctica interacción este fenómeno era un efecto del mimetismo hiperbolizado de la orientación de los asesores soviéticos, pero a la vez era una causa de la rutina y la falta de profundización y actualización que proliferó entre algunos profesores y que trajo como consecuencia la simplificación de la enseñanza del marxismo. Los nuevos catecismos no tuvieron una suerte distinta de la de los originales.

Pero, sería erróneo pensar que ese reflujo del "marxismo occidental" significa una ruptura epistemológica total con dicha fuente. No fue posible por muchas

⁴⁴ Darío Machado: Análisis del proceso de rectificación en Cuba, Editorial Política, 1993, p. 228

razones, entre ellas, siguieron circulando libremente y sin censura los libros de aquellos autores heterodoxos, a diferencia de lo que sucedía en el resto de los países socialistas, hasta tal punto que muchos intelectuales cubanos eran vistos con ojeriza en aquellas frías latitudes por dedicarse a tales lecturas o a su valoración.

No se propugnaron por lo general campanas inquisitivas contra aquellos que mantuvieron su vínculo con otras formas del marxismo y se iniciaron en su estudio. Sin embargo, no fue esta la actitud ante otras corrientes filosóficas modernas o contemporáneas. Las que se suponía se estudiaba para criticarlas y no para asimilar algunas de sus sustanciales ideas.

Por supuesto que este no fue un proceso similar en todas las instituciones. El grado de tolerancia académica estaría determinado por varios factores entre los que sobresalen: acceso de información bibliográfica, madurez intelectual de los claustros, grado de compromiso o militancia política, intercambio con profesores de otros países, etc.

La creación de un grupo de investigación sobre el pensamiento filosófico en América Latina en el Instituto de Filosofía de la Academia de ciencias de Cuba, dirigido por Zayra Rodríguez y con la colaboración de Isabel Monal y otros estudiosos de estos temas, constituyó una cierta reorientación en cuanto a la reconstrucción de la herencia filosófica nacional y latinoamericana.⁴⁵

La posterior celebración de eventos sobre el pensamiento filosófico latinoamericano en la Academia de Ciencias de Cuba, la Universidad Central de Las Villas y otras instituciones han constituido a su vez un elemento impulsor de este aspecto de la investigación poco tratado por la perspectiva no menos euro céntrica que prevalecía en el "marxismo soviético".

Aun cuando es un hecho evidente que la apertura hacia esta problemática propicio una depuración y enriquecimiento en cuanto a los métodos de investigación histórico-filosóficos, el lastre metodológico del "marxismo soviético" en estas investigaciones todavía se dejaría sentir por algún tiempo.

El mayor intercambio con filósofos latinoamericanos a fines de la década del setenta y su incremento considerable a partir de los ochenta, que se hace extensiva a los norteamericanos a través de varios encuentros bilaterales entre filósofos de Cuba y Estados Unidos, ha incidido de forma significativa en el estudio de nuevas manifestaciones del "marxismo occidental", en el cual se reconocen algunos autores de esta parte de América, distantes al menos del "marxismo soviético" como Mariátegui, el Che, Sánchez Vásquez, Arico, etcétera.

⁴⁵ Véase Pablo Guadarrama: Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, Editora Política, La Habana, 1985; Pablo Guadarrama y Edel Tussel: El pensamiento filosófico de Enrique José Varona, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986; así como los números monográficos siguientes: Revista Cubana de Ciencias Sociales, nos. 13 y 16, Mas. nos. 90, 96, 99 y 101.

Al mismo tiempo este intercambio ha propiciado que autores cubanos se den a conocer en otros países del área y se llegue al reconocimiento de que la producción filosófica ha sido notable en las últimas décadas. No toda ella puede ser calificada como simple expresión de un "marxismo soviético" fosilizado, como en múltiples ocasiones se señala al lamentarse la ausencia en Cuba de otras corrientes como la filosofía analítica,⁴⁶ la fenomenología, etcétera.

El reconocimiento precoz de la inviabilidad del modelo soviético de construcción socialista y sus efectos sobre la economía de la Isla que condujo al "proceso de rectificación de errores y tendencias negativas" y que antecedió a la perestroika, estuvo acompañado, no casualmente, por la revalorización acelerada en todos los niveles de enseñanza de distintas expresiones de la cultura y la historia de los pueblos latinoamericanos, especialmente de su pensamiento.

La aparición en instituciones universitarias del país de nuevos grupos interesados en profundizar en los conocimientos sobre la herencia filosófica latinoamericana, constituyó otro elemento indicativo de que la balanza marcaba el inicio del reflejo del "marxismo soviético".

Las discusiones sobre problemas metodológicos del estudio del pensamiento filosófico en América Latina, su autenticidad y originalidad, llegaron incluso a motivar a filósofos soviéticos y de otros países socialistas de Europa Oriental, al punto que promovieron la discusión de algunas tesis doctorales sobre estos temas y la publicación de sus resultados en revistas filosóficas de aquellos países.

Un paulatino proceso de reconocimiento por parte de los asesores o tutores, fundamentalmente soviéticos, sobre el nivel teórico, el manejo de literatura filosófica occidental y el grado de precisión conceptual de muchos de los profesores cubanos en relación con problemas no usualmente abordados por la tradicional perspectiva metodológica marxista-leninista, condujo a un mejor entendimiento respecto a múltiples cuestiones teóricas del marxismo y a sus diferentes interpretaciones.

Un hecho de singular significación para la vida filosófica cubana de los últimos años ha sido la formación de una nueva generación de filósofos, economistas, politólogos que se formaron durante la década del ochenta en universidades cubanas y soviéticas.

En este último caso fueron testigos directos de la perestroika y de la desintegración del "socialismo real" y recibieron el influjo de los significativos cambios que se fueron operando en la enseñanza de la filosofía en la otrora URSS. Sin alcanzar en las aulas un amplio conocimiento de las particularidades del "marxismo occidental, si fueron descubriendo ya desde ellas los esquinces del 'marxismo soviético'".

⁴⁶ J. Gracia: El análisis filosófico en América Latina, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Esto no significa que abandonaran las posiciones marxistas y leninistas sobre cuestiones fundamentales, pero si llegaron a reconocer al menos que en el andamiaje del sistema filosófico que se le había endilgado al marxismo había muchos nudos que debían ser reforzados o incluso nuevamente anudados de modo diferente. Llegaron a constatar que no habían faltado intentos entre los propios filósofos de aquellos países por reemprender la tarea re-constructiva de un marxismo crítico, pero estos intentos o fueron apagados o era ya tarde cuando llegaron a efectuarse.

Al iniciar su vida profesional, muchos de aquellos jóvenes emprendieron la tarea de completar sus estudios sobre autores solamente conocidos por sus nombres. Algunos se percataron a la vez del raigal desconocimiento de la herencia filosófica nacional y latinoamericana, y simultáneamente se preocuparon por superar esas insuficiencias. Los frutos intelectuales de esa prometedora generación filosófica cubana han comenzado a cosecharse ya a inicios de los noventa.⁴⁷

Cambios sustanciales en los planes y programas de estudio, en particular en las especialidades de Filosofía, Sociología, Letras, Periodismo, Historia, etcétera; indican que en los últimos años prevalece una tendencia superadora tanto de los enfoques omnicomprensivos que el "marxismo soviético" quiso atribuirle al marxismo, como de ciertas hiperbolizaciones y concesiones al idealismo filosófico de las que no ha escapado el "marxismo occidental".⁴⁸

En la actualidad no es sostenible que se haya producido un abandono del marxismo-leninismo en Cuba, al menos la orientación oficial de la enseñanza de la filosofía se concibe desde estas posiciones, pero evidentemente las transformaciones que se han producido tanto en los programas de las asignaturas, en la bibliografía sugerida, elaborada en mayor medida por autores cubanos, y por último la obligada creatividad que exige hoy en día la docencia universitaria en Filosofía, Economía Política, Teoría Sociopolítica y en Ciencias Sociales en general, indican que se ha producido un significativo cambio respecto a lo que también se entendía por marxismo-leninismo en los años setenta.

⁴⁷ Véase Alexis Jardines: *Réquiem*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992; Enrique Ubieta: *Ensayos de identidad*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1994; Xiomara Machado García y Lidia Cano: *El postmodernismo: esa fachada de vidrio*, Colección Pinos Nuevos, Buenos Aires, 1994; Rafael Pla León: *Una lógica para pensar la liberación en América Latino*, Colección Pinos Nuevos, Buenos Aires, 1994.

⁴⁸ "Después de 1920, el marxismo en su conjunto avanzó menos rápidamente, en un gran número de disciplinas que la cultura no marxista. "Esta amarga realidad ejerció una presión central y agobiante sobre el carácter de la labor que se realizaba dentro del materialismo histórico en Europa Occidental. Así, el rasgo más descollante del marxismo occidental como tradición común, es quizás, la constante presencia e influencia sobre el de los sucesivos tipos de idealismo europeo". Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI Editores, México, 1985, p. 72.

Hoy la preocupación no consiste tanto en qué tipo de marxismo prevalece, incluso si es no propiamente marxista ante determinadas cuestiones, pues el "marxometro" no siempre resulta funcional, especialmente cuando se trata de problemáticas muy distintas de aquellas que preocuparon a Marx en su tiempo.

Esta tarea parece trasladarse a los encargados de escribir la historia reciente de las ideas filosóficas en Cuba, y que no deben esperar por el siglo XXI para empezar esta labor.

La cuestión primordial no es conocer si el tipo de marxismo que en la actualidad se cultiva en Cuba, o en cualquier otro país tanto de América Latina como de cualquier latitud, es "occidental" o aun sigue siendo "soviético", lo importante es reconocer si la producción filosófica e intelectual en general del país en cuestión responde a las urgencias teóricas que la nueva época plantea. Entonces lo de marxista vendrá por añadidura.

Cuatro actitudes de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo.

Pablo Guadarrama
González.

(Colectivo de autores) *Alternativas de la izquierda ante el neoliberalismo*. Fundación de Investigaciones marxistas. Madrid. 1996; *Marx y el Siglo XXI*. (Colectivo de autores). Ediciones Pensamiento Crítico. Bogotá. Tomo I, 1997 y Tomo II, 1998.

Ante las amenazas de los triunfos electorales de los ex comunistas en los pases del otrora "socialismo real", las fuerzas reaccionarias se ocupan de buscar vías que aseguren que la historia no gire finalmente en 360 grados respecto al punto de partida constituido por aquellos "modelos" destrozados. Por supuesto que la izquierda sabe que tal giro, además de indeseado, resulta ya imposible, pues no prevalece propiamente el deseo de reeditar aquel experimento.

Sin embargo, comienzan a manifestarse síntomas de que el anterior giro de 180 grados que cambió el rumbo socialista de la URSS y los países de Europa Oriental hacia el capitalismo real, y que pareció contar con el apoyo consensual de aquellos pueblos, ha comenzado a reorientar su aguja, lo evidencian los resultados más recientes en las urnas, en la que los pueblos expresan su insatisfacción con el estado actual de sus respectivos países después de aquel derrumbe.

Por su parte, la izquierda latinoamericana esta hoy atenta, por supuesto, a los acontecimientos de los países ex socialistas. Pero, si algo bueno ella aprendió al analizar su anterior supeditación política, ha sido prestar mayor atención hacia su ambiente sociopolítico inmediato, en primer lugar, y luego tomar también en consideración los cambios que se producen en aquellas latitudes.

Muy diversas han sido las reacciones de la izquierda ante la crisis del socialismo. Hecho este que evidencia la necesaria heterogeneidad que prevaleció en ella, a pesar de los objetivos básicamente comunes que la animaban, entre los que se destacan enfrentarse a las relaciones de dependencia existentes entre los países latinoamericanos y los países capitalistas desarrollados, así como a las posiciones entreguistas y anti populares de la mayor parte de los gobiernos de turno.

La crisis del socialismo ha sido un acontecimiento de tanta envergadura, que ha contribuido a delimitar mejor las posiciones de la izquierda tanto en esta región como en otras partes. Hoy es posible realizar un mejor balance de fuerzas y un análisis de actitudes que a principios de esta década cuando la aceleración de los hechos y su catastrofismo, no era posible difícilmente diferenciar posturas.

Si algo provechoso ha hecho la izquierda más consecuente en los últimos años ha sido analizar críticamente sus experiencias y las causas y efectos de dicho derrumbe. No ha esperado por que los "soviétólogos" le preparen el dossier. Ella misma ha emprendido esa tarea y ha extraído abundantes conclusiones para continuar la lucha en circunstancias totalmente nuevas.

Pero ¿cuáles han sido las principales actitudes que se han apreciado en la izquierda ante tal crisis? Hoy existe una abundante fuente de análisis sobre este tema que permite enjuiciar pormenorizadamente las principales tendencias y actitudes. Ahora solo se intentara delimitar algunas de sus reacciones más significativas, las razones que las han motivado y las consecuencias que se derivan de su actitud.

Un estudio mas detallado del asunto contribuirá al enriquecimiento de las investigaciones que hasta el presente se han llevado a cabo sobre la historia de las ideas en América

Latina y, en particular, sobre el desarrollo del pensamiento socialista y marxista en este continente.

Pero es necesario no esperar por él, pues la cuestión no es exclusivamente académica -aunque tenga un componente sustancial de tal naturaleza-, sino de urgencia ideológica y política.

Se trata de intentar identificar a los compañeros de viaje, percatarse de la ausencia de los que bajaron en la anterior estación, estar preparados para prever nuevas separaciones y colaborar al esclarecimiento y orientación del rumbo de los decididos a seguir la lucha por el socialismo.

Siempre las clasificaciones resultan incómodas, en primer lugar para el encasillado, pero también para el que las realiza.

En especial cuando se le demanda dar a conocer a los representantes de cada posición, quienes en muchas ocasiones argumentan, y no sin razón que han evolucionado y cambiado de opinión respecto a planteamientos sostenidos en un momento determinado.

Por tanto, más que a caracterizar personas, el presente análisis está dirigido a diferenciar las actitudes más comunes ante dicha crisis.

Más importante que indicar progresos o retrocesos en las ideas de un hombre, es delimitar razones, argumentos y condiciones a través de las cuales ellas se generan y motivan actitudes. Y si un análisis en abstracto puede contribuir a reconocer y reconsiderar actitudes concretas, el beneficio, más que al enriquecimiento cultural, será a la emancipación de los pueblos.

Cuatro actitudes, entre otras, se aprecian en la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo, que pueden ser denominadas del modo siguiente:

- 1. Escéptica, pesimista y hasta nihilista.*
- 2. Neortodoxa.*
- 3. Circunstancialista, regionalista y nacionalista.*

4. Realista crítica.

1. Una de las reacciones que se ha apreciado en algunos sectores de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo ha sido la que puede considerarse escéptica, pesimista y hasta nihilista en algunos casos. Los que han asumido dichas posiciones ya ni siquiera pueden ser considerados continuadores de la izquierda. Esa postura, por lo general, es común tanto para las posibilidades del socialismo como para la validez de la teoría marxista, aunque los más juiciosos son capaces de diferenciar ambas cuestiones adecuadamente.

Ha sido sorprendente como algunos, que apenas hace una década eran defensores del socialismo, ahora aparecen como sus más recalcitrantes enemigos.

No es de extrañar que cuando el socialismo fue asumido desde la óptica exclusiva del modelo soviético -siguiendo estrictamente la literatura apologética que él dimanaba- y se asumía a él marxismo de modo casi religioso a través de una formulación simplista y dogmática, a la menor sacudida del pilar fundamental que lo sustentaba se echara al suelo el andamiaje de su construcción.

Hay razones suficientes que explican el grado de confianza que existe entre la izquierda de todo el orbe respecto a los méritos de la URSS. Pero el error estuvo en sobrevalorar siempre su fortaleza y capacidad de supervivencia y perfeccionamiento. Se pensaba que cualquier tipo de señalamiento crítico podía afectar aquella heroica empresa en condiciones tan adversas.

¿Qué enseñanza puede extraerse de esa experiencia? Todo indica que cuando se pretende concebir la construcción de una sociedad tan compleja como la socialista -en la que los mecanismos éticos y espirituales, que demandan la gestación de una conciencia distinta en los hombres, deben desempeñar un papel tan esencial-, resulta aconsejable no construir un paradigma exclusivo e insustituible de referencia, que descalifique a todos los demás que intenten por otras vías objetivos comunes.

Cualquier modelo que limite la crítica y la autocrítica a esferas formales, pero no efectivas, de real superación y se considere absolutamente inmune a la posible penetración de elementos que provoquen fisuras amenazadoras de su estabilidad, corre el

riesgo de no poder tomar a tiempo las medidas necesarias para la consolidación de las conquistas socialistas.

Este tipo de reacción escéptica se caracteriza por renegar de la posibilidad de que se mantenga la aspiración por el socialismo, tarea esta que conciben como absolutamente imposible, por cuanto consideran que el capitalismo ha demostrado no solo su fuerza, sino su correspondencia con la naturaleza humana, que es concebida como egoísta, individualista, competitiva, etc.

Esta actitud por lo general considera al marxismo como responsable, en última instancia, de todos estos descalabros de la historia humana, de ahí su afán por deshacerse de esta teoría. La causa de tal inferencia radica en haber tomado al pie de la letra la consideración común de que la única interpretación válida del marxismo era la que provenía de la literatura soviética. De lo cual se desprende, por simple lógica, que si se desplomo aquel experimento, sus bases teóricas eran falsas.

De tal modo se pasaban por alto otras consideraciones respecto a la concepción materialista de la historia y la posibilidad de superar el capitalismo, emanadas no solo de las tesis originarias de Marx, Engels o Lenin, sino de otros marxistas que hicieron aportes tanto en el terreno de la teoría como de la práctica revolucionaria.

Aquellos que sostenían una visión idílica del "socialismo real" como una sociedad sin contradicciones, y del marxismo como una doctrina totalmente acabada y perfecta capaz de explicar todos los problemas, han sido los más sensibles al síndrome nihilista. Mientras que los que mantuvieron en vida de la URSS una postura revolucionaria, lo cual presupone necesariamente una actitud crítica, honesta, ante las virtudes e insuficiencias de aquel ensayo en favor del socialismo, han sabido en la actualidad encontrar caminos más seguros de salida a la actual crisis.

Los representantes de la reacción escéptica se consideran engañados y traicionados por haber confiado ciegamente en una sociedad y en una doctrina que finalmente, a sus ojos, les resulta ficticia. En la actualidad adoptan un nuevo paradigma incontestable, el cual elogian ciegamente: el del neoliberalismo. Lamentablemente no son capaces de aprender de la historia. La

forja de su tipo de mentalidad a la larga les hace cometer los mismos errores. Tal vez ellos no sean totalmente responsables de haberse formado en ese tipo de estilo de pensar. Y ya que no es factible hacer mucho por ellos, hagamos todo lo posible por lograr que al menos no se reproduzca en nuevas generaciones esa defectuosa práctica "pedagógica".

Por otra parte, resulta interesante observar que algunos de los más destacados de estos renegados marxistas se han convertido en eficientes funcionarios de gobiernos neoliberales que tratan de aprovechar al máximo su experiencia. Recíprocamente se perdonan sus defectos. Ya no son vistos como peligrosos enemigos, al contrario, se justifican las anteriores "desviaciones". En tanto, estos perdonan a sus anteriores represores al comprender la "justeza" de tales actitudes en relación con los comunistas. De estos nuevos maridazgos no deben extrañar las diversas modalidades de adulterio.

II. Otra actitud, quizá diametralmente opuesta a la anterior es la que pudiera considerarse de neortodoxa. Tras aceptar con dolor algunas de las causas del derrumbe del socialismo en la URSS y Europa Oriental, esta postura, no sin razón, insiste más en los logros que alcanzaron estos países en favor de la humanidad, que en los errores cometidos por su dirección política.

Hoy nadie duda de que muchas de las transformaciones en favor de mejoras sociales, operadas en el seno del capitalismo dentro de los países más desarrollados (que pueden permitírsele) han sido un producto de la incidencia del socialismo, no simplemente como idea, sino como experimento real en el siglo XX.

Consideran que la causa de la crisis no radica en la teoría, la cual siguen considerando como plenamente válida, sino en la aplicación que de ella hicieron tergiversadamente los dirigentes revolucionarios, encargados de ponerla en práctica.

Esta postura desatiende que los clásicos del marxismo desarrollaron en lo fundamental una crítica profundamente científica de la sociedad capitalista e indicaron algunas de las vías y formas, de acuerdo con la experiencia de su época y el conocimiento de su mundo - que difiere en mucho de la época y el mundo actuales- a través de las cuales se debía emprender la destrucción de aquella injusta sociedad y la gestación de una más humana y superior. Incluso Lenin, quien tuvo la oportunidad de

iniciar la experiencia, al menos en sus primeros años, fue siempre cuidadoso en las recomendaciones y generalizaciones a partir del temprano intento soviético, aun cuando no renunciase a extraer las conclusiones necesarias y útiles al movimiento revolucionario mundial.

Presuponer que la crisis únicamente debe ser reconocida en la práctica del socialismo realmente existente y que no afecto a la teoría marxista en general, pero especialmente a su teoría económica y política, no solo es una forma desacertada de concebir la magnitud de la crisis, sino que además implica no extraer las conclusiones más útiles de ella en favor del socialismo y de la concepción materialista de la historia.

Una postura de tal naturaleza desvincula la orgánica articulación entre concepción teórica y método, al no apreciar siempre que este último es una síntesis de las determinaciones del contenido del objeto de análisis, y no puede constituirse en instrumento abstracto y a priori de "aplicación". De otro modo se cae en la trampa de las viejas filosofías de la historia que el marxismo criticó, precisamente por el carácter especulativo.

El marxismo, si es que quiere seguir siendo instrumento epistémico y a la vez práctico-revolucionario en la vinculación humanizadora de los sujetos populares, y ante todo de la clase obrera, con la realidad social que demanda ser transformada en favor de las mayorías, tiene que asumir las crisis como momentos necesarios en su desarrollo.

Una de las causas de esta reacción frente a la posibilidad de afectación de la crisis en el terreno de la teoría, estuvo en el criterio peyorativo que ha prevalecido respecto al concepto de crisis, en lugar de concebirlo como momento alternativo, disyuntivo, necesario y "natural" en el desarrollo no solo de los organismos y sistemas materiales, sino también de las teorías.

Otra de las causas de esta reacción ha sido la consideración inexacta de que existe una sola interpretación correcta del marxismo y todas las demás son revisionistas o aliadas de la reacción burguesa. Tal postura maniqueísta del marxismo limitó las posibilidades durante mucho tiempo de que marxistas como Trotsky, Korsch, Gramsci, Lukacs, Mariátegui fuesen bien excomulgados o considerados por los poseedores del marxómetro oficial.

La postura ortodoxa renovada se enfrenta con sobrada razón a la actitud escéptica y nihilista, por cuanto su confianza en que nos encontramos en un momento de viraje de la historia, -como tantos otros que anteriormente ha habido en favor de las fuerzas reaccionarias-, no debe desanimar a los auténticos revolucionarios y por tal motivo ven en Cuba, China, Corea y Vietnam la posibilidad de que el socialismo continúe dando frutos. Pero a la vez les preocupa extraordinariamente cualquier tipo de concesión al capitalismo por parte de estos países.

Un rasgo que aflora en esta postura es cierta hiperbolización de las posibilidades reales del socialismo como opción inmediata y necesaria para América Latina, frente a la actual ofensiva del neoliberalismo. Tal triunfalismo puede resultar nefasto por el distanciamiento que existe entre su discurso y la realidad, y puede afectar los elementos de credibilidad en las posibilidades reales de la izquierda latinoamericana, tan urgida de alianzas estratégicas para enfrentar el no menos iluso triunfalismo neoliberal.

Es bueno recordar que las ortodoxias siempre cargan el defecto de pensar que en las ideas de un solo hombre, una escuela de pensamiento, una religión, una secta, etc.; están contenidas todas las verdades. Por su naturaleza misma este criterio es hostil al propio ejercicio del pensamiento. Tras el pretexto de evitar el eclecticismo se pueden desaprovechar los "núcleos racionales" que a juicio de Lenin debían ser aprovechados en muchos pensadores.

La cuestión tampoco consiste en que en lugar de renovar ortodoxias deben ser renovadas heterodoxias. Si se asume que esta última actitud presupondrá hasta las últimas consecuencias desviarse de lo que en algún momento la teoría y la práctica revolucionarias, indiquen que es lo más acertado cultivar, mantener y desarrollar.

Por tanto, la cuestión de la actitud ante la crisis del socialismo y del marxismo no debe dirimirse en que postura asumir, bien la ortodoxa o bien la heterodoxa en relación con los clásicos del marxismo. A su vez, estos no deben ser considerados como una triada exclusiva que excluya a tantos luchadores y pensadores imbuidos por la concepción dialectico-materialista, practico-revolucionaria y humanista-desalienadora de la historia.

Si se asumen en su dinamismo crítico y circunstanciado tales elementos del "núcleo duro" del marxismo, que a su vez porta en sí toda la carga de una historia del pensamiento que le fundamentó y posibilitó llegar a las conclusiones a las que Marx arribó en su momento, entonces la izquierda latinoamericana puede llegar a formulaciones teóricas e interpretaciones concretas más acertadas de la actualidad.

Si lo logra, no tendrá que preocuparse tanto por ser considerada ortodoxa o heterodoxa, en tanto preocupe a los que se oponen a que los latinoamericanos alcancen niveles superiores de humanización, de la denominación de marxista no podrá escapar y la condición de tal se dará por añadidura.

III. Una tercera reacción puede ser considerada como circunstancionalista, regionalista o nacionalista. Los antecedentes de esta posición se encuentran en aquellos movimientos políticos y corrientes ideológicas que han insistido en diferenciar la especificidad de los países latinoamericanos respecto al resto del mundo. Según este criterio, además de la condición de dependientes y neocoloniales que no les permite desarrollar plenamente las relaciones capitalistas, se añaden factores étnicos, religiosos, culturales, suígeneris, que les impiden ser homologados incluso con otras áreas del llamado Tercer Mundo.

A la vez se ha considerado que la opción por el socialismo, al menos en correspondencia con la experiencia soviética, no era la vía para dar solución a la situación de los pueblos latinoamericanos. Por ello se han propugnado distintas variantes de socialismo "americano", "indoamericano", etc. Aunque el punto de partida de esta concepción era razonable, las derivaciones finales de sus posiciones han distado mucho generalmente de propuestas auténticamente socialistas.

Ya desde antes del derrumbe del "socialismo real" era común en determinados sectores de la izquierda, fundamentalmente de corte populista, encontrar manifestaciones muy críticas a esa experiencia socialista, a tal punto, que en ocasiones no podían diferenciarse de la propaganda anticomunista de moda.

Sin embargo, una mirada más profunda del asunto, revelaba que los puntos de partida de aquellas críticas no eran los de la derecha tradicional, sino similares a los de otros representantes

de la izquierda, sobre todo identificados como exponentes del llamado "marxismo occidental", con la diferencia de que sus propuestas

de salida a la situación latinoamericana no coincidían por lo regular con las propuestas revolucionarias más radicales de los marxistas.

Al producirse el colapso soviético esta posición consideró que la historia le daba la razón no obstante no se han caracterizado por dedicar su mayor atención a la crítica de los errores y defectos de aquellos países, sino a tratar de conformar criterios más sólidos respecto a una propuesta de liberación latinoamericana en la que la cuestión indígena, la religiosidad popular, la identidad cultural, etc. ocupen un lugar principal.

Quienes reaccionan así no desconocen los méritos de la obra de Marx e incluso llegan a coincidir con muchas de las tesis del marxismo, aunque prefieren no ser considerados marxistas, y se oponen abiertamente a la interpretación ofrecida por el marxismo-leninismo tradicional, al cual identifican como una formulación dogmática (dia-mat) engendrada por el stalinismo para apuntalar el modelo burocrático de socialismo soviético.

Un elemento diferenciador de esta posición desde antes del derrumbe era la crítica a la mayor parte de los marxistas latinoamericanos por importar esquemas de pensamiento y un modelo de desarrollo social que no se correspondan con las particularidades del mundo latinoamericano.

En ocasiones esta postura crítica tanto frente al imperialismo norteamericano como frente a lo que consideraban el imperialismo soviético, les ha hecho ser ubicados en una pretendida "tercera vía" de desarrollo socioeconómico y político, aunque esas no hayan sido sus intenciones y se identifiquen más con una opción socialista, pero de acusado espíritu regional y nacional.

Entre las causas que motivaron tal posición se encuentran los evidentes rasgos de totalitarismo e intervencionismo, no siempre explicables o justificados con los principios del internacionalismo que debía inspirar a la política exterior soviética.

Otra de las razones era que muchas de las fórmulas y hasta consignas empleadas por la mayor parte de los marxistas

latinoamericanos y muy en especial los partidos comunistas, estaban concebidas con una visión esquemática y pro soviética, en tanto que otros grupos y partidos de la izquierda asumieron otras modalidades de copismo como el prochino o el procubano.

También, fue común que no siempre la intelectualidad marxista situara en primer lugar la problemática, étnica, cultural, religiosa, filosófica, etc., generada por el contexto latinoamericano.

El hecho de que existiesen condiciones favorables para el surgimiento de corrientes de pensamiento y movimientos a ellos relacionados que desde posiciones por lo general de izquierda afianzaran su vínculo con la perspectiva de esta región se aprecia en la gestación en estas tierras de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación.

Algunos de los que en la actualidad insisten en el componente específico que debe tener nuestra opción hacia el socialismo, con mayor razón en la actualidad ante la crisis de paradigmas de la izquierda, provienen de estas filas o de otras confluencias con ellas.

De manera que razones y argumentos, más allá de algunas diferencias ideológicas que naturalmente existen entre estas posturas y la de los marxistas tradicionales, explican el por qué de este tipo de reacción ante la crisis del socialismo, se ha llegado a pensar más en las ventajas que trajo tal derrumbe por enseñar cómo no se debe construir la nueva sociedad, que en las consecuencias nefastas que ha traído la actual unipolaridad del capitalismo en el mundo contemporáneo, aunque los que mantienen tal postura sigan por lo general con una actitud crítica frente a este sistema.

Si bien esta tercera posición en el plano sociopolítico tiende a coincidir más con cierta forma de reacción que puede ser considerada de realismo crítico que con las dos anteriores, por cuanto su aspiración de perfeccionamiento social dista tanto de los escépticos como de los hiperoptimistas, en el plano estrictamente filosófico, difiere sustancialmente de las demás posturas.

En ese sentido su filiación se orienta mucho más hacia la conformación de una nueva modalidad de historicismo y de filosofía a de la historia que naturalmente es distinta de las gestadas en aquellas latitudes por la crítica al eurocentrismo subyacente en dicha filosofía. Esta es reemplazada en ocasiones por ciertas formas de chauvinismo latinoamericano que a la larga no resultan beneficiosas a los procesos reivindicativos de la soberanía de estos pueblos y a la necesaria integración que debe animarles.

La carga utópica-abstracta envuelve en forma de mesianismo a algunas de las propuestas de reivindicación de los pueblos latinoamericanos y en ocasiones estimula más las diferencias que los elementos de unidad que deben caracterizar a movimientos indigenistas, feministas, marginales, estudiantiles, etc.; con otros grupos y clases sociales potenciales de una transformación revolucionaria, aun cuando esta no se encuentre a las puertas.

En esta tercera forma de reacción prevalece una identificación manifiesta con el proyecto cubano, como anteriormente lo expresaron con el nicaragense y el salvadoreño. Especialmente en la actualidad cuando Cuba se ha visto obligada a retomar con mayor fuerza su rumbo auténtico hacia el socialismo. Como consecuencia favorable de esa hecatombe, los representantes de esta tercera reacción aprecian con agrado que la Revolución Cubana continúe su camino propio, en lugar de mantenerse vinculada al otrora campo socialista. De esta enseñanza se desprende que las soluciones frente al capitalismo de cada país latinoamericano serán específicas, aunque ello no impedirá que puedan ser delimitadas las regularidades aprovechables por otros pueblos.

IV. Y una cuarta postura, y que por supuesto no es la única restante, pues pueden ser determinadas otras que se deriven tanto de las anteriores como de otras formas de reacción que merecen estudio aparte, es la que puede ser considerada como la realista crítica.

Esta se efectuó desde las posiciones del marxismo y con la consecuente perspectiva de que el socialismo no ha existido propiamente, sino intentos fracasados que sitúan a los revolucionarios de fines del siglo XX en una situación similar -con las abismales diferencias- a la de fines del XIX cuando

que confiaban plenamente en el futuro del socialismo, pero entonces solo contaban con la amarga experiencia de la Comuna de París.

A esta postura no le sorprendió el derrumbe del "socialismo real", ya que desde mucho tiempo atrás lo habían planteado de manera alarmada. Pero sus críticas fueron consideradas generalmente como otras tantas formas de hacerle el juego al imperialismo.

Lo más lamentable es que quienes asumían la actitud de expresar sus diferencias respecto al paradigma predominante de socialismo, eran a su vez considerados comunistas, marxistas o sencillamente de izquierda, como en realidad lo eran, sin embargo no gozaban de ningún privilegio especial por sus discrepancias frente al socialismo soviético.

En el plano teórico esta postura también había apreciado desde la década del sesenta la crisis del marxismo como teoría filosófica, económica, sociológica, estética, etc. Ya desde esa época comenzaban a explicar los sucesos de Hungría, de Praga, de Polonia, etc., no como hechos aislados y casuales, sino como expresión lamentable de que el socialismo que se imponía no era el deseado por aquellos pueblos y que el aparato teórico del marxismo, en lugar de servir a la explicación de aquellos fenómenos, se utilizaba para apuntalar apologeticamente un sistema saturado de contradicciones que si no eran adecuadamente canalizadas, podían conducirlo a la tumba como lamentablemente acontecimiento. Por supuesto que muchos de los análisis que por entonces efectuaban estos que así mismos se han denominado tautológicamente representantes del marxismo crítico, coincidían en ocasiones con las consideraciones que por aquellos años eran propias de los gestores de la teoría a de la convergencia y el determinismo tecnológico, entre otros. No era pura coincidencia ni manipulación ideológica, sencillamente los resultados de los análisis coincidían independientemente de las perspectivas ideológicas de los investigadores porque las coordenadas de análisis y los métodos científicos empleados no podían ser muy diferentes.

El hecho de que se enfrentaran a las formulaciones no solamente manualescas del materialismo dialectico, sino a amplios estudios monográficos elaborados desde aquella perspectiva que coincidían en considerar con algunos críticos no

marxistas como "una modalidad positivista del marxismo, les hizo tratar de redescribir a Marx por vías propias.

La divulgación y el debate que ellos produjo sobre algunos de las obras tempranas de Marx y otros trabajos más maduros, pero hasta entonces poco conocidos posibilitaron que se fuese gestando en armonía con las formulaciones del llamado "marxismo occidental" puntos de coincidencia significativos que demandaban una reconsideración en el marxismo originario de la teoría de la enajenación, el humanismo, la concepción de la praxis, el papel de las ideologías, la teoría del reflejo, la dialéctica de la naturaleza, la misión histórica de la clase obrera, la teoría del valor y el papel del mercado en el socialismo y tantos otros problemas, que parecían inducir a la necesidad de pensar nuevamente el marxismo en todas sus aspectos pero a partir de los avances de la ciencia, la filosofía, el desarrollo social, etc., del siglo XX.

Lógicamente una tarea de tal envergadura no podían ser emprendida por investigadores aislados que no contaban con los equipos de trabajo que eran comunes a los institutos de marxismo-leninismo, academias de ciencias, universidades, etc. de los entonces países socialistas, que dirigían toda su labor a conformar de manera cada vez más coherente, evitando al marxismo las disidencias teóricas, las bases filosóficas, económicas, políticas del marxismo oficialmente reconocido.

¿Cuál ha sido la reacción de esta postura realista crítica ante el derrumbe de este ensayo de socialismo?

Ante todo lamentan que la humanidad tenga que pagar tan caro las experiencias hacia la construcción de una sociedad que supere las enajenantes relaciones burguesas. Muchos de ellos hubieran preferido que se hubiese reorientado el rumbo a tiempo y que transformaciones democráticas, sin concesiones a las presiones de los modelos del capitalismo, hubieran permitido la salvación del proyecto originario que animó tanto a Marx y Engels como a Lenin.

Pues el hecho de que esta postura critique al denominado marxismo-leninismo no significa que sostenga una postura antileeninista, por el contrario, por lo general son profundos admiradores de la obra política, revolucionaria y teórica del líder ruso en su

sentido más amplio, aunque discrepen de algunas de sus consideraciones epistemológicas y metodológicas.

La consideración de realistas críticos se debe al hecho de que si bien se comportan, al igual que antes lo hicieron, como críticos de los errores de aquel modelo soviético de socialismo y llegan a comprender algunas de las circunstancias que pudieron conducir a tales errores, no los justifican.

En su lugar sostienen la necesidad de que la vanguardia política sea capaz de rectificar sobre la marcha oportunamente y sin sacrificar los avances del socialismo, que reconsideren en el juego internacional e interno de fuerzas de la lucha de clases los pasos a dar que aseguren que el socialismo se construya sobre la base de prácticas profundamente democráticas, con pleno ejercicio de la crítica y la autocrítica, de estimulación económica y promoción de un mercado socialista, así como el predominio de muchas expresiones de libertad que no son exclusivos de la sociedad burguesa, sino conquistas de la humanidad.

Un optimismo realista impregna a la mayor parte de las ideas de los que han asumido esta postura y no se dejan arrastrar por las falacias neoliberales, ni pretenden desconocer la magnitud de la crisis tanto del socialismo en cuanto sistema sociopolítico y económico, como de la teoría que le ha servido de sostén : el marxismo, bien diferenciado de las manipulaciones que la socialdemocracia y otras denominaciones de socialismos han efectuado.

En tal sentido se diferencian sustancialmente de la neortodoxia porque han demostrado su dispersión de volver constantemente a los clásicos, pero no para quedarse en ellos ni para construirles altares.

De la misma forma guardan distancia respecto a las pretensiones de nuevas modalidades de filosofía de la historia, por muy latinoamericanas que pretendan ser, y precisamente por ello, por considerar que las particularidades históricas y nacionales de los pueblos no pueden opacar jamás que para que exista socialismo tendrá que haber siempre propiedad social sobre los medios fundamentales de producción y productores libres que se sientan realmente con el poder de dominio, no como dueños a la vieja usanza de las sociedades anteriores, sino en una relación

que totalmente nueva que exige transformaciones en la conciencia humana que apenas alborean, pero son posibles. Por todo lo anterior son críticos y por esta última razón son realistas.

La anterior clasificación de actitudes puede, -y además debe si logra alcanzar su objetivo- someterse a la más punzante crítica, pues no está concebida para dejarla a la de los ratones. Si la conclusión del debate es que faltó alguna otra actitud por caracterizar, o que las enunciadas no reflejan concreta y estrictamente las posiciones de personas precisas, no debemos sentirnos satisfechos con el resultado del análisis, pues la tarea actual de la investigación, independientemente desde la disciplina científico social que se ejecute, no es ni justificar lamentos, ni conformar muestrarios para enriquecer museos sino delimitar las causas que han provocado las distintas actitudes al respecto e identificar aquellas posiciones confluyentes que permitan rectificar mejor el rumbo hacia el socialismo en tiempos tan tormentosos.

Si al menos se logra identificar las razones y las condiciones que han motivado las distintas actitudes es posible encontrar alguna utilidad práctica a estas reflexiones, pues posibilitarán evadir nuevos errores en la difícil tarea de construir una sociedad superior y genuinamente humana. De seguro existirán entonces mejores condiciones para escribir los más ambiciosos tratados sobre este tema.