



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

TESIS

*ESTUDIO SOBRE DOS CONCEPCIONES DE
LA DEMOCRACIA MEXICANA CONTEMPORÁNEA*

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JESÚS RAMOS REYES

ASESOR:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

CD. UNIVERSITARIA, MÉXICO, 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

Esta tesis está dedicada a mis padres Jesús Ramos Arias y María Elena Reyes Pérez por la ayuda, dedicación y amor que me entregaron para la culminación de mi carrera y elaboración de esta tesis. Para ellos, con mucho amor, admiración y respeto, este arduo trabajo en el que se comparte sangre, sudor y trabajo.

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a todas aquellas personas que hicieron posible la culminación de esta Tesis: a mis padres y hermanos, por la paciencia invertida, a mis amigos, por su apoyo incondicional, a mi asesor, por su trato siempre amable y sabiduría compartida, a mis sinodales, por el tiempo dedicado y sus útiles sugerencias.

Gracias a esta Universidad que me ha hecho un hombre nuevo.

INDICE

	Pág.
Introducción	
Capítulo 1	
1.1. ¿Por qué Bolívar Echeverría?	1
1.2. Tradición de la que parte Echeverría y epistemología	2
1.2.1. Biografía	2
1.2.2. La obra de Echeverría	6
1.2.3. La contradicción valor de uso – valor	8
1.2.4. El discurso crítico de Marx y epistemología	16
1.2.4.1. Comunismo, Izquierda y Marxismo	17
1.2.4.2. Epistemología	21
1.2.4.3. Criticidad e ideología	23
1.2.5. La crisis capitalista como sustento de la contradicción reforma- revolución	28
1.3. Ontología	32
1.3.1. La naturaleza primaria del hombre	33
1.3.2. La socialidad como segunda naturaleza del hombre	36
1.3.2.1. Producción, consumo y disfrute de las significaciones sociales	37
1.3.2.2. La Identidad	40
1.3.2.3. El Otro	50
1.3.2.4. Individualización y psicoanálisis	51
1.3.3. La naturaleza de los objetos	53
1.4. La ética y la política	56
1.4.1. La ética	56
1.4.2. La política	59
1.4.2.1. La enajenación de lo político	59
1.4.2.2. Modernidad, posmodernidad y política	69
1.4.2.3. La re-construcción de la política	70
1.4.2.4. Imperialismo	75
1.5. La teoría democrática	76
1.5.1. La crítica marxista	77
1.5.1.1. El aporte de Echeverría al pensamiento de Marx y Luxemburgo	88
1.5.2. El mito de la democracia	89
1.5.2.1. El mito de la revolución	90
1.5.2.2. El mito de la nación	91
1.5.2.3. El mito de la democracia	92
1.5.3. La construcción de la democracia	97
1.5.3.1. Hacia una nueva idea de revolución	97
1.5.3.2. Hacia una nueva idea de democracia	106
1.5.4. La violencia	112
1.5.4.1. La crítica de la violencia	113
1.5.4.2. Hacia una nueva idea de violencia	116

1.6. La modernidad barroca como paradigma teórico para pensar la democracia y utopía	119
1.6.1. Barroco y democracia	119
1.6.2. La utopía	123
1.6.2.1. Una primera aproximación a lo utópico	124
1.6.2.2. La propuesta de Benjamín	126
1.6.2.3. La crítica del “conformismo económico socialista”	128
1.6.2.4. La crítica del mito del progreso	129
1.6.2.5. La crítica de la masificación democrática	131
1.6.2.6. La construcción de un nuevo materialismo histórico	132
1.6.2.7. La propuesta de Echeverría	135
1.7. Conclusiones provisionales	136
1.7.1. Ontología	136
1.7.2. Epistemología	137
1.7.3. Política	139
1.7.4. Ética	142
1.7.5. Economía	143
1.7.6. Democracia	143
1.7.7. Utopía	149

Capítulo 2

2.1. ¿Porqué Horacio Cerutti Guldberg?	153
2.2. Tradición de la que parte y epistemología	154
2.2.1. Biografía	154
2.2.2. La obra de Cerutti	157
2.2.3. La Historia de las Ideas como base de una nueva manera de hacer filosofía	161
2.2.3.1. Los inicios de un Filosofar	161
2.2.3.2. ¿Filosofía de la liberación?	162
2.2.3.3. Hacia una Historia de las Ideas Filosóficas	169
2.2.3.4. Teoría de la dependencia, teología de la liberación y marxismo	171
2.2.3.5. Acotaciones preliminares	184
2.2.4. Epistemología	187
2.2.4.1. Pensar una metodología liberadora	187
2.2.4.2. Racionalismo, racionalidad y ontología	193
2.2.4.3. Filosofar desde nuestra América	196
2.2.4.4. La ilusión de la transparencia	197
2.2.4.5. El anti-modelo paradigmático	200
2.2.4.6. Dialéctica interrumpida y metaforización	205
2.2.4.7. La inutilidad de la filosofía	211
2.2.4.8. Mito y logos	214
2.2.5. La condición latinoamericana como sustento del filosofar latinoamericano	216

2.3. Ontología	219
2.3.1. La crítica de la ontología	219
2.3.2. Ontología versus antropología	226
2.3.3. La idea de identidad	230
2.4. La ética y la política	234
2.4.1. La ética	234
2.4.1.1. Heidegger y los populistas	234
2.4.1.2. El aporte de Hinkelammert	236
2.4.1.3. La propuesta de Cerutti	240
2.4.2. La política	246
2.4.2.1. Ideología	251
2.4.2.2. Liberación	252
2.4.2.3. Revolución	254
2.4.2.4. Imperialismo, pueblo, colonialismo y violencia	260
2.4.2.5. Populismo	264
2.5. La democracia	268
2.5.1. Los inicios de un pensar la democracia	268
2.5.2. Democratizar la filosofía	271
2.5.3. Integración latinoamericana y democracia	273
2.5.4. Pensar la democracia hoy	277
2.5.5. El contexto latinoamericano para una democracia radical	282
2.5.6. Círculos viciosos y riesgos de pensar la democracia	285
2.5.7. ¿Es posible la democracia?	290
2.6. La utopía como paradigma teórico para pensar la democracia	297
2.6.1. La tradición utópica y las primeras clasificaciones de la utopía ...	297
2.6.2. Taxonomías de la utopía	305
2.6.3. Utopía y democracia	310
2.6.3.1. El principio de realidad histórico	310
2.6.3.2. La utopía de la democracia	312
2.6.3.3. Utopía y epistemología	314
2.6.3.4. Utopía e historia	316
2.6.3.5. Utopía e ideología	319
2.6.3.6. Utopía y lucha de clases	321
2.6.3.7. Revolución y utopía	322
2.6.3.8. Utopía y mito del progreso	323
2.6.3.9. Utopía y América Latina	325
2.6.3.10. Utopía y educación	326
2.6.4. Problemáticas abiertas y consideraciones finales	329
2.6.4.1. La muerte de la utopía	330
2.6.4.2. Una filosofía del Colibrí	332
2.7. Conclusiones provisionales	336
2.7.1. Epistemología	336
2.7.2. Ontología	339
2.7.3. Ética	340
2.7.4. Política	341
2.7.5. Democracia	345
2.7.6. Utopía	349

Capítulo 3

3.1. Comparación entre el pensamiento de Cerutti y el de Echeverría	353
3.1.1. Comparación de fuentes	353
3.1.1.1. Echeverría	353
3.1.1.2. Cerutti	356
3.1.2. Comparación del pensamiento en general de cada autor	362
3.1.2.1. Echeverría	362
3.1.2.2. Cerutti	365
3.1.3. Comparación de carreras	369
3.1.3.1. Echeverría	369
3.1.3.2. Cerutti	370
3.1.4. Comparaciones tema por tema (por afinidades y diferencias) ...	372
3.1.4.1. Ontología	372
3.1.4.2. Epistemología	373
3.1.4.3. Ética	379
3.1.4.4. Política	380
3.1.4.5. Nación	382
3.1.4.6. Estado	383
3.1.4.7. Imperialismo	384
3.1.4.8. Pueblo	385
3.1.4.9. Izquierda	386
3.1.4.10. Violencia	387
3.1.4.11. Democracia	388
3.1.4.12. Revolución	393
3.1.4.13. Modernidad	396
3.1.4.14. Historia	399
3.1.4.15. Utopía	400
3.1.5. Conclusiones provisionales	402
3.2. Críticas al pensamiento de Echeverría y Cerutti	405
3.2.1. Aparato crítico sobre Echeverría	405
3.2.2. Antropología	410
3.2.3. Epistemología	411
3.2.4. Ética	412
3.2.5. Democracia	413
3.2.6. Economía	416
3.2.7. Aparato crítico sobre Cerutti	416
3.2.8. Ontología	419
3.2.9. Epistemología	420
3.2.10. Ética	422
3.2.11. Política y utopía	423
3.3. Una posible integración de los dos conceptos de democracia	424
3.3.1. Hacia una posible integración de los dos conceptos de democracia	424
3.3.1.1. Ontología antropológica	425
3.3.1.2. El Otro	426
3.3.1.3. Ética	426
3.3.1.4. Epistemología	427

3.3.1.5. Política	429
3.3.1.6. Democracia	430
3.3.1.7. Democracia como estrategia del cambio social	430
3.3.1.8. Democracia como forma de gobierno	433
3.3.1.9. Democracia como nueva cultura social	436
3.3.1.10. Hacia una teoría de la democracia	439
3.3.2. Alcances y límites del nuevo concepto de democracia	441
3.3.2.1. Alcances	441
3.3.2.2. Límites	441
4. Conclusiones	444
4.1. Resultados	444
4.2. Comprobación	447
4.3. Conclusión general	451
4.4. Aportaciones	451
BIBLIOGRAFÍA	455

Introducción

Objetivos e hipótesis central

La tesis central de este trabajo es que el concepto de democracia de Vinicio Bolívar Echeverría y el concepto de democracia de Horacio Cerutti Guldberg no se contraponen, más bien comparten similitudes y hasta se complementan. Por lo tanto, el objetivo principal será demostrar, a partir de un estudio y comparación del pensamiento y concepto de la democracia de los dos autores, que dicha hipótesis es acertada.

El confirmar esta hipótesis tendría su importancia, porque si se logran conciliar los dos conceptos, estaríamos en el umbral de la construcción de un concepto de la democracia para América Latina más completo, la posibilidad de conciliar el concepto de democracia con el de revolución, de construir una teoría de la democracia y una teoría de la revolución latinoamericanas y la posibilidad de erigir un concepto que englobe la lucha democrática y la revolucionaria, algo así como una “democracia revolucionaria”. Como se puede ver, serían bastantes cosas las que se ganarían si el primer paso, el de demostrar que los dos conceptos de la democracia son compatibles, se lleva a cabo.

Un objetivo secundario estaría condicionado por la aseveración de la hipótesis central y consistiría en ratificar que pueden unirse los dos conceptos de democracia estudiados, para producir un nuevo concepto de la democracia llamado “de largo alcance” por la profundidad de su significado hacia el pasado, hacia el presente y hacia el futuro, así como por su capacidad autocrítica.

Después de alcanzar el segundo objetivo, un tercer objetivo cerraría este trabajo y consistiría en demostrar que a partir del nuevo concepto de democracia de “largo alcance”, se puede hacer una alianza estratégica con una nueva noción de revolución, que los dos autores ayudan a formular. En esta alianza, ambas ideas se apoyarían y compartirían experiencias, posibilitando una teoría “revolucionario-democrática” que sirva para la unidad de las izquierdas latinoamericanas. La construcción de esta teoría sería el objetivo de otro trabajo, para el presente sólo se describe el contenido posible de una teoría de la democracia y de la revolución.

Metodología

La metodología para llevar a cabo el primer objetivo consistirá en el análisis de la obra de cada autor, análisis que distinguirá la posición epistemológica, ética, política, ontológica y por supuesto, sobre la democracia, para después tratar de unir, sintetizar el pensamiento global de cada autor y ver la relación de toda su obra con el concepto de la democracia, apreciar sus coherencias e incongruencias. Para el estudio del pensamiento de cada autor se hacen clasificaciones arbitrarias pero coherentes, sobre sus principales temas y periodos de elaboración de su obra, a partir de categorías como las de deconstrucción, reconstrucción, transición, reconocimiento, crítica, etcétera, con su respectivo esclarecimiento. Al final del análisis de cada autor, se trata de sintetizar cada tema y encontrar sus relaciones con el todo.

A partir de este análisis viene una serie de comparaciones entre los dos autores, que van desde sus fuentes, carreras, hasta el propio término de democracia. Después de esta comparación, se estará en condiciones de refutar o ratificar la hipótesis central, que afirma que los dos conceptos sobre la democracia comparten elementos y no se repelen, más bien se complementan.

Después de certificada la hipótesis central y cumplido el primer objetivo de este trabajo, viene una parte crítica del pensamiento y del concepto de la democracia de cada autor, para ello se toman en cuenta de dos a tres autores que han hecho algunas críticas y comentarios del pensamiento de Echeverría y Cerutti, para posteriormente hacer algunas críticas propias, basadas en el recorrido de la obra de cada autor. Estas críticas ayudarán a poner en evidencia la solidez de la hipótesis central, que tendrán que soportar las críticas al pensamiento de ambos autores.

A continuación se procederá a realizar el segundo objetivo, que es unir los dos conceptos de la democracia para formar uno solo y explicar en qué consistiría su adjetivación de "largo alcance". Para ello, primero se toman en cuenta los elementos que los dos autores comparten en lo ético, lo epistemológico, lo ontológico, lo político, para de esta manera poner la base de la compatibilidad en el nuevo concepto de democracia. Después de realizada esta compatibilidad del pensamiento de ambos autores, se hace la adecuación de los dos conceptos de la democracia y cómo sería el nuevo concepto de la

democracia, a partir de tres ejes principales: la democracia como forma de gobierno, la democracia como estrategia del cambio social y la democracia como una nueva cultura social. De esta manera también se da contenido y forma al nuevo concepto y se postula el nuevo concepto de democracia de “largo alcance”, sin dejar de explicar en qué consistiría este calificativo. Asimismo, se consuma el segundo objetivo de este trabajo, el de la creación de un nuevo concepto de democracia.

Para conseguir el tercer objetivo, de proponer la alianza entre revolución y democracia, se acude a los planteamientos de cada autor donde revolución y democracia pueden unir sus medios y fines. De esta manera, se comprueba que democracia y revolución pueden relacionarse a partir del planteamiento de los dos autores y se cumple el tercer objetivo.

Por último, se propone una teoría de la democracia a partir de una lista de los estudios sobre la misma, que han hecho los dos autores y que en conjunción pueden ofrecer una teoría. Lo mismo con los estudios sobre la revolución. A partir de pensar que se puede crear una teoría de la democracia y una teoría de la revolución compatibles, se deduce que puede surgir una idea de “democracia revolucionaria” como concepto de la unión entre las estrategias, medios y fines de la democracia y la revolución en teoría.

Termina este trabajo con la apreciación de los límites y alcances de este nuevo concepto de la democracia a partir de las críticas de otros autores al pensamiento de nuestros dos filósofos, así como críticas propias.

Para las conclusiones, primero se exponen los objetivos y la hipótesis central del trabajo, después se da la respuesta a cada objetivo y a la propia hipótesis central y se da una idea de cómo se demostraron dichos resultados. El paso siguiente es hacer una comprobación de los resultados, partiendo de una breve síntesis del desarrollo del concepto en cada autor, para ver la coherencia de los resultados. Al final se deducen algunos aportes de esta tesis para el tema de la democracia en general, para la filosofía política latinoamericana, para la lucha de la izquierda en nuestro continente, para el pensamiento de los dos autores y para el marxismo latinoamericano.

Para la elaboración de este estudio se recopiló la bibliografía accesible de los dos autores en la biblioteca Central de la UNAM, en la biblioteca de la Facultad de Filosofía, del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, del Centro Coordinador de Universidades Latinoamericanas de la UNAM y en la biblioteca del Colegio de México. También el profesor Cerutti tuvo la amabilidad de proporcionar una serie de textos, frutos de conferencias, artículos y ponencias, sin los cuales hubiera sido más complicado conocer el concepto de democracia del autor. Los dos autores tienen una amplia producción, la más significativa y emblemática de su pensamiento es a la que se tuvo acceso, y la que quedó fuera fue por su inaccesibilidad, era material editado en otros países y otros idiomas o porque en realidad no aportaban mucho al tema. Para nuestra cuestión, el material accesible dio lo suficiente como para poder realizar el trabajo. También se accedió a artículos en Internet, revistas y a comentarios de otros pensadores sobre los dos filósofos, de manera que también se pudo acceder a un aparato crítico bastante valioso. Para mayor conocimiento de la obra de los dos autores, el texto de Stefan Gandler y el de García Clark-Rangel-Mutsaku ofrecen una excelente compilación.

Es preciso decir también que hay temas desarrollados por los autores que se omitieron, porque era escasa su contribución al tema y podían hacer más largo el trabajo; aunque se trató de hacer una revisión completa del pensamiento total de los dos autores, dichos temas sólo se mencionan en algunas partes del trabajo, tal es el caso de la estética en Echeverría y trabajos con temas particulares de Cerutti, como el de la importancia de las reseñas, el ensayo, pensamiento apocalíptico, mesianismo, comentarios literarios.

Justificación

La elección del tema de la democracia tiene varias razones: tiene que ver con un gusto por la filosofía política latinoamericana de quien escribe este trabajo, y en especial de la democracia como forma del cambio social, por la idea de que el tema de la democracia hoy en día es un asunto de vida o muerte, pues dependerá de lo que aceptemos, hagamos y pensemos hoy, que el presente y el futuro sea más promisorio o más oscuro, tiene que ver con la idea de que la filosofía es un saber para servir a la sociedad en la que uno está inmerso y el tema de este trabajo se involucra directamente con las posibilidades de nuestra sociedad. También se eligió este tema para conocer más el

pensamiento filosófico latinoamericano, para no ser una sucursal de Heidegger o de otro europeo y sí precursor y promotor del pensamiento propio latinoamericano.

Esta tesis se realizó para explorar una veta de estudios sobre la democracia a partir de Bolívar Echeverría y Horacio Cerutti; como se dijo ya al inicio de este trabajo, al abrirse la posibilidad de conciliar los dos conceptos de democracia, se abren otras puertas para la investigación, por la riqueza de los dos autores y su posible unidad, y es lo que animó esta realización.

También tiene que ver con una cuestión de percepción personal de los dos autores, pues el proyecto prácticamente surgió en el aula de clases, en las cátedras con los propios autores. Mientras Echeverría exponía los mitos de la modernidad, entre ellos el de la democracia, parecía que sepultaba definitivamente al término como posibilidad del cambio social y no dejaba otra opción que la revolución; la imagen del doctor era la de un marxista ortodoxo e inflexible. Por el lado de Cerutti, había una especie de optimismo por cada suceso diario, en donde la política latinoamericana parecía contradecir los designios más funestos para América Latina. Gobiernos de izquierda comenzaban a surgir en Sudamérica y alguna sociedad tomaba su destino en sus manos y con ello la posibilidad de que una democracia más cercana a la sociedad se consolidase. La democracia parecía surgir sobre el horizonte y el profesor Cerutti parecía ser uno de sus anunciantes. Como se puede ver, la diferente visión sobre la democracia de un aula a otra, de un profesor a otro, era un abismo. Pero la lectura del pensamiento de los dos autores sugería otra cosa. Echeverría no era ni tan ortodoxo ni tan inflexible y Cerutti no era tan optimista ni tan reformista. Fue ahí donde se fue tejiendo la idea de que los dos tenían planteamientos similares y que sus teorías juntas podían crear algo mucho más grande.

Entonces se lanzó la hipótesis que hoy es la tarea a demostrar y el enganche en el barco que llevaría a reconciliar los dos conceptos de democracia o al hundimiento junto con ella. A parte, si se lograba la afirmación de la hipótesis, tendría trabajo para varios años. Pero quizá lo que más empujó a este estudio es pensar en una futura alianza de las izquierdas en Latinoamérica y principalmente en México, alianza entre los que piensan que la revolución lo es todo y los que piensan que las reformas democráticas son

suficientes; a partir de esta disyuntiva, una teoría que concilie el espectro de posturas de izquierda en un solo proyecto, sería el mayor reto y este trabajo es sólo un intento, una posibilidad desde la conciliación teórica. Consolidar la unidad de las izquierdas en México para que juntas construyan un México nuevo, un México a partir del hartazgo y el asco de las injusticias del México actual.

Dichas izquierdas (revolucionarias y reformistas) tienen un espectro amplio en México. Por revolucionarias se entienden las izquierdas que tienen propuestas u objetivos que conjuntan superar el capitalismo, implantar un nuevo socialismo y hasta optar por las armas. Dentro de este ámbito podemos encontrar varias organizaciones en México con diferentes grados de radicalidad, desde la Liga de Unidad Socialista, hasta el Ejército Revolucionario del Pueblo, por ejemplo. Por el lado de la izquierda reformista, podemos ubicar los partidos políticos socialistas, organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles, los cuales comparten la idea de, por la vía política institucional, el voto y la presión social, conseguir cambios en las leyes que paulatinamente transformen las instituciones hacia una nueva sociedad. El espectro de esta izquierda es amplio y sus grados de radicalidad también, pues estarían desde ONG'S y altermundistas radicales, hasta el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Esta caracterización de la izquierda ha sido estudiada; sólo por citar a alguien, está el libro de Marta Harnecker *Haciendo posible lo imposible, la izquierda en el umbral del siglo XXI*, de 1999, donde se dan las características principales de estos dos tipos de izquierda. Buscando por Internet, se pueden encontrar más de 414 mil páginas sobre izquierda revolucionaria y 104 mil sobre izquierda reformista (GOOGLE). De tal manera que la necesidad de unir a las dos izquierdas no es inventada, es un problema que supera incluso la problemática en México.

Composición del trabajo por capítulos

Este estudio se compone de cuatro capítulos. En el primer capítulo se lleva a cabo el análisis del pensamiento de Bolívar Echeverría y emergen varios conceptos de la democracia del autor, para consolidarse uno solo al final. En este largo capítulo podemos encontrar una biografía del autor con sus obras más importantes y la justificación de porqué él y no otro autor. Después nos adentramos en sus estudios iniciales y los

trabajos más representativos de su primera época como marxista. Aquí podemos encontrar sus aportes al marxismo, la base de su filosofía política y económica. Pasando al estudio del autor por temas, la epistemología marxista se comienza a enriquecer con los aportes de la ontología, la semiótica y la lingüística, que aparecen precisamente en su apartado sobre ontología.

Después sigue su postura ética y política, que abona el terreno para el tema de la democracia. Posterior a la aceptación de la ayuda de la lucha democrática en sus planteamientos, principalmente junto con Rosa Luxemburgo, Echeverría decide criticar con todo la democracia liberal. A partir de los estudios sobre el mito, Echeverría hace una deconstrucción de la democracia liberal y para reconstruirla decide igualarla con el término autarquía de Marx. Al hacer esto, concilia la tradición marxista con un nuevo enfoque sobre la democracia, en donde ésta puede proporcionar conocimiento y ayuda a la revolución y ésta proporcionar determinación y radicalidad al ejercicio democrático. Entonces se postula un concepto de la democracia de Echeverría y se sigue con el penúltimo tema, que es el de la utopía. Antes de entrar a este tema, ya se ha deconstruido y reconstruido también el concepto de política, revolución, nación y violencia. Esto le permite al autor pasar al nivel de poder exigir a estos renovados conceptos un horizonte de acción utópico, un nuevo orden para la sociedad, pero esto sólo sucede explicando y cimentando primero la idea de utopía.

El planteamiento de la utopía tiene que ver con el planteamiento de Walter Benjamin. Echeverría hace una pequeña introducción del tema de la utopía para después proponer la idea utópica de Benjamin, en donde, a partir de términos criptográficos religiosos judíos, propone una nuevo materialismo histórico que propicia una nueva práctica de lo utópico. Utopía será reconciliación con el pasado, fuerza viva del presente y construcción de una nueva sociedad para el futuro. Entonces la idea de democracia y utopía se complementan.

Para terminar, se hace una breve descripción del estudio de la modernidad barroca de Echeverría para posicionar el tema de la democracia renovada en el ámbito de la modernidad latinoamericana. Se explican los límites y las posibilidades de una nueva sociedad democrática, pero también revolucionaria. Unas conclusiones provisionales

sintetizan lo visto en cada tema y dan una visión de conjunto del pensamiento de Echeverría.

El segundo capítulo contiene el análisis del pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg; al igual que en el capítulo pasado, se abre con la justificación del autor en el trabajo y una biografía con su obra y vida. A continuación se ubica al filósofo en sus primeros años y dentro de una tradición y grupo de intelectuales. De aquí sabremos, por ejemplo, que fue parte del llamado “movimiento de filosofía de la liberación” en Argentina, movimiento que Cerutti critica y trata de desmitificar. De la diferenciación de este movimiento por llamarlo de algún modo, surgen las características de su pensamiento que se mantendrán durante toda su obra pero no de manera estática, sino transformándose y enriqueciéndose al paso de los años.

Después de ubicar sus orígenes y su tendencia, comienza la exposición de su pensamiento tema por tema, pasando por la epistemología, la ontología, la ética, la política, hasta llegar al tema de la democracia. En esta parte es donde se manifiesta el pensamiento sobre la democracia del autor y se llega a definir su concepto. En analogía con el capítulo sobre Echeverría, sigue el tema de la utopía, que es uno de los grandes temas de Cerutti y por ello se trata de manera especial. Se describe el trabajo que ha hecho el profesor por más de veinte años sobre el tema y la relación que tiene con otros temas, como es el de la epistemología, la historia, la revolución, la lucha de clases, y por supuesto, el de la democracia. Como último apartado, antes de las conclusiones provisionales, se toman en cuenta algunas consideraciones que hace el autor sobre pendientes y perspectivas de su trabajo, para cerrar la exposición de su pensamiento.

En el tercer capítulo se entra de lleno con la comparación entre los dos autores. Considerando que no solo depende de la concurrencia en un tema para postular la afinidad entre dos autores, se hace un trabajo comparativo sobre todos sus temas, las fuentes, las carreras y en general, de todo el pensamiento de los dos autores. Comienza el trabajo con una compilación de las fuentes de Echeverría para cada tema: ontología, epistemología, ética, política, democracia, utopía. Lo mismo sigue para Cerutti. En seguida viene una comparación del pensamiento general entre los dos autores. Cabe decir que tanto en las fuentes como en este apartado, la comparación no es directa, sino

que se exponen a los dos autores, para que al final de las dos exposiciones se hagan las comparaciones. Así mismo, con la comparación de carreras. Es en el siguiente apartado de comparación por temas, donde la comparación se hace enseguida de la exposición de las dos posiciones sobre un mismo tema. Las comparaciones incluyen el tema de la democracia.

Después del trabajo comparativo, se está en condiciones de saber si la hipótesis sobre la afinidad de los dos conceptos se lleva a cabo. A partir de una respuesta afirmativa, se dispone del aparato crítico para decidir si definitivamente pueden ser compatibles o no. Posteriormente, dándose la superación de las críticas, se procede entonces a llevar a cabo los dos objetivos siguientes: formular un nuevo concepto de democracia a partir de los dos conceptos en complementación y postular que democracia y revolución son compatibles.

Para lograr el segundo objetivo, se hace una unión del pensamiento de los dos autores y del concepto democracia. Para esto último, se especifica que la unidad se da en tres aspectos: en la democracia como forma de gobierno, como estrategia del cambio social y como cultura social. Al mismo tiempo que se unen los dos conceptos, se va llenando de forma el nuevo concepto de democracia, que surge al final de la unión. Como se decidió adjetivar el nuevo concepto con la acepción de "largo alcance", se procede a explicar el adjetivo.

Enseguida llegamos al siguiente apartado, que es el de proponer la alianza de la revolución con la democracia. Desde que el nuevo concepto de democracia se construía, ya llevaba explícitamente integrada dicha alianza. Para argumentar esta preposición, se acude al pensamiento de los dos autores sobre el tema y al darse una breve comparación, se decide que a partir del pensamiento de ambos, puede surgir la alianza entre revolución y democracia.

De esta unión entre revolución y democracia y de la unión del pensamiento de Echeverría y Cerutti, se puede decir otra cosa extra: es posible la creación de una teoría de la democracia y una teoría de la revolución latinoamericanas, y no solo eso, también la creación de una teoría democrática-revolucionaria latinoamericana. La base o el

contenido de lo que sería una teoría de la democracia y de la revolución a partir de nuestros autores, solo queda esbozada y abierta en este trabajo, para un trabajo posterior. Por último, se hacen algunas consideraciones sobre los alcances y límites del nuevo concepto de democracia.

Agotados los objetivos y enfrentada y resuelta la hipótesis que se postuló en este trabajo, llega el momento del cuarto capítulo, el de las conclusiones. Las conclusiones tomarán en cuenta los objetivos y la hipótesis y en seguida se expone la respuesta y la forma en que se demostraron. Después, se trata de comprobar que las afirmaciones son válidas, a partir de una observación sobre el desarrollo de los conceptos y cómo se relacionaron y empataron, de cómo se hicieron compatibles. Para finalizar, se da una relación de lo que se considera aporta este trabajo para el propio tema de la democracia, para la filosofía política latinoamericana, para los movimientos sociales, para el pensamiento de los dos autores y para el marxismo.

La elaboración de esta tesis llevó casi año y medio, tiempo en el que se consiguieron todos los textos, entrevistas, revistas, conferencias, apuntes de clase, posibles de cada autor y de sus comentaristas, luego siguió la respectiva lectura y ordenamiento de la información, para dar pie a la escritura, que fue poniendo todo en su lugar hasta que fue tomando forma, al quitar y poner lo más significativo para el tema. También el trabajo se empató con la invitación a un seminario de investigación, por parte del profesor Cerutti y el profesor Mario Magallón, sobre pensamiento latinoamericano y democracia, lo que permitió obtener una perspectiva más amplia sobre el tema de la democracia y la propia filosofía latinoamericana. Sin la ayuda de mi asesor, el profesor Mario Magallón Anaya y la disponibilidad siempre amable y alentadora del doctor Horacio Cerutti Guldberg, así como la valiosa atención del doctor Vinicio Bolívar Echeverría y las oportunas observaciones de la maestra María del Rayo Ramírez Fierro y la doctora Ana Luisa Guerrero Guerrero, este trabajo no hubiera sido posible, sin contar con la ayuda impagable de mi familia y amigos que siempre me apoyaron en todo el proceso.

Capítulo 1

1.1 ¿Por qué Bolívar Echeverría?

Más que pensar a Bolívar Echeverría como el pensador idóneo para el trabajo que nos ocupa, debería de pensarse a Echeverría como el filósofo que hace posible pensar un trabajo como el presente. Es decir, sólo por los temas que ocupan su obra, por la tradición a la que pertenece y los aportes a la misma, así como por las vías que abre, es por lo que es posible llenar las expectativas del objetivo que este trabajo se propone.

Dentro de la obra de Echeverría podemos encontrar el principal tema de este trabajo: el concepto de democracia, con un desarrollo crítico y radical, que sin embargo es propositivo y abierto, flexible hasta cierto punto, y que puede relacionarse con el de Cerutti. El filósofo pertenece a una corriente tradicional de pensamiento dentro de las discusiones políticas: el marxismo. El marxismo como corriente de pensamiento tiene una tradición que actualmente parece estar desvirtuada, desprestigiada, pero que todavía no ha sido refutada y que puede dar más de sí, lo que exige poner al marxismo al día. El marxismo en general, siempre ha sido enemigo de la lucha democrática, del llamado “reformismo”; sin embargo, a partir del pensamiento de Echeverría es posible crear un acercamiento con esta posición siempre y cuando se piense la democracia desde otra perspectiva, desde la que Echeverría esboza y Cerutti ayudará a llenar de contenido.

Echeverría ha logrado un análisis de la teoría económico-política marxista de las más exhaustivas y reveladoras; pero su trabajo no se ha quedado ahí, sino que ha enriquecido algunos conceptos de Marx, los ha vuelto actuales y a la propia teoría marxista la ha complementado con nuevos estudios y planteamientos, de manera que la ha llevado a una evolución sin claudicar a los principios básicos que la componen.

Echeverría presenta la crítica más fuerte que se le puede hacer a la democracia dentro del pensamiento de izquierda. Un primer estudio de nuestro autor demuestra que la democracia es un dispositivo capitalista ciento por ciento. Sin embargo, existe una posición poco tratada, un concepto de democracia diferente, capaz de pensarla desde otra perspectiva. El aporte más interesante de nuestro filósofo no es tanto el contenido de esta idea de democracia, sino el estudio desestructurador de dicho concepto para su reconstrucción posterior, así como la alternativa de una posible conexión con el término revolución también reestructurado. Un primer acercamiento nos lleva a una comprensión del concepto democracia moderna desde diferentes planos: como dispositivo civilizatorio capitalista, como fenómeno metafísico o como mito moderno, mientras que el segundo nos ofrece la posibilidad de la coincidencia entre democracia y revolución, tanto conceptual como estratégicamente, en la práctica política de izquierda.

Lo que hace Echeverría es construir una nueva plataforma teórica para una nueva práctica política en todos los sentidos, pero para explicar esta construcción (y destrucción teórica) es necesario comenzar desde las bases de su pensamiento, para comprender todo el desarrollo. Los siguientes capítulos pretenden recrear este desarrollo de deconstrucción-construcción. El eje de la exposición de los mismos corre por dos líneas paralelas: el primero es cronológico y tiene que ver con la manera en que se va produciendo la obra del autor, desde los años sesenta hasta los noventa; la segunda línea es por los temas que más atañen a la construcción del concepto de democracia, como es su concepción ontológica, epistemológica y de la política. En primer lugar, veremos su concepción epistemológica y corriente de pensamiento de la que parte, seguiremos por su propuesta ontológica, para después llegar con la política y sus supuestos éticos; su concepción de democracia es el tema posterior y el más importante; después, un pequeño apartado donde se observa dicho concepto en relación con el resto de su obra y al último, algunas conclusiones provisionales. Para terminar con este primer apartado que justifica la presencia del pensamiento de Echeverría, cabe mencionar que no ha sido sólo el acercamiento con la obra de dicho filósofo, sino que también de manera personal a través de sus cátedras, lo que ha despertado la intuición que hoy mueve el objetivo de este trabajo.

1.2 Tradición de la que parte Echeverría y epistemología

Antes de entrar a los temas que nos llevarán a conocer el concepto de democracia de Echeverría, apremia conocer un poco sobre el filósofo mexicano-ecuatoriano.

1.2.1 Biografía.

Para esta parte se recurre a la biografía de Stefan Gandler, en su libro *Peripherer Marxism-Kritische Theorie in Mexiko*¹. Bolívar Echeverría Andrade nace el 31 de junio de 1941 en Riobamba, Ecuador, como el segundo hijo de seis, del matrimonio entre Rosa Andrade Velasco y Bolívar Echeverría Paredes. Sus primeros estudios los lleva a cabo en un colegio católico lasallista de la localidad, en un ambiente bastante religioso. A los 14 años ingresa al Colegio Nacional Mejía, en Quito, escuela laica donde tiene sus primeras experiencias políticas. Bajo el régimen del populista José María Velasco Ibarra, nuestro autor forma parte de huelgas estudiantiles, interacciona con intelectuales, artistas e ingresa al Partido Socialista Ecuatoriano. También en ese mismo periodo se interesa por la filosofía y la literatura. Miguel de Unamuno y Jean Paul Sartre son sus favoritos. La revolución cubana de 1959 tiene un gran impacto en el joven pensador y comienza el estudio de Heidegger. Después de un año de estudios en la Facultad de Filosofía y Psicología de la Universidad Central de Ecuador, a finales de 1961, Echeverría es becado por el servicio de intercambios de la Academia Alemana y emprende el viaje a Friburgo.

En Friburgo estudia a Heidegger y en el verano de 1962 se traslada a Berlín, donde continúa sus estudios ahora en la Universidad Libre de Berlín y en el Instituto Goethe. Los próximos cuatro años son fructíferos en discusiones sobre arte latinoamericano, historia, teoría política (comunismo latinoamericano, imperialismo), teoría revolucionaria (Ernesto Guevara), marxismo (Franz Fanon, José Carlos Mariátegui, Herbert Marcuse),

¹ Stefan Gandler, *Peripherer Marxism-Kritische Theorie in México*, Berlín, Argument Verlag, 1999, pps. 54-98.

conoce a Horst Kurnitzky, es presidente de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania (A.E.L.A.), organiza círculos de estudio sobre pensamiento y realidad latinoamericana, escribe en revistas y periódicos de la asociación, escribe varios textos sobre pensamiento latinoamericano (*Intelligenz in Latinamerika*), conoce a Adolfo Sánchez Vázquez por sus textos y a la que sería su esposa Ingrid Weikert.

En abril de 1966 viaja a México, pero es hasta 1968, cuando, al lado de su novia, llega a la capital del país interesado por los estudios prehispánicos. La idea de Echeverría era trasladarse a Buenos Aires, pero en México encuentra rápidamente un lugar entre la intelectualidad. A Ecuador no regresa por el momento, por su liga con antiguos compañeros ecuatorianos ahora perseguidos por el régimen dictatorial de Velasco Ibarra. De los contactos que había logrado en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México, consigue el apoyo de Adolfo Sánchez Vázquez y obtiene una cátedra de lógica en la Facultad de Filosofía y Letras. Rápidamente interacciona con algunos filósofos de la política como Roberto Escudero y Carlos Pereyra.

A partir de la masacre de estudiantes de 1968 en Tlatelolco, Echeverría viaja a Berlín por apoyo internacional y en esta corta estadía se casa con Ingrid Weikert. De regreso en México, es asistente de Sánchez Vázquez hasta 1974, periodo en el que publica varias traducciones (Sartre, Marx, Brecht) y logra obtener su título de licenciado en filosofía por la UNAM (1974). Un año después comienzan a dictar cursos de economía marxista en la Facultad de Economía de la UNAM, tarea que se extiende hasta mediados de los años ochenta y de donde surgirán sus primeros textos sobre economía y pensamiento de Marx. También durante este periodo es parte de la redacción de una importante revista política en México: *Cuadernos Políticos*, donde comparte créditos con Carlos Pereyra, Ruy Mario Marini, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera, Adolfo Sánchez Rebolledo, no sin haber tenido fuertes discusiones con ellos, hasta la desaparición de la revista a finales de los ochenta.

De la unión con Ingrid Weikert nace en 1976 su hijo Andreas. Después de ocho años con Ingrid, la relación termina y comienza otra con Raquel Serur, una profesora de inglés exiliada en México y proveniente de la Europa del Este. En 1984 nace de esta relación su hijo Alberto y después Carlos. En una visita a Ecuador, tiene la oportunidad de publicar varios trabajos y artículos para la Universidad de Quito y otras editoriales. De 1986 hasta la actualidad, publica la mayoría de sus textos en la editorial ERA mexicana. En 1991 obtiene el grado de Maestro por la UNAM con un trabajo sobre la economía política de Marx. De 1991 a 1993 coordina un proyecto de investigación sobre mestizaje e historia de la cultura en la América española del siglo XVII. En 1994 preside otro proyecto de investigación sobre la teoría de la cultura política moderna en América Latina. Durante este periodo funge como uno de los importantes teóricos y relatores de los procesos de mestizaje, cultura y socialización latinoamericana. En 1994 se pronuncia y dicta conferencias en contra del Tratado de Libre Comercio con Norteamérica.

En 1996 es investigador invitado en el Fernand Braudel Center de Nueva York, junto con Immanuel Wallerstein por un año. En junio de ese año viaja a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, para participar en un foro con el EZLN, a favor una reforma del estado mexicano con el tema "Transición hacia la democracia en México"; de este evento surgirá el primer "Aguascalientes" o reunión para un pacto nacional. También pertenece al Consejo de Redacción de la revista *Teoría*. Para 1997 obtiene el grado de Doctor en Filosofía por la UNAM, con una tesis sobre barroco e historia de la cultura. En 1998 obtiene el premio Universidad Nacional de la misma institución. En el 2003 recibe el Premio Pío Jaramillo Alvarado. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México y sigue impartiendo cátedras sobre filosofía política, filosofía de la cultura, lectura de textos filosóficos en alemán, teorías de la modernidad y economía política en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus principales obras son: *El discurso crítico de Marx* (Era, 1987), *Las ilusiones de la modernidad* (El Equilibrista, 1995), *Valor de uso y utopía* (Siglo XXI, 1998), *La modernidad de lo barroco* (Era, 1999), *Definición de la cultura* (Itaca, 2001) y *La mirada del ángel* (Era, 2005).

1.2.2 La obra de Echeverría

Para el estudio sistemático del pensamiento de Echeverría, se puede dividir su obra en tres partes: la primera consistiría en la etapa *marxista pura*, que va de 1967 a 1980, con excepción de un texto de 1983 titulado *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*. Durante este periodo Echeverría va a tratar los temas económico-políticos en la obra de Marx realizando valiosos aportes y cimentando la base de su pensamiento marxista. También toca temas propios de la tradición marxista como lo es el de la revolución, la nación y el Estado, acudiendo a marxistas del siglo XX. Las obras de Echeverría en este periodo son las siguientes: *A puntas para un comentario de la Tesis de Feuerbach*, de 1967 (Tesis de licenciatura); *Sartre, los intelectuales y la política* (1968) que es una compilación y traducción de algunas entrevistas a Sartre; *Kritik des burgelichen anti-imperialismus Entwickls theorie in Latinoamérica*, (1969), Berlín; *Cuadernos de París de Marx*, (1974), otra traducción de Bolívar Echeverría; *El discurso crítico de Marx* (ensayos reunidos 1974-1980); *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de Marx* (1975-1979); *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*, (1983).

La segunda etapa consistiría en sus textos de los años ochenta a los que se puede llamar de *transición* porque la crítica marxista comienza a abordarse desde otras perspectivas filosóficas y ámbitos de estudio que posibilitan estudios culturales más profundos posteriormente. Desde *El discurso crítico de Marx* de 1980 comienza un cuestionamiento de la vigencia del marxismo y el análisis a partir de la semiótica y la lingüística, en el orden de los pensadores de la Escuela de Frankfurt y la filosofía crítica francesa. En *Definición de la Cultura, curso de Filosofía y Economía* -obra a partir de las cátedras del profesor de 1981 a 1982, pero publicado hasta el 2001-, Echeverría voltea hacia otros horizontes del conocimiento que encajan perfectamente con un reposicionamiento de la crítica marxista. Comienza a hablar de interdisciplinariedad y abordar temas sobre cultura desde diferentes ciencias sociales, entre ellas la antropología, el psicoanálisis y la lingüística.

La tercera etapa, la de *construcción* pertenece a la década de los noventa y entrada del siglo XXI, en donde se ha producido una verdadera revolución y evolución del pensamiento de Echeverría. Ahora la crítica económico-política de Marx se coloca como el vértice desde donde se desprende un planteamiento sobre la cultura moderna ya esbozado en los años ochenta pero que ahora se completa con el concepto de “barroco”. Es aquí donde el marxismo del autor se reconfigura hacia nuevos análisis y propuestas. Los textos de esta etapa son: *Conversaciones sobre lo barroco*, (1991); *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (1993, compilador de esta antología de ensayos); *Las ilusiones de la modernidad*, (1995); *Valor de uso y utopía*, (1994-1998).

El llamar etapa de *construcción* a este periodo tiene que ver, por analogía con el método deconstructivista de Jacques Derrida, -salvando las diferencias que ello supone- con el hacer una reconstrucción, recomposición que viene antecedida por una separación, desplazamiento, disociación (deconstrucción) de significantes tradicionales en conceptos como el de democracia por ejemplo. En el caso de la obra de Echeverría, la etapa crítica como marxista puro sería la etapa deconstructiva, que va precedida por un periodo de transición en donde la teoría se nutre de nuevos aportes para desembocar en la etapa constructiva, en donde los viejos significantes se cambian por otros. En la etapa de construcción, Echeverría encaja con el pensamiento de la diferencia de Derrida en cuanto que opta por salvar lo diferencial, lo marginal y crítica el logocentrismo, sin embargo, hasta aquí la filiación con este filósofo.

A partir de esta clasificación, podemos tratar los temas más significativos de cada una de las etapas de la obra de Echeverría que atañen al concepto de democracia. Comenzaremos por la primera época, la etapa de su *marxismo puro*. La propuesta de llamarlo *marxismo puro* es simplemente con relación a su posterior obra en donde además de trabajar con el marxismo, recurre a otras corrientes de interpretación.

La primera obra de Echeverría consiste en su tesis de licenciatura, la cual es un análisis sobre los problemas que se tratan en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, titulado *Apuntes para un comentario de la Tesis de Feuerbach* de 1967. En 1968 traduce al

español y selecciona los comentarios de Sartre sobre la actividad de los intelectuales, para publicar junto con Carlos Castro, el libro *Sartre, los intelectuales y la política*. En 1969 surge la *Kritik des bürgerlichen anti-imperialismus Entwickls theorie in Latinoamérica*, editada en Berlín y sin traducción al español. En 1974, Echeverría traduce al español los *Cuadernos de París* de Marx. Los posteriores trabajos de Echeverría tienen que ver con el estudio riguroso de la obra de Marx, y particularmente de *El Capital*, de donde obtiene la base de su pensamiento y hace sus primeros aportes durante los años setenta. Los grandes temas del Echeverría marxista son: sobre la contradicción entre el valor de uso y el valor; la estructura del discurso crítico de Marx; los esquemas económicos de Marx y algunos conceptos como el de plusvalor, de fetichismo, de enajenación; sobre la relación revolución-reformismo, y por último, el de la Nación.

1.2.3 La contradicción valor de uso-valor

El tema de la contradicción entre valor de uso y valor se concentra en su obra de 1983: *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*.² Para Echeverría, el teorema que afirma la existencia de una contradicción entre valor y valor de uso, es un intento de Marx por dar nombre a lo que es el núcleo o la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones, conflictos, opresiones, represiones y explotaciones que constituyen la existencia cotidiana de los seres humanos en la época moderna, y que toca directamente a la democracia.

Se trata de la contradicción elemental de todas las contradicciones modernas. Primero Echeverría explicará qué es lo que Marx entiende por contradicción entre valor y valor de uso, y en segundo lugar describe la manera en que esta idea tiene diferentes momentos y figuras de manifestación a lo largo de *El capital*. Cuando Marx habla de la contradicción entre valor y valor de uso, según Echeverría, se remite a la experiencia de la vida

² Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*. México, Itaca, 1997.

moderna como una situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos. El absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, reproducir su vida social, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor” o “acumulación de capital”. Para entender lo anterior, Marx distingue dos procesos de reproducción de la riqueza: el proceso de reproducción social de la riqueza en su “forma natural” y el proceso de reproducción social de la riqueza abstracto, basado en la acumulación de capital o de “valorización del valor”.³

En el proceso de reproducción de la riqueza en general, prosigue nuestro autor, se da un momento de producción de un producto y otro de disfrute o consumo de lo producido. Por producción debemos entender el momento en que las fuerzas productivas se reúnen en torno a los medios de producción, de donde surgen relaciones productivas, todo ello para producir un producto o una mercancía. Una mercancía es en primer lugar, un objeto que es útil, en segundo lugar, es un producto concreto del trabajo humano, en tercer lugar, es un valor como cristalización del tiempo de trabajo que se necesitó para su elaboración, y en último lugar, un objeto que tiene un valor de cambio en la esfera de la circulación mercantil.

De las cuatro características que tiene la mercancía, dos corresponden al proceso de producción natural (el de ser útil y el de ser un producto del trabajo humano) y dos corresponden al proceso de producción abstracto (el de ser un valor de cambio y el de ser un valor mercantil en sí). En el proceso de producción natural, la mercancía o el objeto mercantil, tiene una *forma social natural*, esto quiere decir que es un objeto práctico, un bien útil que tiene un valor de uso para el consumo de una comunidad. Es también un elemento de la riqueza objetiva del sujeto social que lo produce. En el proceso de producción abstracto, la mercancía como valor de utilidad o de uso no basta, sino que muestra una forma de existencia como valor puramente económico, como un

³ *Ibidem*, p. 10

valor que se está manifestando como valor de cambio, como una condensación de energía productiva que está siendo aceptada como tal al ser refutada como intercambiable por otra condensación similar. Es un producto en general, abstracto, que se vuelve una fracción para el intercambio por otra. La mercancía es el resultado de un trabajo que se afirma como puro desgaste de energía durante un tiempo determinado, donde ya no importa qué trabajador lo produjo, cuál es su técnica y sobre qué materia la emplea. Es un producto como mera cristalización de tiempo de trabajo socialmente necesario. Este valor se hace visible cuando es capaz de ser cambiado por algún otro objeto.

En el proceso de producción natural, la mercancía o producto es un bien con una forma autónoma e independiente respecto de una voluntad política que pueda estar imponiendo desde afuera una distribución de los bienes que conforman la riqueza de la sociedad. Para poner un ejemplo de esto que dice Echeverría, una escoba es primero un instrumento de limpieza para el que la produjo y que es valiosa por ser útil, antes que un producto mercantil a la venta y valioso por su capacidad de ser cambiada por otra cosa. Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta y no riqueza convertida en quanta de valor, debe inventar las maneras en que la mercancía es apreciada cualitativamente y su distribución. Para entender la diferencia debe ponerse el énfasis en la brecha que hay entre que una voluntad ajena a la humana imponga la distribución de los bienes y el que la sociedad sea quien la imponga.

En el proceso de producción abstracto, reproduciendo Echeverría la idea de Marx,⁴ la mercancía o producto no puede constituirse como un valor de uso, sino como un valor de cambio. Las sociedades mercantiles conectan a los hombres entre sí a través del mercado, en donde los productos son productos de productores privados. El productor echa al mercado un producto que no tiene un valor de uso para el que lo produjo sino para el que necesita consumirlo. De esta manera el producto es reprimido como valor de uso a menos que sea cambiado por otro objeto reconocido como su equivalente. Para

⁴ *Ibídem*, p.15

ello, primero tiene que mostrar su valor de cambio. La forma natural del objeto está impedida de existir como realidad independiente y autónoma; su realización depende de la forma de valor del mismo objeto. La oferta y la demanda se convierten en la “mano oculta” que adjudica un valor de cambio al valor del objeto. La distribución de la riqueza social se cosifica así y se automatiza, al volverse inherente al proceso de circulación. La voluntad de distribución de la riqueza social ya no está entonces en la comunidad, sino en el proceso abstracto de la circulación, de la oferta y la demanda. El hombre queda a su merced.

La contradicción entre las dos formas de reproducción social se comienza a percibir de esta manera, sin embargo, lo paradójico es que en la vida normal y cotidiana este hecho no parece tener algún problema. En realidad son dos maneras de existir contradictorias entre sí, que se excluyen o repelen la una a la otra. Veamos porqué. La forma social natural de un objeto le viene a éste del proceso de reproducción social en el que está inserto. El producto es el resultado de una cierta utilización de una cierta energía social, con una cierta técnica. El “metabolismo” entre la sociedad y la naturaleza presenta por un lado, todo un sistema de capacidad de producción y, por otro, todo un sistema de necesidades de consumo; en el encuentro que conforma a este doble sistema, se constituye la forma social natural de todos y cada uno de los objetos que produce y consume una sociedad. De acuerdo al destino que sigue el sujeto social en su proceso de reproducción, este conjunto de elementos de la riqueza se altera tanto cuantitativa como cualitativamente. La riqueza está compuesta por el sinnúmero de objetos prácticos que son necesarios para que un determinado sujeto social se reproduzca. Cada uno de estos objetos está integrado a la totalidad social con una ubicación singular y concreta dentro de la misma. El conjunto de cualidades del objeto práctico tiene un sentido vital concreto, una “lógica”, que depende del sentido de la reproducción del sujeto social.

En cambio, la forma social abstracta de un objeto le viene a éste de acuerdo a la casualidad; la mercancía es producida porque en el momento anterior del mercado demostraron un comportamiento más o menos eficiente en tanto que productos mercantiles. Si se vendieron bien, entonces esas cosas se producirán en mayor

cantidad, pero si no, entonces corren el riesgo hasta de desaparecer. Su presencia objetiva sigue un destino azaroso. Estas mercancías tienen también un sentido, este sentido es el del caos del mercado, un sentido carente de necesidad y más bien fortuito.

Por lo tanto, para Echeverría “los objetos en tanto que mercancías son objetos que están insertos en el flujo de sentido del puro valor, que es el sentido del sin sentido”⁵. Ese “sin sentido” es el sentido de la acumulación por la propia acumulación de capital.

Estas dos formas contradictorias se encuentran presentes en los objetos o mercancías del mundo moderno. En ellos se puede observar un objeto que como cosa natural o concreta, contiene a otra de manera parasitaria en tanto que valor. En un solo objeto coinciden las dos tendencias: la tendencia “concreta” a poseer una determinada forma y la tendencia “abstracta” a deshacer esa forma, a no obedecerla, a desquiciarla. Esta es la contradicción en el objeto mercantil mismo. Echeverría nos brinda un ejemplo: “El producto social global, por ejemplo, va a ser un producto que incluya una cantidad mayor o menor de zapatos, y la forma de estos zapatos será de tal o cual variedad y la calidad de estos zapatos será de diferentes niveles, pero todo esto ya no de acuerdo a las necesidades efectivas del sujeto social sino de acuerdo al modo como el ser valor de este conjunto de zapatos ha tenido vigencia dentro de la totalidad de las mercancías que están compitiendo en el mercado. Se producirán más o menos zapatos, no porque sea el sentido de la reproducción del sujeto sino porque ese es el sentido del mercado de los equivalentes.”⁶

La explicación última de por qué existe esta contradicción entre valor de uso y valor, es sin duda de orden histórico, y tiene que ver con el tránsito de un escenario de condena a la escasez, en el que las distintas comunidades del género humano podían reproducirse encerradas en su propia propuesta de armonización del sistema de necesidades de consumo a un escenario diferente, escenario de abundancia posible, en que el género

⁵ *Ibidem*, p. 19

⁶ *Ibidem*, p. 20

humano tiene ante sí la tarea de construir un principio de armonización de nuevo tipo que sea por un lado universal, y por otro lado, que pueda ser actualizado por la infinidad de comunidades humanas concretas. La circulación mercantil aparece entonces como el mecanismo que mejor podría servir a ese nuevo tipo de armonización, un mecanismo que, sin embargo, ha servido más bien para imponer una reedición remozada del mismo tipo arcaico de armonización (la reedición capitalista) diseñado en plan agresivo-defensivo ante la naturaleza y en plan auto-mutilador del cuerpo social.

Ante esta idea de Marx, que Echeverría reproduce, de que todas las cosas tienen en sí mismas, en la medida en que son mercancías, una contradicción, se presenta la pregunta del ¿cómo es posible que esa contradicción no sea perceptible, que las cosas mercantiles no estallen en nuestras manos? Echeverría explica, siguiendo a Marx, que dicha contradicción existe bajo la forma de resuelta o *pseudosuperada*. En un objeto mercantil nunca coexisten la forma natural y la forma abstracta al mismo tiempo y en un mismo sitio; esta es la razón de que nunca se enfrenten, de que la contradicción nunca estalle. El valor y el valor de uso de una mercancía nunca llegan a encontrarse, y por lo tanto, nunca entran efectivamente en conflicto. La sociedad mercantil neutraliza la contradicción de la siguiente manera:

En un ejemplar de la mercancía, no se produce el estallamiento de la contradicción entre valor de uso y valor, porque la unidad mercancía de la riqueza objetiva siempre se encuentra desdoblada, existe siempre ya sea en su forma natural o en su forma de valor, nunca coinciden al mismo tiempo en la misma cosa. El propietario siempre está saltando de un lado a otro, de la forma común a la forma dinero de su propia mercancía. En esta medida, la contradicción siempre está pospuesta, postergada, relegada; valor de uso y valor, forma natural y forma de valor nunca coinciden en el mismo espacio-tiempo. Sólo en situaciones límite es posible distinguir esa contradicción, por ejemplo, cuando hay que desechar una prenda ya pasada de moda pero que todavía es útil o cuando se tiraba el té al mar para que su precio no bajara.⁷

⁷ *Ibídem*, pags. 23-24

Hasta aquí la noción más general y más abstracta de la contradicción entre valor de uso y valor. Sobre la base de esta noción, Echeverría reconstruye todas las contradicciones que surgen de ella y que Marx las pone en evidencia a lo largo de *El Capital*. Sólo para captar la dimensión que tiene esta contradicción en el proceso de reproducción social concreto, resumo las principales contradicciones que genera⁸:

- 1) En la transformación que sufre una mercancía con valor de uso a una mercancía de valor de cambio, se da una alteración de la primera que supone una inversión de dinero para generar más dinero en su intercambio con la producción de plusvalía. Por lo tanto, la riqueza capitalista consiste en dinero generando más dinero, dinero que se cambia en cosa, aunque esta cosa sea un simple papel, una simple fórmula financiera. Es un círculo de intercambios donde lo importante es sacar provecho del dinero por el mismo dinero. El valor de uso de la mercancía y por lo tanto de las cosas, queda depauperizada a un solo valor abstracto, de su capacidad de ser cambiada por otra.
- 2) El proceso de producción de mercancías se mueve bajo un *telos* en donde no importa la producción de mercancías para el uso humano, sino para el incremento de riqueza abstracta, de obtención de más dinero. El proceso de producción se deshumaniza en todos sus niveles. Surge la explotación humana y de la naturaleza como sacrificio a la nueva deidad mercantil que es el dinero, como unidad básica abstracta del proceso de acumulación de la riqueza mercantilista.
- 3) En el proceso de reproducción social donde se produce para consumir y obtener una satisfacción o reproducción de la vida, se rompe esa relación natural para ahora producir por la ganancia misma; lo que se llega a consumir se contradice con el principio de acumulación y por lo tanto el disfrute se evapora; la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía que se cambia o desecha según la oferta y la demanda de productos si tener en cuenta la función del trabajo como actividad enriquecedora

⁸ *Ibidem*, p. 24

del ser humano; el propio consumir se transforma de un satisfacer, a un destruir, para poder seguir consumiendo lo que el mercado exige que se consuma, en su círculo interminable de producir explotando, vender produciendo plusvalor y consumiendo esperando la nueva producción.

- 4) La mercancía puede ser destruida sin llegar a ser un valor de uso, consumida, para mantener el orden financiero en el mercado de valores, para que su precio no baje y seguir percibiendo una cantidad de plusvalor deseable, así se produce una escasez artificial; en una sociedad industrial, productora, pese a su alto nivel de trabajo realizado, puede vivir en la miseria por la acumulación de mercancía en su versión dinero por parte de los explotadores, por lo tanto, en las sociedades se abre una brecha cada vez más grande entre capitalistas y obreros, mientras es más grande el grado de explotación dado por la competencia mercantil.

- 5) La contradicción entre el valor de uso y el valor, afecta incluso a aquellos que sí tienen el dinero. La afirmación de la vida como propietario privado exige ser excluyente y egoísta, lo que produce represión en necesidades, tanto del estómago, como de la cabeza, en las necesidades de socialización, organización, de convivencia con la gente; los individuos deben permanecer aislados, encasillados dentro de formas atomizadas de convivencia, enfrentados a la naturaleza y los bienes de consumo. Constantemente deben padecer un recortamiento de sus cuerpos y de sus cabezas, de su capacidad de vivir una vida humana. Incluso se vive un recortamiento al acceso de los valores de uso, limitados por la producción mercantilista y una sociedad atomizada. Tanto la humanidad como la naturaleza se cosifican y ahora pueden ser destruidas, desechadas, transformadas, manipuladas, vendibles sin límites, por aquellos que impongan el proceso de reproducción abstracto.⁹

⁹ *Ibídem*, p. 32

La explotación del valor de uso es pues, la manera “natural” en que se reproducía la economía de la socialidad anterior a la época capitalista moderna, y para Echeverría constituye la alternativa frente al valor que se valoriza a sí mismo, por lo tanto, es la propuesta económica que se traza en toda la obra del autor.

Sin embargo, esto no supone volver a vivir como en la edad de piedra, supone reorganizar el tejido económico para poder vivir sin valorización del valor en el presente. El aporte de Echeverría en este tema tiene que ver con hacer mucho más explícita la categoría de valor de uso dentro del análisis de Marx, para que sirva como concepto base de una economía alternativa; también lo relaciona con el concepto de forma natural de la reproducción social explicando en qué consiste esa “naturalidad” en textos posteriores. El valor de uso como piedra de toque para una economía alternativa, es una opción que lleva a pensar en una economía que no nos transporte a la antigüedad, sino que elabore relaciones con la tecnología actual de manera diferente, sin la autodestrucción que conlleva la opción capitalista moderna.

1.2.4 El discurso crítico de Marx y epistemología

En cuanto al estudio del discurso de Marx y la manera en que está conformado *El Capital*, Echeverría hace una reconstrucción de todos aquellos elementos que constituyeron al marxismo desde su base epistemológica y filosófica, a la vez que esquematiza los temas y el desarrollo de la crítica en *El Capital*. Estos dos planos nos permiten una mejor comprensión de la obra de Marx, así como conocer sus alcances y límites. A partir de este estudio, Echeverría nos muestra la posición epistemológica que adopta partiendo de la dialéctica materialista y el materialismo histórico marxista.

Como marxista, Echeverría es un estudioso de la economía política y del discurso de Marx principalmente, en comparación con otros marxistas latinoamericanos, como Adolfo Sánchez Vázquez que además estudia las ideas estéticas de Marx o Carlos Pereyra, que se interesa más por la filosofía de la historia. En economía política, Echeverría es quizá el marxista latinoamericano que más ha contribuido en esta área. En cuanto al

análisis del discurso marxista, su principal obra es *El discurso crítico de Marx*¹⁰ de 1980, obra construida a partir de cátedras y seminarios tanto en la Facultad de Economía, como en la de Filosofía de la UNAM, impartidas por el profesor durante los años setenta. Los grandes temas de esta obra son: el materialismo de Marx en su obra, la manera en que está configurado *El Capital* y el marxismo como opción en la lucha anti-capitalista actual. Contiene un análisis de las formas de marxismo después de Marx y sobre la actualidad de su teoría. Pone el dedo en el tema de la vigencia de la teoría crítica de Marx como posibilidad de una modernidad alternativa no capitalista y retomando la frase de Rosa Luxemburgo “socialismo o barbarie”, hace una crítica de los siglos en donde ha dominado el capitalismo para pasar a la propuesta alternativa, que tiene como discurso propio al marxismo, y como entidad sociopolítica a la Izquierda, así como de contra-sentido para la historia contemporánea al Comunismo.

1.2.4.1 Comunismo, Izquierda y Marxismo

Comienza por dar una definición de Izquierda: “una cierta comunidad de individuos, una cierta fraternidad, a veces compacta, a veces difusa, que ha vivido esta historia bárbara (el capitalismo) como la negación de otra historia deseada y posible a la que debe accederse mediante la revolución. En virtud de la existencia de la Izquierda, la miseria de la vida moderna, de la destrucción de los hombres y de la naturaleza, la época industrial deja de ser un absurdo y se vuelve un acontecimiento histórico dotado de un sentido y por tanto explicable...La existencia de la Izquierda le da un sentido –un contra-sentido- al sin sentido del siglo XX.”¹¹

Sin embargo, Comunismo, Izquierda y Marxismo se encuentran actualmente en crisis, en un momento en que su renacimiento o su desaparición son igualmente posibles. Esto sucede, nos dice Echeverría, no por falta de rebeldía o satisfacción con lo existente, sino por el desgaste de la figura histórica concreta como triada Comunismo-Izquierda-

¹⁰ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1980.

¹¹ *Ibidem*, p. 11

Marxismo en la sociedad alternativa de la URSS y sus prolongaciones. Dicha construcción no tuvo la capacidad de adaptarse por sus propios medios y fines y sucumbió al capitalismo, deviniendo en lo que ella misma criticaba. En cuanto a la Izquierda, la “clase obrera industrial” ha dejado de ser la portadora del proyecto comunista y con ello de la capacidad de ofrecer un plano homogéneo de acción a los demás sujetos.

El marxismo, prosigue nuestro autor, como fuente del discurso de la rebeldía y el contrasentido, ha experimentado una diversificación y una radicalización tan marcada, que el discurso del propio Marx resulta demasiado estrecho e inofensivo cuando pretende ofrecer a todos los otros esbozos de discurso crítico, un terreno común para su formulación e interpretación. El discurso crítico de Marx llegó al ridículo con la interpretación del “materialismo dialéctico” estaliniano. Para Michel Foucault, la teoría marxista carece de actualidad porque pertenece a al siglo XIX y permanece atrapada en la problemática propia de ese siglo, entonces sus alcances son estrechos y faltos de radicalidad. Además, la “encomienda” del marxismo de ese tiempo era que el hombre viviese estable en un mundo donde los dioses se habían esfumado, y por lo tanto, es una “encomienda” si no mezquina, sí superficial. Lo que está en cuestión actualmente no es el logro y la distribución de los bienes terrenales, sino lo humano mismo como entidad histórica peculiar, en trance de desaparecer una vez que todas sus virtudes se vuelvan vicios nocivos para él y la naturaleza. El discurso contemporáneo sólo puede ser radical si acepta “la encomienda del pensar” que viene de esta “peligrosa inminencia”: “el fin del hombre”.¹²

Echeverría responde que la “encomienda” del comunismo no se puede detener en los límites de la versión sociologista, estatalista o progresista del marxismo, que ha tenido otras manifestaciones concretas y que puede haber un marxismo diferente, un nuevo “ismo” postmarxista. La actividad y el discurso de Marx son como una sustancia que adquiere diferentes formas según la situación en que ellos son invocados para

¹² *Ibidem*, p. 14

fundamentar diferentes marxismos: diferentes garantías teóricas (científicas), de proyectos prácticos (empíricos), histórico-concretos, de actividad política que se pretende anticapitalista. Estos diferentes proyectos pueden llegar a no tener en común más que algunos retazos de teoremas extraídos siempre de un sector limitado de la extensa obra de Marx, o incluso menos: unas cuantas fórmulas “marxistas” dotadas de un valor puramente emblemático. Hay muchos marxismos, debido a que hay muchas posiciones anticapitalistas desde las que se lee a Marx. Los hay también, porque el propio Marx como todo humano, es múltiple, porque hay varios sujetos homónimos llamados Marx: varios esbozos divergentes de forma que la sustancia Marx tiene por sí misma y que coexisten conflictivamente tratando de ser cada uno de ellos el que tiene la clave y representa la verdad de los otros.

Considerando lo anterior, para Echeverría es posible clasificar a los distintos marxismos en dos grandes grupos¹³: los que resultan de una elección-imposición que congela o petrifica en una de sus formas o resultados a esta sustancia por sí misma multiforme, a este proyecto inacabado y desigual de acción y discurso que fue Marx: es el grupo de los marxismos que adoptan determinados textos o hechos de Marx como piedras inamovibles, idénticas a sí mismas, privadas de todo conflicto, sobre las que levantan sus construcciones teórico-prácticas. Por otro lado, está el grupo de marxismos que resultan de una elección que respeta esa búsqueda inacabada de unificación que conecta entre sí a los distintos esbozos espontáneos de identidad que hay en el propio Marx: de una adopción de los lineamientos fundamentales de su proyecto revolucionario, en la medida en que éste, por su universalidad concreta, y por su originalidad, puede ser perfeccionado críticamente con el fin de armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista, que de otra manera permanecería balbuceante y contradictoria.

La crisis del marxismo puede decidirse, en un sentido, por el traslado de su versión tradicionalmente dominante al campo del discurso del Poder establecido, en el estatal,

¹³ *Ibidem*, p. 15

donde convergen los intereses capitalistas con los del “socialismo real”; o en otro sentido, hacia el abigarrado campo de la rebeldía contemporánea, para discutir dentro de él, sin límites, reservas ni concesiones, todos sus contenidos y su estructura misma como discurso, todas sus formas de presencia como movimiento práctico.

Para Echeverría la “encomienda” que el Comunismo hace a su discurso histórico concreto ha rebasado siempre los límites del marxismo “demasiado realista”. Se ha hecho presente en muchos marxismos marginales –conocidos por ciertos nombres claves que van de Rosa Luxemburgo y Hermann Goerter a Karel Kosik y Rudi Dutschke, pasando por Karl Korsch, Ernst Bloch, Georg Lukács y muchos más- que al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y por tanto, de efectividad revolucionaria. El marxismo que pudiera renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa, de la que es parte Echeverría desde Latinoamérica.

La insistencia en un doble descubrimiento teórico del joven Marx (1843-1848) que se vuelve una doble constante teórica más o menos manifiesta, pero siempre determinante de los escritos del Marx maduro (el de *El Capital*), parece estar conectada con la posibilidad del renacimiento y la renovación marxista. El primer aspecto de este descubrimiento tiene que ver para nuestro autor con la idea de un discurso capaz de llevar adelante la “encomienda” comunista. Se trata del reconocimiento de que la historia del discurso positivo, del *logos* para la producción, ha estado ligada a los intereses de consolidación de modos de reproducción basados en la explotación y la represión que hoy en día es sinónimo de existir para el mantenimiento del poder del capital y su congreso de Estados nacionales. Se trata del descubrimiento de que el discurso del comunismo sólo puede ser crítico si vive de la muerte del discurso del Poder, de minarlo sistemáticamente, si su decir resulta de una estrategia de contra-decir. El segundo aspecto del descubrimiento que puede renovar la actualidad del marxismo tiene que ver con lo que podría llamarse el teorema crítico central de *El Capital* de Marx. La idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran en torno de una contradicción fundamental inherente al modo capitalista de producción social: la

contradicción entre el valor de uso y valor; entre dos formas de existencia del proceso de reproducción social: una, socialmente trans-histórica, que es determinante, y otra históricamente superpuesta a la primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de valor que se valoriza, de acumulación de capital.

Precisamente, los ensayos reunidos en *El discurso crítico de Marx* versan sobre estos dos aspectos del redescubrimiento teórico-político de Marx. Primero se habla sobre materialismo y la consistencia de su discurso, proponiendo una reconsideración del carácter científico alternativo del discurso teórico sobre la realidad social. Intenta mostrar que la de-construcción crítica del discurso científico espontáneo abierto por Marx, a partir de su estrategia epistemológica, es la adecuada para un discurso, cuya producción de conocimiento, debe cumplirse cuando la historia que ha culminado en el capitalismo transita hacia una nueva historia.

El segundo grupo de ensayos tiene que ver con una lectura de *El Capital* en donde se explica la crítica de la economía política según el modo en que se va realizando la argumentación. La última parte tiene que ver con temas políticos en donde se acude a Rosa Luxemburgo para hablar sobre “espontaneidad revolucionaria” y la “nación real”; temas que nos conducen a conceptos como el de “enajenación” y “fetichismo” y a la propuesta de una redefinición de éstos como categorías ineludibles del discurso crítico, principalmente para referirse a las posibilidades de una política revolucionaria en las condiciones concretas del sujeto social, imbuido en las empresas estatales modernas como entidad nacional.

1.2.4.2 Epistemología

Echeverría explica que la génesis del materialismo de Marx y con ello también su epistemología, se encuentra en *Las Tesis sobre Feuerbach*, escrita entre 1844 y 1847¹⁴, de donde luego parte *La ideología alemana* de 1845 y las posteriores ediciones de la

¹⁴ *Ibidem*, p. 20

Crítica de la economía política. Las *Tesis* constituyen la crítica y la subversión del método hegeliano para el estudio de la realidad, que da pie al materialismo dialéctico y con ello al materialismo histórico.

Para Echeverría, las *Tesis* constituyen el texto fundamental de la teoría marxista, entonces distribuye en cuatro grupos la serie de las once *Tesis* según su temática, como propuesta alternativa a una agrupación antes hecha por Ernst Bloch. El primer grupo llamado "A" tiene que ver con el materialismo dialéctico, como carácter específico del discurso teórico comunista, compuesto por casi toda la Tesis I y por la Tesis V y que incluye también a la Tesis II y VIII. Es el lugar donde se determina la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material. El grupo "B" tiene como tema la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista, compuesto por las Tesis IV, VI y VII. El grupo "C", cuyo tema es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista, compuesto por las Tesis IX, X y la última parte de la Tesis I. El grupo "D" tiene como tema la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social, compuesto por las tesis III y XI.

A partir de esta clasificación, Echeverría explica cada uno de los temas de cada grupo, pasando a la crítica de la dialéctica hegeliana, al aporte de Feuerbach y las limitaciones de su propuesta, hasta hacer un esbozo de lo que para Marx llegará a ser el materialismo dialéctico e histórico. En resumen, el materialismo dialéctico consiste en el lugar teórico desde donde se explica y describe la realidad, el cual tiene como principales premisas el ubicar a la realidad empírica como un objeto sujeto a la subjetividad del hombre y viceversa, o sea, que la realidad se va construyendo dialécticamente entre el objeto y la subjetividad del sujeto recíprocamente, pero que tiene su lugar referencial en la existencia material de los hombres.

El materialismo de Feuerbach ponía más énfasis en la objetividad que en la subjetividad, como elemento constructor de la realidad, mientras el idealismo alemán, principalmente el hegeliano, consideraba que dicha dialéctica llevaba a la construcción de la Idea, es

decir, al conocimiento total de la realidad por la simple razón. Para Hegel la dialéctica era constructiva, realizadora del ser, mientras que para Marx era descriptiva, como un método para conocer la realidad. De ahí se deriva el materialismo histórico, el cual consiste en que la realidad está determinada por el contexto histórico con su socialidad y economía específica, pero que el hombre es quien tiene el poder de transformar su condición dentro de esa realidad, a partir de la praxis de su pensamiento como teoría, la cual suele estar determinada por la lucha de clases como motor de la historia. Esta sería entonces la epistemología que asume Echeverría.

Para los años noventa, esta epistemología se enriquece con los planteamientos de otras ciencias, tales como la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, el arte, la historia.

1.2.4.3 Criticidad e ideología

Echeverría estudia el discurso crítico de Marx, para explicar en qué consiste su "criticidad". Comienza explicando que antes de 1950, los investigadores de izquierda de la realidad social latinoamericana, mezclaban sin ningún reparo conceptos y categorías, tanto del discurso marxista, como del terreno de las ciencias humanas de corte positivista burgués, principalmente de la sociología. Los orígenes y las tendencias discursivas contrapuestas de estos dos aparatos teóricos se hallan inscritos y permanecen en la estructura de los teoremas que desarrollan, y al yuxtaponer los dos funcionamientos, someten necesariamente la eficacia del aparato más débil, o sea, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido o conservador. Después de los años cincuenta, el pensamiento marxista se plantea, tanto metodológicamente, como en sus investigaciones concretas, el problema de su especificidad como teoría revolucionaria.

El principal trabajo de Marx, nos dice Echeverría, es la crítica de la economía política, la cual permanece en calidad de elemento central a la realización de un proyecto más amplio y diferenciado, que es el del comunismo científico. El proyecto teórico del comunismo científico es un proyecto crítico, en la medida que se realiza como un

proyecto a la vez científico y revolucionario; aún mas, revolucionario por ser científico y científico por ser revolucionario. Una doble exigencia obliga a esta doble realización. Es por un lado, una exigencia en el terreno de la teoría y por otro lado, es una exigencia que viene directamente de la revolución.

Es, en primer lugar, un revolucionamiento teórico frente al idealismo alemán (Kant, Hegel), donde la noción tradicional acerca de una determinación metafísica (extrasocial) e idealista (espiritual) de las posibilidades de un discurso de ser científico o de producir saber verdadero, exige ser superada, y no sólo en términos dialécticos e historizadores, sino también en los materialistas. Las posibilidades de verdad que hay para el saber, se definen dentro de un horizonte social-natural de objetividad o sentido que va siendo constituido como negación o re-ordenamiento de lo natural. Es la tendencia básica que llevan las modificaciones históricas (revoluciones) adoptadas por la praxis o proceso social de reproducción (trabajo) la que marca la dirección dentro de la cual la intención de un saber puede ser verdadera o científica. De ahí la autoafirmación teórica comunista-marxista: realizarse como teoría científica quiere decir realizarse como teoría de la revolución, como teoría que participa en la revolución y teoría sobre la revolución. Y como el capitalismo ha entrado desde sus primeras crisis en toda una época de destrucción y reestructuraciones radicales, a una época de la revolución total, entonces el desarrollo del saber verdadero sólo puede corresponder al discurso comunista o compuesto a partir de la práctica de la clase anticapitalista y revolucionaria, de la clase proletaria como la negación que se quiere afirmar.¹⁵

Cuando Marx se suma al proletariado, comenta Echeverría, el movimiento obrero ha llegado a ser ya una fuerza social y política de importancia central, pero “algo” hace que su impulso se desvíe hacia lo inesencial e inofensivo (reformismo) y en otros casos hacia lo irreal y destructivo (utopismo). Su actividad se halla sometida a la acción del mecanismo reproductor de las relaciones institucionales capitalistas. La solución: para la construcción del contrapoder (partido) comunista se requiere que la clase proletaria

¹⁵ *Ibidem*, p. 40

alcance un nuevo grado de independencia organizativa y de radicalidad programática, y ello sólo puede darse si tiene lugar un acontecimiento propiamente discursivo o que pertenece al orden de la lucha ideológica y que ha adquirido una función predominante o ha concentrado en sí la función resolutive de todos los acontecimientos del movimiento revolucionario: el desarrollo de un saber científico sobre las condiciones del tránsito del modo capitalista de la reproducción social a su organización comunista.

Realizarse como teoría revolucionaria quiere decir entonces, la sustitución del discurso teórico capitalista por otro. Y primeramente como discurso que versa sobre la realidad económico-social (política), puesto que en toda la era mercantil y capitalista el conjunto del discurso teórico gira en torno a él. La necesidad para la teoría de volverse teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución de ampliarse como revolución en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Crítico porque ni la conversión de la teoría ni el perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y acrítica, sino sólo de manera negativa y comprometida, en permanente conflicto, en contra, pero dentro del dominio ideológico capitalista, de un saber de la revolución comunista.

Ya establecido el principio crítico de la teoría revolucionaria marxista, Echeverría analiza las condiciones del dominio ideológico y las posibilidades del discurso crítico comunista. En primer lugar, estudia diferentes niveles de la producción y consumo de las significaciones que posibilitan el dominio ideológico del capitalismo. La lucha ideológica se juega no sólo en el campo del monopolio de los medios de comunicación masivos, sino también en el terreno de la resignificación de los símbolos identitarios de una comunidad, cargados hacia la justificación del sistema de producción capitalista; también en la esfera del lenguaje de la vida real, del lenguaje cotidiano y del técnico, de lo que se tiene por verdadero y falso, así como en las maneras de comunicación intersubjetivas.

Los propios objetos prácticos son dotados de un significado al nombrarlos y extender a su uso aquello que el significado propone. De esta manera, se cuelean los sentidos de

valorización de las cosas del modo capitalista hasta el lenguaje y su uso, hasta el trato con los objetos y las personas, hasta un estar y tener una visión del mundo. Este sentido capitalista de valorización tiene como característica principal una significatividad fetichista, es decir, el desvirtuar el sentido natural de las cosas, su uso natural y su significado “común” superponiendo otra forma parasitaria que la configura de una manera particular (capitalista). En ella, la presencia del sentido básico se vuelve indirecta y “misteriosa”: se encuentra, para Marx, como en un “jeroglífico”. En la época del modo capitalista de reproducción, la capacidad persuasiva de las ideas o significaciones es débil y subordinada: depende en gran parte de lo que acontezca en el contorno significativo básico. Depende de si ese contorno las apoya o las rechaza. Ese lenguaje no discursivo, el de la actividad concreta de los individuos, es el que al realizarse, confirma y prolonga la vigencia de la superestructura institucional o modo capitalista como condición natural. Es por ello que, dentro de la lucha de clases propiamente ideológica, las ideas del discurso burgués cuentan con el respaldo de un contorno significativo superestructurado en sentido capitalista, adquiriendo más fuerza persuasiva, mientras que las ideas impugnadoras del discurso proletario son oprimidas por ese mismo contorno. Todo “habla” en contra de ellas, un consenso implícito las declara ilusorias, irrealistas, y merma así su capacidad persuasiva.

El discurso teórico comunista-marxista, continúa Echeverría, es un discurso crítico porque existe y se desarrolla dentro de la lucha ideológica de clases, dentro de un enfrentamiento constante con el dominio ideológico de la clase burguesa, el cual se lleva a cabo en dos partes. La primera es en una lucha contra los elementos extra-discursivos de control del capitalismo que no puede ser llevada a cabo por el comunismo en cuanto discurso, sino como una nueva forma comunitaria para las relaciones de reproducción social, actualizándolas en las organizaciones obreras y en el contrapoder revolucionario, que afectan las relaciones cotidianas de convivencia, creando un contra-contorno significativo básico. La segunda es como crítica, que es en realidad el carácter del significar revolucionario del proletariado, y por tanto de la lucha ideológica dentro del modo de reproducción social capitalista. La crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario.

Sin embargo, esta forma de enfrentamiento puede contener dos ilusiones acerca de la conveniencia revolucionaria. La primera ilusión, es suponer que el significar revolucionario puede constituirse en un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad. Es una ilusión porque refleja el deseo de repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la cientificidad en el discurso teórico de la era mercantil y de la época capitalista. Para disipar esta ilusión, es necesario reconocer que el significar revolucionario comunista se compone en medio de la actualización o vigencia adelantada de unas relaciones sociales de producción que pertenecen a un tiempo nuevo y diferente a la era mercantil y capitalista. Es un significar revolucionario porque es una actividad mediadora entre proyectos y necesidades concretas que contradicen estructuralmente el modo capitalista de reproducción, proyectos y necesidades que sólo pueden desarrollarse en la medida que el sujeto social real comienza a recobrar y reasumir la función sintetizadora de la socialidad (autarquía)¹⁶. Es un significar revolucionario porque la intención central de todos sus mensajes es verdadera, concuerda con la tendencia marcada por la nueva modificación del código básico, o sea, por la formación de la nueva objetividad social-natural del nuevo vivir comunitario. Por lo tanto, se compone de un significar esencialmente heterogéneo respecto del que sirve de plataforma del significar burgués.

La segunda ilusión consiste en suponer que el significar comunista puede desarrollarse como discurso científico de manera independiente respecto del burgués, y que puede levantar un saber completo al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia de la clase proletaria. Se trata de una ilusión, porque refleja sobre las posibilidades actuales de desarrollo del discurso comunista la imagen deseada pero aún irrealizable. Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya presentes en la reproducción social capitalista, en el interior de las relaciones capitalistas que constituyen al sujeto social, pero su presencia es subordinada y reprimida. En consecuencia, su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente

¹⁶ *Ibidem*, p. 49

desvinculado del que existe como mundo capitalista, son por el contrario, la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades.

En conclusión, para Echeverría el discurso teórico propio del comunismo científico sólo puede ser un discurso crítico como el de Marx en *El Capital*: capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista, de someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones espontáneas del proletariado y de recomponerlo de manera tal, que los vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo se vuelvan evidentes como sistema y constituyan así el saber necesario para la revolución.

1.2.5 La crisis capitalista como sustento de la contradicción reforma-revolución.

Ahora bien, para hablar de revolución, siguiendo a Echeverría, es necesario primero hablar de las condiciones que la propician y la principal es una crisis. Para Marx¹⁷, el concepto de crisis es el concepto de una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal, que el mantenimiento de la vida de ese sujeto social se vuelve de alguna manera imposible.

Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de crisis. Por ello, el concepto de crisis está directamente vinculado con el de revolución. Junto a la imposibilidad de reproducción de una forma vieja, aparece la posibilidad de otra forma del sujeto social en lugar de ella, de una transformación revolucionaria. El concepto de crisis es un concepto que abarca la totalidad del comportamiento del sujeto social y no sólo su comportamiento económico; la crisis es una situación de imposibilidad que afecta a todas las estructuras: económica, social, política, cultural, en un momento determinado.

Sin embargo, para Marx, según Echeverría, el aspecto económico es el determinante. La razón está en que las crisis de los otros órdenes pueden ser pseudo resueltas si el

¹⁷ Carlos Marx, *El Capital*, Primer libro, Tercer capítulo, México, FCE, 1976, citado por Echeverría en el mismo texto anterior, pp 137-168.

aspecto económico de la crisis llega a solucionarse, sin embargo, si la crisis económica no se resuelve, ni por desviación se logra un cambio en la reproducción social, como ocurre en los otros órdenes. Aunque la solidez de los otros órdenes (político, cultural, religioso) puede salvar o ayudar a restaurar la vigencia de la forma económica, ésta seguirá su proceso de descomposición agudizando sus efectos. Echeverría hace toda una recreación de la manera en que una economía de carácter capitalista llega a su momento de crisis, para nuestro estudio basta sólo puntualizar cada momento. La situación económica de una sociedad capitalista comienza a descomponerse cuando el proceso de reproducción social no es comunitario, orgánico, sino un proceso en que la producción está privatizada a tal punto, que el sujeto comunitario queda suspendido en sus funciones, por el hecho de estar descompuesto en una serie abierta de procesos de producción privados e independientes, aunque necesitados unos de otros. Entonces no hay interpenetración directa de las múltiples producciones individuales.

La función circulatoria del proceso de reproducción queda eliminada y los productos no logran convertirse en bienes que pueden ser consumidos, se quedan simplemente como producción privada. La distribución se paraliza y deviene en una “crisis estructural”. Esta crisis trata de resolverse mediante la conversión de los bienes producidos en mercancía, en una serie indefinida de procesos de intercambio equivalencial de manera torpe, insuficiente y defectuosa. La esfera de circulación de mercancías va a ser una pseudo solución a esta situación básica de crisis, que constantemente se está salvando mediante el “cambio de manos” de los objetos equivalentes y que aparenta estar funcionando de manera perfecta.

Esta crisis encierra una contradicción para Echeverría: para que los objetos en su forma natural existan, para que puedan ser bienes de consumo de una sociedad atomizada, es necesario que sean valores de cambio, es decir, que puedan ser intercambiados por sus equivalentes. Pero este intercambio de equivalentes tiene una direccionalidad, es decir, está mediada por un sistema referencial de lo que es equivalente de acuerdo a un proceso abstracto, según el cual, el valor de una cosa se impone de acuerdo a lo que los propietarios privados desean obtener como ganancia para bien de sus capitales y sus

tasas de ganancia. Un objeto que tiene una forma natural de acuerdo a su uso, es transformado en un valor abstracto, cuantificable, que subsume las cualidades del objeto a las de una sustancia abstracta, que es el valor del objeto en el mercado. El dinero es el que presta su cuerpo a esta medida de valor durante la circulación mercantil. Esta idea de contradicción entre forma natural y forma de valor, se encuentra en el núcleo de toda la problemática de la crisis desarrollada por Marx.

Para que los objetos como mercancía puedan acceder a ser bienes consumibles por los hombres, continua Echeverría, éstos deben convertir su fuerza de trabajo también en mercancía, de tal manera que sea también un valor de cambio que se materializa en dinero y de esta manera lograr mercancías con valor, por medio de su mercancía valor-trabajo, mediado por el dinero como unidad de valores “equivalentes”. La fuerza de trabajo se vende como mercancía, pero el trabajador no impone el precio de su trabajo, sino que es el patrón, en acuerdo con los demás propietarios privados, el que impone el valor del trabajo por medio de salarios. El valor de la mercancía fuerza de trabajo se impone de acuerdo al “mercado de trabajo”, es decir, de acuerdo a la oferta y la demanda. Entre más desempleados, menor será el precio a pagar por una jornada de trabajo. También obtiene el salario su valor de acuerdo a la realización del valor de la mercancía capitalista. Si una mercancía realiza un valor alto dentro del mercado, el precio del valor de la mercancía trabajo que la produce es alto o en su defecto, bajo. Si la subordinación de la mercancía trabajo se debilita o funciona mal, entonces el capitalismo entra en crisis, pues sin explotación de los trabajadores y la extracción del consecuente plusvalor, el capitalismo no funciona.

Todos los problemas de la crisis se reducen a la imposibilidad del paso de un determinado capital resultante a la constitución de un nuevo capital inicial, de diferente magnitud y con una nueva constitución orgánica (relación entre capital constante y capital variable). Echeverría muestra este proceso mediante la fórmula general de reproducción del capital D-M-D' (Dinero-Mercancía-Dinero con un plus) es decir, dinero (D) que se invierte en una mercancía (M) para venderla más cara mediante un proceso de transformación a partir de trabajo, que aunque pagado, es una paga parcial, pues

debe dejar una parte para los capitalistas y que consiste en el plusvalor (D')¹⁸. Al final del ciclo de reproducción capitalista, vuelve el dinero invertido en la mercancía a las manos del capitalista pero con un plus de ganancia que sirve para acumularse en pos de conseguir una y otra vez más dinero. Los grandes problemas aparecen cuando este nuevo capital no es capaz de incluir un plus-capital durante un nuevo proceso, resultando incapaz de cumplir ciertos requerimientos cualitativos y cuantitativos para acumular, que le plantea la historia concreta de su acumulación. Cuando la masa de plusvalor resulta escasa, en ese momento aparece la situación de crisis.

Rosa Luxemburgo es una de las influencias más predominantes en el pensamiento de Echeverría, en *El discurso crítico de Marx* nuestro filósofo le dedica tres páginas a la luchadora social, a su papel como reivindicadora de la mujer militante y a la importancia de sus ideas dentro del trabajo teórico marxista. Para Echeverría, Rosa Luxemburgo emprende en este último rubro una tarea cuya necesidad otros no atinaban ni siquiera a vislumbrar: el rescate o la conquista de la radicalidad comunista como condición de existencia y eficacia, no sólo del movimiento revolucionario sino del movimiento obrero sin más. La línea de la radicalidad comunista luxemburguiana se presenta con plenitud en su polémica contra la posición reformista (revisionista) dentro de la socialdemocracia alemana y de toda la II Internacional socialista propuesta por Eduard Bernstein. Es contra esta posición suavizada del marxismo de Bernstein, contra la que Luxemburgo radicalizará su pensamiento. Otro trabajo de Luxemburgo que Echeverría retoma, es el del problema de la nación, el cual le sirve al autor para redondear su planteamiento de la revolución y la democracia, temas que se tocarán en el capítulo de la democracia, pero que vale mencionarlos para observar la preocupación del autor sobre estos temas desde su etapa *marxista pura*.

Hasta aquí la posición epistemológica de Echeverría en su etapa predominantemente marxista y la parte más importante para nuestro tema. Dentro de *El discurso crítico de Marx* podemos encontrar el análisis de la forma en que Marx expone su crítica

¹⁸ Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en el Capital de Marx*, p. 25

económico-política en *El Capital*, el cual es un estudio por demás recomendable por el grado de detalle y profundidad, pero que para nuestro tema puede quedar de lado. También en un texto posterior *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* podemos encontrar los aportes económicos que hace Echeverría a los esquemas de Marx completando, reconstruyendo esquemas económicos y haciendo más explícitos conceptos como el de plusvalor, pero que también se dejan de lado en este estudio.

1.3 Ontología.

En el anterior capítulo se contempla ya una posición ontológica a partir del materialismo dialéctico, que será la dominante en su etapa *marxista*. En su etapa de *transición*, Echeverría sigue la tradición marxista de la “teoría crítica” de Horkheimer, Adorno, Benjamín, conectada principalmente con *Ser y tiempo* de Heidegger. En esta etapa, su originalidad consiste en el planteamiento de la idea de cultura a partir de la interdisciplinariedad. Pensadores como Freud, Saussure y Malinowsky entre muchos otros, permiten a Echeverría trasladar la crítica de la economía política de Marx hacia los avances teóricos del siglo XX. En *Definición de la cultura*, obra que recoge las ideas de su curso de Filosofía y Economía de 1981 a 1982, el tema de la cultura inicia con su definición de sujeto, sujeto social y objeto, que implica explicaciones desde la antropología, la sociología, la lingüística y el psicoanálisis, con influencias de la filosofía francesa estructuralista. A partir de ello, logra definir el concepto de cultura, identidad, que lo llevan a diferenciar la producción cultural moderna de las ancestrales.

Para nuestro tema, definir la ontología que asume Echeverría es importante porque a partir de su idea de sujeto se recrea la de sujeto político y de ahí las posibilidades de acción democrática y revolucionaria. El tema ontológico se completa con un texto posterior de los años noventa titulado *Valor de uso y utopía* el cual relaciona lo ontológico con el valor de uso.

1.3.1 La naturaleza primaria del hombre

En *Definición de la cultura*¹⁹ Echeverría comienza por una definición materialista del carácter ontológico del hombre, que parte de una crítica a la antropología moderna, pues para Echeverría existe una precondition cultural que rebasa y trasciende la realización puramente “funcional” de las funciones vitales del ser humano, un excedente o *surplus* ontológico que, en lugar de ser subsumido en el tratamiento de otras dimensiones de la reproducción social, debe ser tematizado de manera propia. La existencia humana presenta determinados comportamientos que rebasan el perfeccionamiento de la vida animal, ciertas acciones o modos de ser con coherencias propias y fuera de la “animalidad humanizada” e irreductibles a ella. Parafraseando a Heidegger, la ek-sistencia humana, la animalidad del hombre, sólo debe definirse a partir de los modos de su ek-sistencia.²⁰ Esta postura le servirá también para solucionar una preocupación anterior, que es la de definir en qué consiste la “forma natural” de reproducción social y que se lleva a cabo en *Valor de uso y utopía*.

La “forma natural” de reproducción social es la que se lleva a cabo a partir del “valor de uso” y aunque como concepto ocupa un lugar central en el discurso de Marx, éste sólo nos ofrece un esbozo, nos dice Echeverría. Su contenido es más una incógnita que una solución implícita. Por lo tanto, Echeverría trata de dar una formulación adecuada del mismo. Sus ideas se agrupan en torno a la distinción entre lo que es la forma social-natural del proceso de vida humano y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, y cuyo paso inicial es en la forma natural del hombre.

Considerado en un nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo actualiza las posibilidades del comportamiento material que se llama vida. Este comportamiento tiene que ver con una totalidad parcial, autónoma de organización que se enfrenta a la totalidad global en un

¹⁹ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Ed., Itaca, 2001, p. 28

²⁰ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, p. 161

proceso “metabólico”. La totalidad orgánica actúa sobre una zona o territorio de la naturaleza para recibir una reacción de ésta favorable al mantenimiento de su principio de organización. Echeverría se trata de hacer entender con una paráfrasis de Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

“Hegel, en su terminología particular, llega a decir que, con el comportamiento natural llamado “vida” aparece “el individuo”, que tiene en sí mismo un “principio de autoconfiguración”, y que se enfrenta como “sujeto” al “mundo objetivo”, el que le sirve de “condición” de su existencia y al que “priva de su estado propio al convertirlo en medio suyo”, al “darle su propia subjetividad como sustancia”²¹

Entonces, existe un principio autónomo de organización de la materia que sólo se cumple en una multiplicidad de organismos singulares y que sólo se mantiene con la reproducción cíclica de cada uno de ellos mediante la acción de los mismos sobre el medio natural y la integración de las reacciones favorables provenientes de éste. La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una meta evidente: el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie, el mantenimiento de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que al mismo tiempo que re-legaliza, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es esta estructura y el *telos* de este comportamiento natural, a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano en *El Capital*.

Para Echeverría el comportamiento de la vida animal más perfeccionada es aquél que lleva al grado máximo de complejidad la estructura de la vida. Ejemplos de ello podemos encontrar en especies como la abeja, la cual comprende todo un sistema económico, político y social en su estructura vital por demás complejo. Sin embargo, de todas las especies animales en el mundo, el ser humano se diferencia de los demás de manera

²¹ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 71

esencial, hay una diferencia radical entre el proceso de reproducción animal y el proceso de reproducción social humana.

El ser humano no es sólo un animal especialmente dotado de razón, lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera, que van más allá de las cualidades estrictamente animales. Los comportamientos que pueden definir lo humano como el usar y fabricar instrumentos, lo mismo que distinguir lo justo y lo injusto, el imaginar, lo mismo que el jugar y mentir, etcétera, pueden ser comprendidos como un proceso en el que la reproducción de su materialidad animal se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad social.

En todos los animales de individualidad gregaria, el principio o el *telos* estructurador que les impone interactuar con el medio para su mantenimiento, incluye un principio de organización para lograr su objetivo. Es la inclusión de criterios de repartición, ubicación, individuación diferencial de todos los miembros dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global. En los demás animales, el conjunto de relaciones de oposición y complementariedad que conectan entre sí a los distintos miembros del sujeto gregario consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad.

En el comportamiento humano, continua nuestro autor, también es necesario este proceso de reproducción que distingue diferentes funciones para ciertos individuos a favor de la totalidad, sin embargo, las configuraciones que se forman en los diferentes ciclos reproductivos no son los mismos, el hombre es libertad -siguiendo a Sartre en *El existencialismo es un humanismo*- de determinar su figura concreta dentro de un momento y espacio de reproducción de su socialidad²². La legalidad natural que dicta a los demás animales la forma de configurar su socialidad y que es siempre la misma, no opera en los humanos. El instinto de seguir un principio general de organicidad en los

²² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 166

animales queda anulado en el hombre, entonces su identidad está en juego, no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que para la naturaleza fue un ciclo reproductivo, es un antecedente que condiciona, pero no obliga a lo que habrá de ser en un ciclo posterior. El ser humano, recordando a Heidegger: está “echado fuera de la tutela de Dios”, abandonado por Él, expulsado del plan divino; es un ente libre a la intemperie, que debe cuidar de sí mismo, proyectarse y realizarse. En esto consiste la peculiaridad del proceso de vida como vida humana desde la perspectiva del sujeto social.

Para Echeverría, el conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta, algo que determine y se reconozca entre los miembros como lo propio. La socialidad como materia, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad.

1.3.2 La socialidad como segunda “naturaleza” del hombre

En otro nivel de complejidad, para Echeverría hay un *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano social diferente de aquél que presenta la dimensión puramente animal de la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y refundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza un enfrentamiento indirecto, mediado por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad. La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria.

El proceso de reproducción social trans-naturaliza el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. La “forma social-natural” propiamente dicha del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la transnaturalización de la vida animal. Su constitución parte de una

auto-elección originaria, de una elección de identidad, y ésta tiene lugar siempre en una situación particular que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales. La forma social natural implica así un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirmación como garantía de supervivencia, como un compromiso de mantener la transnaturalización del material animal que debe ser reasumido y potenciado y de aquello que debe ser abandonado y reprimido.

1.3.2.1 Producción, consumo y disfrute de las significaciones sociales

Continuando con la explicación de Echeverría, producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto, sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política de la comunidad. Es decir, la comunidad se transforma en la medida que la forma política se reproduce en ella misma. Sujeto y comunidad actuando al mismo tiempo. Proceso dual que es siempre contradictorio en cuanto que su estrato político implica necesariamente un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico. La autonomía y libertad del sujeto, al volverse un ente político, dona parte de su libertad para la comunidad, para que ésta haga una traducción de lo que debe entenderse por libertad para todos, es la relación entre sujeto individual y sujeto de la comunidad en la que el sujeto se afirma a sí mismo.

Echeverría entiende el proceso reproductivo del ser social a partir de dos momentos: por un lado, la fase de producción, que es el momento de *objetivación* y la fase consuntiva, que es el momento de *sujetivación*. Esta doble presencia de la relación entre factor objetivo y factor subjetivo integran lo que se llama la *fase de trabajo*, producción o consumo productivo (momento de objetivación) y la *fase de disfrute*, absorción o consumo improductivo (momento de sujetivación). La relación entre una y otra fase se lleva a cabo por el objeto práctico u objeto con valor de uso, que constituye el resultado de la primera y la condición de la segunda.

El proceso de reproducción social es siempre la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él, ambos siempre mediados por instrumentos y objetos. En el caso de los animales, el acoplamiento entre el nivel de producción como capacidades y el de consumo como necesidades, siempre se lleva a cabo de manera eficaz; sin embargo, en el hombre este sistema tiende a la multiplicidad y sobre todo, a la inestabilidad y maleabilidad. Esta característica de la reproducción social humana representa una contradicción originaria entre las posibilidades del producir y las necesidades del consumir. Esta contradicción siempre trata de superarse por un principio de sobrevivencia.

En la “teoría de la producción en general” que propone Marx en el capítulo V de *El Capital*, apunta Echeverría²³, se explica esta condición como un acoplamiento que se debe perseguir tanto en el plano físico como en el político. Esto quiere decir que no sólo se producen y consumen ciertas cosas para la supervivencia física, sino que también se produce y consume la forma concreta de la socialidad, en cuanto que debe modificar y “usar” las relaciones sociales de convivencia que la caracterizan y que interconectan e identifican a sus diferentes miembros individuales. Dentro de esta red de relaciones sociales de convivencia se produce la identidad de cada uno de los sujetos sociales. Partiendo de esta premisa, Marx explica que la especificidad del animal humano se encuentra en la capacidad de llevar a cabo proyectos a partir de una proyección del propio sujeto, de una idea de lo que se quiere. El proceso de reproducción social es un proceso de autorrealización del sujeto, de la constitución y restitución de sí mismo y no sólo un proceso para la reproducción física. Esto incluye la posibilidad siempre abierta de ser diferente del sujeto que inició y del que se construyó. El sujeto humano tiene una presencia estructuralmente escindida, inestable, siempre en cuestión, con la posibilidad de ser siempre diferente a una identidad construida por él mismo.

El sujeto social, prosigue nuestro autor, al transformar el material natural, no ejecuta un plan que rige desde él de manera autónoma, debe elegir la forma a la que conduce su

²³ *Ibidem*, p. 162

transformación del material, pues la forma que tiene un bien producido tiene siempre un valor de uso concreto que determina a su vez la forma que habrá de tener el sujeto que la consume. El trabajar tiene una dimensión *poiética*, su dar forma es un realizar, dice Marx. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto que en lo inmediato es la construcción de una cosa, pero que indirectamente es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar una cosa, el sujeto no sólo satisface su necesidad animal, sino también su necesidad de dar forma a las cosas.

En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización del sujeto inspira la realización misma del producto, invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo. Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo; intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa, disfruta o utiliza de manera adecuada, en calidad de bien. Pero al mismo tiempo, en el momento en que se aprovecha la cosa, se absorbe la forma de la cosa, el sujeto se deja transformar por ella.

El sujeto social no es un simple receptor de la reacción favorable que el trabajo le provee, sino que debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien producido, debe decidir el momento y la intensidad con que le va a afectar la forma de la cosa, la medida y la manera en que hace caso a la intención transformativa que ella trae consigo.

Dar forma a la socialidad, quiere decir ubicar a los distintos miembros que la componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia, de establecer relaciones de colaboración y co-disfrute. Dar forma a la socialidad implica por lo tanto, un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo. La manera en que interactúan los dos momentos, la manera en que los dos ceden y exigen para cerrar su compromiso, se da a partir de la circulación de los innumerables objetos singulares que han sido producidos y van a ser consumidos. En este “cambio de manos” se encuentra vigente un proyecto de distribución que reparte los objetos entre el conjunto de individuos sociales. Este

proyecto califica los intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y sólo a ciertos requerimientos de bienes como válidos.

Al final, para Echeverría la politicidad del proceso de reproducción social se muestra en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía”, entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores del bien / producto global. La adscripción de todos los miembros del sujeto social dentro de esos dos sistemas que los interrelaciona socialmente para el consumo y la producción, es la que, en su unidad y compromiso, confiere a cada uno de ellos su identidad individual.

1.3.2.2 La Identidad

De acuerdo con lo anterior, para Echeverría la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad, que como identidad diferencial de cada uno de los individuos sociales. Si una sociedad debe darse una identidad “política” que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que la componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino. Los individuos sociales son concretos, en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, a su propia identidad y la identidad de los demás. Todo hacer individual es un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por ellos.²⁴

Si se define el proceso de reproducción social como aquél que subordina el estrato físico de funcionamiento a su estrato “político”, se debe reconocer que en él se halla presente un conflicto fundamental: el conflicto de lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural. Para

²⁴ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 169

lo social, trascender y dar forma a la sustancia natural implica crear a partir de ella, dependiendo de ella, un orden autónomo.

El proceso de reproducción física del animal humano está allí sólo en calidad de plano básico o soporte de otro tipo de reproducción en otro plano de materialidad, el de la socialidad. Esta biplanaridad físico-política de la vida humana habla de un proceso de producción/consumo de cosas destinado a reproducir un mundo de la vida de consistencia cualitativa inestable, un mundo del sujeto donde la identidad está siempre en proceso de reconstruirse. El hecho de que lo más importante para él sea la forma del sistema de necesidades/capacidades, pone en evidencia que en el proceso de reproducción humana lo esencial es el juego de identidad. El sujeto social transforma su identidad desquiciándola constantemente y tratando de encontrar el equilibrio. A este nivel formal o cualitativo de la reproducción social se le puede llamar “reproducción política” del sujeto social; “política” porque, siguiendo el termino griego polis, es lo que está en juego en el ágora, o sea, la identidad de la ciudad que el sujeto produce, consume, transforma, disfruta y vive.

El proceso de reproducción social es un proceso de modificación de la figura de la socialidad mediante la producción y el consumo de objetos prácticos, de bienes producidos, de productos útiles o con valor de uso, es decir, con un valor propio de acuerdo a la capacidad que realizan. Este proceso de reproducción social es el que puede ser llamado de “forma natural”.

El concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital”, es por sí mismo conflictiva, pues tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama, y no como ahora, un

drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción²⁵.

Durante el proceso de reproducción social, persiste Echeverría, el hombre construye su subjetividad en la producción de significados y significantes, que a la vez promueven la construcción de identidades y nuevos sujetos sociales. La semiosis (la construcción de signos) es el modo como se da el predominio del plano político o “meta-físico” sobre lo animal. Allí parece encontrarse la clave de la definición de la cultura, porque a partir de la producción de identidades, se construyen las diferentes culturas. Echeverría da una explicación a partir de la lingüística de Roman Jakobson, Luis Hjelmslev, Ferdinand de Saussure, por decir los más importantes, y de la semiótica de Roland Barthes, Jean Baudrillard, Eugenio Coseriu, entre otros, de la manera en que se lleva a cabo la producción y consumo de significados dentro del proceso de reproducción social.

Entonces surge un paralelismo entre el esquema de la producción económica de Marx (producción y consumo), y seis elementos que forman parte del proceso de comunicación: un momento de producción, emisión y ciframiento del mensaje y otro de consumo, recepción o desciframiento de mensaje. Echeverría trata de afirmar con ello, que el proceso de producción/consumo de objetos prácticos lleva un momento semiótico, un proceso de comunicación, que va unido con el proceso de producción/consumo de significaciones en una identidad esencial. Los dos mantienen una relación entre sí íntima y coexistencial. Echeverría pone el ejemplo de la Revolución Industrial²⁶ inglesa para explicarlo: el nuevo esquema de producción, las relaciones productivas, los medios tecnológicos, también trajeron un cambio en los códigos lingüísticos, es decir, surgió una nueva subcodificación en los códigos para poder hablar del nuevo mundo industrial.

La importancia de la construcción de significados reside en que tiene una relación intrínseca con las cosas y con los sujetos a partir del lenguaje y la comunicación, pues

²⁵ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 196

²⁶ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 111

dependiendo del significado, será el modo y la propia existencia de los objetos, los sujetos y las sociedades.

Todos los objetos prácticos son significativos en la medida en que tienen una determinada forma. Siguiendo a Echeverría, el productor da forma a un material, esta nueva forma es el núcleo de la presencia del objeto práctico, pero también el sujeto consumidor sufre una conversión como consumidor, alterando su “mismidad” o “identidad” anterior. El consumidor destruye al objeto como parte de su auto-construcción. El sujeto productor, al dar la forma concreta al producto, en este caso de un pan, está cifrando un determinado mensaje acerca de cómo debería ser aquél que consume ese objeto. Hay toda una semiosis en donde se absorben las sustancias alimenticias del pan, reciclando su sustancia y también su sentido, descifrándolo al momento de ingerirlo para dar pie a otro acto de donación que es el de darse forma a sí mismo. El consumidor de pan se transforma efectivamente, y pasa de ser un sujeto hambriento a un sujeto saciado, pero también se transforma subjetivamente al asimilar la apariencia, el sabor, la consistencia, de dicho objeto. De esta manera, la forma de un objeto transforma a aquél sujeto que está transformando, es decir, es un juego de transformación mutua y recíproca.

Ahora bien, ya reconocida la importancia del nivel semiótico en la vida humana, tenemos que trasladarlo a lo político, pues éste es el rasgo más propio y característico de la reproducción social. La politicidad se da como semiosis, es decir, como punto de comunicación con el Otro, pero también como proceso de producción y consumo de significaciones.

El núcleo esencial de la idea de individualidad concreta se encuentra en el concepto de reciprocidad. Concreto²⁷ es el ser singular que se encuentra inmerso en un proceso en el que su estar ahí y su actuar se encuentra “haciendo” a los otros, alterando su existencia y al mismo tiempo también, se deja hacer por los demás. Es el individuo que está

²⁷ *Ibidem*, p. 128

comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal. Al ser el resultado de un juego de reciprocidades, puede individuarse lo mismo en aislamiento que en pareja, lo mismo en grupos pequeños de congéneres dotados de una identidad, que en otros más amplios con una identidad más difusa. Su individualidad será concreta en la medida que pueda percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intercambio de alguna manera en él.

De ser así, intuye Echeverría, se puede pensar en una concreción basada en compromisos históricos, tal como Walter Benjamín lo manifiesta en sus tesis de *El concepto de historia*. Compromisos de larga o larga duración, que son capaces de convocar y juntar a seres a través de cientos o incluso miles de años, otorgándoles una individualidad o identificación perdurable. Los “hombres del maíz”, los “hombres del trigo” por ejemplo, son individuaciones arcaicas difusas actualmente, ya que en la sociedad moderna se hallan combinadas con varias capas de otras más recientes, pero que nos dan una idea de estas configuraciones.

Para Echeverría, estas estructuraciones son, de acuerdo con el historiador Fernand Braudel, en torno a una “elección civilizatoria”, que se ordenan en torno a un común de reproducción de la vida, ya sea en la apuesta por el cultivo de una planta alimenticia preferente como núcleo cualitativo del mundo de la vida o como en el caso del capitalismo a la acumulación de capital, en donde está en juego la sistematización de la producción y el consumo. En el esquema del proceso de comunicación de Jakobson, a esta elección en el plano abstracto se le llama el código²⁸, que se corresponde con el campo instrumental de la reproducción social de Marx. El código es el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir. Este campo instrumental posee todas las posibilidades de donación / recepción de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto.

²⁸ *Ibidem*, p.129

El ser humano genérico, continua Echeverría, que trabaja con medios de producción de una base tecnológica general, que produce/consume un determinado repertorio de objetos humanos con una forma en cada caso genérica, no existe nunca como tal, sino sólo dentro de relaciones de reciprocidad que, al comprometerlo de una cierta manera consigo mismo, lo delimitan y encierran en una constelación singular de posibilidades. Lo que existe en la realidad son múltiples versiones concretas del proceso de reproducción social que corresponden a otras tantas humanidades posibles.

El código de lo humano es siempre un código que se identifica o singulariza en una historia concreta. En el plano lingüístico, el mito bíblico de Babel²⁹ nos habla de que existió una lengua originaria universal alguna vez, pero como todo mito, cuenta una historia real al revés. Lo que nunca ha existido es una lengua originaria universal, lo que se narra es el fracaso de la utopía de la universalidad humana como una construcción hecha por el propio ser humano a partir de la pluralidad originaria y lo mismo puede decirse en lo económico, pues tratar de universalizar un tipo de producción económica es negar la pluralidad de las formas de producción en este aspecto.

La pluralidad de las versiones de lo humano viene de la tendencia a singularizarse, propia de un proceso creador de compromisos en reciprocidad. Cada propuesta de concreción, cada compromiso en reciprocidad, es el germen de toda una versión nueva de humanidad. El que en un código social determinado se conecte un significado con un significante de manera arbitraria según un sentido, una necesidad, una afinidad, tiene que ver con el contexto en que vive el ser humano, de las condiciones en que se encuentra el cuerpo propio del animal humano. Sin embargo, esta vivencia de lo exterior es deformada por la aparición de lo social, para el cumplimiento de las funciones vitales, por la realización de un *telos* para la reproducción de una figura concreta para su socialidad.

²⁹ *Ibidem*, p.131

Echeverría afirma así que, hay una unidad en lo que respecta a la condición fundamental del proceso de reproducción propiamente social: la libertad. Somos seres humanos en la medida en que cumplimos nuestro proceso de reproducción bajo esa condición. Para ser humanos necesitamos serlo de manera diferente, en un juego de reciprocidades que no puede sino singularizarnos, individualizarnos o identificarnos siempre bajo otra forma, siempre en una nueva metamorfosis.

Hablar de la sociedad, prosigue nuestro autor, no es sólo hablar de una red de relaciones sociales de convivencia, sino de una red que se está constituyendo y configurando en un proceso de concretización determinado, una red dotada de mismidad, individualidad o identidad dinámica. Es comprensible por lo tanto, que sean innumerables las maneras de producir alimento, de convivir con los animales o de relacionarse con los otros. Las redes de relaciones también siguen compromisos con el pasado, presente y futuro, de larga duración en las complejas relaciones históricas de fidelidad y desobediencia hacia él. Si existe algo que sea común a todas las formas de subcodificación del código del comportamiento humano, es que todas parten de una transnaturalización, es decir, que todas imponen una segunda naturaleza a la base animal primigenia. El surgimiento del “animal político” implica un desgarramiento, una separación traumática del modo de ser respecto del modo de ser puramente natural. El paso a la ek-sistencia, como lo formula Heidegger, es un paso violento en el que la forma humana se vuelca sobre ella deviniendo en substancia de la nueva forma, y que al mismo tiempo, esta nueva forma debe retener en sí misma elementos de la forma anterior, puesto que es una negación determinada.

La politicidad del ser humano trasciende la naturalidad del ser animal, pero lo hace dialécticamente, conservándola a través de su transformación, manteniendo la contradicción con ella. El hecho de que sea un ser transnaturalizado es la razón de que la simbolización sea una necesidad profunda, difusa pero imborrable, de que la esfera de la expresión no sea ajena a la esfera del contenido. Implica una estrategia de supervivencia, estrategia que permanece en calidad de “superada” en el código de la

comunicación social y que trae el recuerdo activo de las condiciones naturales específicas de su refuncionalización.

Por otro lado, existe una necesidad de arbitrariedad de imponer la forma social, de originar la identidad. La teoría de Wilhelm von Humboldt abre para Echeverría este panorama cuando habla acerca de las “diferentes visiones del mundo” que serían inherentes a las distintas lenguas naturales, en la que el concepto romántico de *Weltanschauung* (para el que una visión es una vivencia) hace referencia a una experiencia global del mundo, a toda una actitud ante el cosmos y ante la humanidad que estaría viva en la consistencia misma de cada lengua.³⁰ Se trata de una teoría que tiene el mérito de plantear una contradicción cuando reconoce por un lado la diversidad irreductible de cada una de las lenguas naturales y por otro, descubre que todas ellas poseen una estructura profunda que es idéntica y que permite hablar de la existencia posible de una sola lengua general para el género humano.

Para Echeverría, de la aventura de totalización concretizadora de la socialidad humana a partir de la subcodificación diversa de un mismo código, surge la identidad o “mismidad”. La identidad no reside en la vigencia de ningún núcleo substancial de rasgos y características, de “usos y costumbres”, que sea sólo alterable por el cambio de las circunstancias, ni tampoco de ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanece inafectada en lo esencial por el uso del habla. La identidad reside por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma.

La identidad del sujeto sólo puede concebirse como un acontecer, como un proceso de metamorfosis, de transmigración de una forma que sólo puede afirmarse si lo hace cada

³⁰ Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Madrid, Anthropos, 1990, citado por Echeverría en el texto anterior, p. 138.

vez en una substancia diferente, siendo ella cada vez otra sin dejar de ser la misma. La identidad sólo puede ser tal si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una de-substancialización a una re-substancialización, la obliga a atravesar por el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes.

Hipotéticamente, es indispensable hacer referencia a un momento fundante de la identidad del sujeto social concreto y el mundo de su vida. Se trataría de un acontecimiento instaurador de identidad porque implicaría necesariamente la creación de una subcodificación arcaica y fundamental para ese código general, el descubrimiento inaugural de un cosmos singularizado y excluyente.

Este acontecimiento originario no está atado al uso racista que se ha hecho de él para segregar o enaltecer una comunidad humana, más bien se define como un primer episodio de trans-naturalización, aclara Echeverría. La identidad es un hecho formal de compromiso concreto de un sujeto consigo mismo que sólo se constituye como tal en torno a él; un hecho formal que sólo puede permanecer en la medida en que está siendo reconfirmado, ya sea día a día o en ocasiones extraordinarias, es decir en la medida en que está siendo trans-formado a lo largo de la historia. El único hecho originario que se puede suponer es el de la hominización o trans-naturalización de la vida animal al convertirse en vida humana. Una aventura traumática y en ese sentido inconclusa, repetida de diferente manera en innumerables ocasiones, que deja impresa para siempre en la particularización de lo humano aquella experiencia en donde su animalidad fue forzada y reprimida por lo otro.

La hipótesis de un momento originario o fundador de identidad, lejos de caer ineluctablemente en definiciones substancializadoras o sustantivadoras de la identidad social, lleva más bien, si es planteada de esta manera, a no conceder callando ante este tipo de definiciones sino combatirlas frontalmente.³¹ Cuando se habla de la identidad

³¹ Bolívar Echeverría, p. 172

arcaica definiéndola como “hombre del maíz”, “del trigo”, del arroz”, etcétera, se habla solo de la plataforma de partida de la infinidad de compromisos concretizadores que se suceden históricamente y que la reconfiguran una y otra vez en diferentes direcciones y en mestizaje con las demás.

Para Echeverría, la identidad actual de un sujeto, sea privado o colectivo es la que le viene del compromiso en cada caso, en torno al cual se define la red de reciprocidades en la que se desenvuelve su existencia concreta; red de interacciones en la que otros con los que el sujeto tiene que ver, no son sólo los que tiene presentes, sino con los que se compromete en un futuro y con los que está comprometido en un pasado.

La identidad es entonces una identidad protéica, hecha de muchas identidades divergentes a veces en conflicto entre sí, que lo reclaman según las circunstancias y que sólo al unificarse en torno a una de ellas, dotan de una integridad a su metamorfosis. Por ello es ilusorio hablar de la identidad de una persona o un grupo social como un conjunto de rasgos distintivos, pues serían sólo las huellas muchas veces engañosas de episodios en los que ciertos compromisos de reciprocidad intersubjetiva se constituyen y reactualizan, de creaciones formales en las que se concretiza un sujeto singular en una situación única.

La cultura será entonces, según Echeverría, el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir todo lo contrario a resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros, realizado en términos de interioridad o de reciprocidad. Todas las opciones civilizatorias diferentes tienen en común, no obstante de su singularidad, que marcan el inicio de un compromiso, que son capaces de trazar los rasgos generales de una identidad o individualidad concreta, son las elecciones civilizatorias que marcan el inicio

de la historia de la escasez como la llamó Jean Paul Sartre y entregan con ello el esbozo del ser humano “productivista”³².

1.3.2.3 El Otro

Siguiendo una idea de Unamuno³³, Echeverría nos habla en un primer momento del sujeto del neolítico como puro sujeto de la necesidad; este sujeto está necesitado, por ejemplo, de “perseverar en su ser”, de tener que mantener en vida su ser inmortal y por ello, lo Otro (la naturaleza) será siempre “escaso”. En el periodo de la vida humana llamado neolítico, las formas concretas de su proceso de reproducción social giran en torno a una interacción dialéctica entre la propuesta de sobrevivir y la defensa de sus formas. La reacción contra lo Otro es de resistencia, experimentando las condiciones de su reproducción como escasas. Para el sujeto moderno del sistema combinado de capacidades y necesidades la situación es diferente: “escaso” resulta ser sólo lo Otro que podría-debería estar ahí y no lo está, lo Otro (el hombre diferente) que corresponde al horizonte de posibilidades de vida desde el cual y para el cual una comunidad humana devino en lo que es.

Las sociedades modernas que han conseguido de algún modo el éxito como línea de progreso, se nos revelan como sociedades que se han hecho a sí mismas concentrándose en el momento de la consecución del producto, en la lucha violenta contra la prepotencia de lo Otro (la naturaleza) y en la acumulación del “excedente” indispensable, en la administración de las condiciones de supervivencia.

En esta era moderna también se da la necesidad de una singularidad concreta para la codificación del comportamiento humano, en donde la pluralidad de experiencias y visiones del mundo es excluyente unas de otras, en permanente enfrentamiento hostil. La falta de autocrítica semiótica reprime toda competencia real y efectiva, toda

³² Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, citado por Echeverría en la obra anterior, p. 140.

³³ *Ibidem*, p. 140

convivencia polémica con los otros reales, con las otras comunidades y sus “identidades alternativas”.

Echeverría considera que en las condiciones de escasez artificial del hombre moderno, toda comunidad tiene que absolutizar su propia modalidad de lo humano y afirmarla, si no como la única, sí como la mejor de las posibles, como la actualmente más adecuada. Todas las sociedades de esta era consideran bárbaros a aquellos que no saben moverse con espontaneidad bajo el código de aquéllas, los tiene como humanos de segundo orden, defectuosos, no acabados. El productivismo como compromiso profundo sigue atando al ser humano con sus orígenes, le ha entregado a lo largo de la historia un grado mínimo de identificación o individualización concreta para su vida tanto colectiva como privada.

Se trata de un principio de concreción ambivalente, tanto de creaciones como de aniquilaciones, de liberaciones y de represiones. Mil veces caducado y las mismas restaurado, debió haber caducado con el desarrollo de la modernidad, de la civilización de la abundancia y la emancipación; en lugar de ello, ha sido ratificado en su lugar fundamental por una versión de la modernidad que parte de la reproducción artificial de la escasez: la modernidad capitalista. El plano más básico de esta cultura ha consistido en el cultivo del compromiso con el pasado arcaico resultante de la relación de escasez con lo Otro, en la reposición renovada de ese principio de concretización³⁴.

1.3.2.4 Individualización y psicoanálisis

Desde la perspectiva del psicoanálisis, Echeverría considera que la función fundamental del proceso de reproducción social es la autotransformación del sujeto social, la reproducción de la forma que identifica a su socialidad, función que gira en torno a la coincidencia de dos acciones: una propositiva, del momento productor o emisor y otra receptiva, del momento consumidor o receptor. En el sujeto social hay un

³⁴ *Ibidem*, p.145

desdoblamiento de sí mismo y un flujo comunicativo interno, una producción/consumo de significaciones entre él en un momento dado o una situación dados y él mismo en un momento posterior o en una situación diferente, en el envío de una intención de devenir otro cuyo destinatario es él mismo. Esta actividad no es transparente en sí misma, pues el comportamiento cotidiano “normal” de este sujeto es constitutivamente conflictivo, como apuntaba Freud en *Esquema del psicoanálisis* de 1918: está siendo visitado siempre por el esbozo de otro comportamiento que existe junto y por debajo de él, de manera inconsciente y que se distingue y disiente de él radicalmente³⁵.

Habría un comportamiento virtual y soterrado que sólo se hace presente a través de determinados síntomas a los que Freud llama *fehleistungen*, equivocaciones, actos fallidos o *lapsus*. La actuación del sujeto individual es un proceder que marcha junto con su voluntad, con su conciencia, y que al mismo tiempo está siendo permanentemente desviado y modificado de alguna manera por lo que podría llamarse un esbozo de proceder alternativo. De una parte, continua Echeverría, existe la presencia del código de las normas establecidas de comportamiento, la presencia de lo que Freud llama un “super yo”. El sujeto individual se comporta de acuerdo a como está socialmente prescrito y establecido que debe hacerlo, pero por otro lado, hay un determinado conjunto de pulsiones, cierto material animal informe que intenta determinar también la actividad del sujeto y que obviamente empuja en direcciones completamente desquiciantes. Es la presencia del Ello. El “ello” es la causa de que el sujeto se equivoque, de que cuando intente hacer una cosa, haga otra diferente o de que ejecute actos “involuntarios”. Se puede decir entonces que el sujeto como “yo” efectivo está siempre determinado por el conflicto entre estos dos niveles de su comportamiento. El resultado es que el comportamiento “normal” disponga de “válvulas” de descarga de los excesos de rebeldía del “ello” en forma de actos fallidos o *lapsus*.

Ciertos modos de comportamiento animal reglamentados por su código, pueden suprimirse por medio de la represión, impuesta por el proceso de reproducción social o

³⁵ *Ibidem*, p. 156

también fomentado o sobredimensionado. Otro mecanismo es la sublimación, en donde ciertas funciones animales son cumplidas pero representando otras funciones diferentes a ellas, consentidas por afirmarse como “mejores”. El conjunto de funciones productivo-consuntivas del sujeto humano está constituido sobre un sustrato animal, pero a través del proceso de transnaturalización, de represión, sustitución y sublimación, se llega a un estado de animal transnaturalizado como ser humano. No obstante, muchas funciones animales siguen llevándose a cabo, aunque con una parte de la “deformación” humana. Un buen ejemplo que da Echeverría es el de la sexualidad: sexualidad como reproducción de la especie y sexualidad como erotismo. Así como estas dos funciones se dan en un solo acto, se pueden encontrar más dentro del mundo humano. En pocas palabras: “Digamos, para concluir, que la constitución de la forma humana de la reproducción a partir de la forma animal –este proceso de transnaturalización- es un proceso conflictivo en el que mientras la una se impone la otra se resiste. La forma animal no permanece en lo social sólo como huella, como cicatriz del conflicto y de la violencia que fue ejercida sobre ella, sino sobre todo como el descontento vivo hacia sí misma que habita en lo que la propia forma humana ha podido ser hasta ahora.”³⁶

1.3.3 La naturaleza de los objetos

Para Echeverría, la peculiaridad de tener una socialidad que es maleable, es algo que también se manifiesta en el “factor objetivo” de la reproducción social. El factor objetivo del proceso de reproducción social está compuesto por el bien u objeto práctico producido y por los medios de producción. El primero implica la materia transformada como alimento, así como los productos necesarios para el desarrollo de la vida como la vestimenta. El segundo tipo de objetos son los instrumentos que se producen para producir, o sea, los instrumentos de trabajo con valor de uso. El carácter práctico del objeto humano tiene la posibilidad de ofrecer infinitas funciones en sus actualizaciones posibles. Es un objeto que se consume también, pero cuyo consumo directo no tiene lugar en la fase consuntiva sino en el proceso de producción. La utilidad técnica de este

³⁶ *Ibidem*, p. 167

objeto consiste en la producción de todo un género o clase de objetos satisfactorios de necesidades. Estaríamos hablando de la panadería y no del pan. El objeto se corresponde funcionalmente con la esencia del sujeto social, es decir, cambiará de función tanto como se transforme el sujeto social.

A través del objeto práctico, continua nuestro autor, el sujeto en tanto que productor se relaciona consigo mismo en tanto que consumidor; es el “grado cero” de la comunicación. A través del uso del instrumento, el sujeto interioriza la propuesta de alteración de la forma social.

En su proceso de reproducción, el sujeto está inmerso en el flujo temporal de las cosas. Una dimensión existencial propia de él es su “temporalidad”, la cual está constituida por una contradicción: la actualidad se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada. El ser humano es devenir, es dejar de ser, ser otro, y paradójicamente, volver a ser “él mismo”; en una oportunidad de transformación. También en el ser humano se da el doble estado que distingue en la naturaleza al animal insatisfecho del animal satisfecho, sólo que en aquél la insatisfacción orgánica se ha convertido en el soporte de un descontento “político”, de igual manera que la satisfacción orgánica se ha vuelto el soporte de una re-configuración de sí mismo, de una realización “política”. El sujeto humano desdobra su condición doble y existe en dos versiones de sí mismo. Entre esas dos versiones necesariamente aparece una tensión comunicativa, una tensión que se resuelve a través del objeto práctico.

En la fase productiva sucede como si el sujeto humano intentara “decir algo” a ese “otro” que será él mismo en el futuro “inscribiéndolo” en el producto útil, intención que se cumple cuando en la fase consuntiva, cuando él mismo, deviniendo “otro”, “lee” dicho mensaje en el útil producido. Como su condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos, cuya forma está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter “político” del animal humano lo que hace de él un ser semiótico. Esta intencionalidad de la producción/consumo humano,

éste “decirse algo a sí mismo” sólo alcanza su desarrollo pleno en condiciones de reciprocidad, es decir, allí donde el otro es otro efectivo y real, que al mismo tiempo recibe la invitación objetiva a alterarse.

Por lo tanto, Echeverría señala que la objetividad del objeto reside en su practicidad, en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también político. Resultado por una parte, y condición por otra de la vida de individuos sociales, el objeto práctico es la instancia mediadora que acompaña toda esa actividad de hacerse recíproco que caracteriza a dichos individuos concretos. La estructura del objeto práctico o social implica un doble nivel, en el primero, puramente natural, el objeto sería la entidad mediadora de la reproducción solamente animal de los productores/consumidores, de aquel funcionamiento al que se reduciría la reproducción social. En este estrato, el objeto sería naturaleza transformada según un conjunto de capacidades y necesidades instintivas del sujeto. En el segundo nivel, el objeto es la entidad que posibilita esa reproducción física o animal del sujeto y los individuos sociales, pero en lo que ella tiene de sustrato de la reproducción propiamente “política” o intersubjetiva de uno y otros. Por un lado, se juega una intención y por el otro lado, una expectativa de forma, dispuesta por el consumo. Consumir es producir y producir es consumir, dar forma con unos medios de producción es lo mismo que sacar esa forma de ellos mismos.³⁷

Por último Echeverría explica que la forma más acabada del objeto social es el instrumento. La proposición de formar sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, exige, para ser efectiva, una voluntad de acción formadora que la asuma y la haga concreta, necesita ser empleada y singularizada por el trabajo. El instrumento es siempre el medio de una trans-operación productiva o consuntiva que involucra a distintos individuos sociales sucesivos. La forma de cada objeto instrumental se caracteriza tanto porque perdura a lo largo de una serie de ciclos reproductivos, como porque co-determina dentro de un mismo ciclo reproductivo, la

³⁷ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 176

forma de los demás objetos instrumentales. Es una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados y es asimismo una creación localmente circunscrita que actúa por contigüidad espacial en un contorno más amplio de otras realizaciones productivo/consuntivas.

La efectividad del campo instrumental no se reduce a su productividad, ésta es sólo su determinación cuantitativa; el grado en el que el instrumento capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza, la apertura a nuevas posibilidades de forma que abre, nos habla de su carácter cualitativo que nos lleva a direcciones axiológicas determinadas. El medio instrumental conecta lo que el sujeto ha sido en el pasado con lo que él puede ser en el futuro: asegura la continuidad histórica de su existencia. Objetivada en la estructura tecnológica, es la propia identidad del sujeto la que se pone en juego, la que entrega y recibe su forma peculiar a través del campo instrumental.³⁸

1.4 La ética y la política

1.4.1 La ética

Echeverría no es un pensador que trate el tema de la ética específicamente como tal, en toda su obra no encontramos un capítulo que nos hable sobre este tema en especial, sin embargo, su postura ética la podemos encontrar implícita en el reclamo político que inunda toda su obra, el cual es un reclamo por la libertad de autogestión del ser humano, de poder reproducir en el mundo el tipo de vida que le es más propicio para su desarrollo y reproducción social. Sería una ética de la libertad que tiene en cuenta el aspecto comunitario de la existencia humana, es decir, no individual y subjetiva solamente, ni delegada totalmente a lo que la comunidad acepta, porque la crítica sería una de las expresiones de esa libertad.

³⁸ *Ibidem*, p.178

Al principio de *Valor de uso y utopía* se puede encontrar una especie de declaración de principios éticos frente a la ética individual y subjetivista que practican ciertos individuos de manera romántica y nihilista. Echeverría pone como punto de referencia teórico, el pensamiento que sitúa al sujeto histórico junto con su comunidad para realizar una totalidad diferente del mundo, contrapuesta a las teorías con una idea de sujeto en donde es en el propio sujeto donde se opera la verdadera transformación humana independiente de la comunidad. Esto es, contrapone una idea de transformación de la condición humana comunitarista a una de corte individual que se vive con una actitud de autorrealización y que tiene como referencia el decadentismo del siglo XIX, donde opera como un movimiento aristocrático alejado de la sociedad:

“Un movimiento cuyo único afán sería el de defender a toda costa, arriesgándose incluso en el terreno del absurdo, una forma de vida que ha sido rebasada por el devenir histórico, al cual no puede mirar de otra manera que como una condena a muerte. Un movimiento débil, reaccionario, en retirada, que se refugia en rincones sombríos y desesperados, frecuentados sólo por élites alejadas del cuerpo activo de la sociedad.”³⁹

El decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes inabarcables, al amparo de las nuevas técnicas, del mundo del progreso capitalista moderno. Este movimiento se deja fascinar por la autorrealización escondida en la derrota cuando ella es asumida como suicidio. El triunfo del mundo moderno es asumido como una autoinmolación, como un acto de heroísmo frente a la decadencia moderna en donde operan los valores románticos vitalistas a partir de un sujeto. De aquí que prosperen los comportamientos bohemios, de intelectuales de alta cultura y poetas que se resisten por diferentes medios como la literatura y se vea las instituciones estatales como un referente falso y enfermo. Un caso especial es Nietzsche, pues su filosofía trasciende el discurso y la práctica de la política moderna de manera contradictoria, pues su discurso y crítica de la modernidad servirá tanto a la izquierda populista como a la derecha elitista.

³⁹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p.12

Frente a la postura decadentista, continua Echeverría, también se desarrollaba en la sociedad europea del siglo XIX la necesidad de emancipación moral y política encauzada en la actividad de los partidos y las organizaciones anarquistas, socialistas y comunistas. Una voluntad utópica se enfrentaba a la voluntad de *establishment*. Más allá de la lucha entre izquierda y derecha propios de la vida política moderna, otra “izquierda” y “derecha”, ambas marginales, se enfrentaban en una guerra de frentes imprecisos y discurso balbuceante: el *redentorismo*, más frecuente en la baja cultura, expresado en nuevos evangelios que indicaban las vías de salvación y el *decadentismo*, presente en la actitud y el gusto de la alta cultura que se expresaba en el discurso poético y llegaba a elevar el suicidio a la categoría de arte y a recetar el abandono placentero en el lento ejercicio del mismo.

El discurso comunista, principalmente el de Marx, giraba en torno a la crítica de la modernidad capitalista. El centro de esta crítica está en la descripción de la vida moderna centrada en el empeño de responder al revolucionamiento de la técnica y la capacidad productiva de la sociedad humana. Crítica a los efectos desastrosos y contradictorios que llevaba el organizarse en obediencia a los requerimientos productivos y consuntivos de un mercado dominado por la acumulación de capital. La crítica de la modernidad capitalista de parte del discurso comunista reconocía la “historia del nihilismo” como una serie de efectos a partir del surgimiento del capitalismo, en donde se daba la decadencia de los valores supremos tanto de tipo moral, como de orden económico.

Esta historia del nihilismo alcanzaría su culminación y al mismo tiempo su superación, en el proceso revolucionario del comunismo, en la conversión de las formas de vida de la escasez en formas de vida de la abundancia. Sería el paso de la “prehistoria del ser humano a su verdadera historia”, pues la historia es la lucha de unos con otros por el poder económico y político. El comunismo sería la superación de esta lucha entre los hombres por el revolucionamiento de las relaciones sociales.

Echeverría se decide por esta segunda forma de pensar la “salvación” del hombre frente a la realidad moderna, por esta manera de buscar la superación de la decadencia moderna, pero desde una desconstrucción del pensamiento marxista, es decir, no sólo asumiéndolo tal cual, sino de manera crítica.

1.4.2 La política

1.4.2.1 La enajenación de lo político

La cuestión de lo político es tratada en *El discurso crítico de Marx*, donde Echeverría expone el concepto de política de Marx a partir de la crítica de la economía política, haciendo algunas colaboraciones al mismo. Once años después, en *Definición de la cultura*, Echeverría vuelve a tratar el tema, pero ahora desde el cristal antropológico-cultural, abriendo una perspectiva inédita sobre lo político. En *Las ilusiones de la modernidad*, de 1995, aborda lo político desde la crítica de la modernidad en un momento de incertidumbre histórica. Por último, en *Valor de uso y utopía*, de 1998, nos ofrece prácticamente su concepción política, la cual recoge los momentos anteriores con otras contribuciones. A partir de lo anterior, se tratará de hacer una descripción de lo político en Echeverría, en cada uno de estos momentos, para concluir con una definición global.

Echeverría parte de la siguiente manera: “para Marx lo político no es una característica entre otras de la vida social sino el carácter específico o constitutivo de la misma. En la definición del hombre como “animal político”, Marx debe penetrar más allá que Aristóteles; debe cuestionar en qué consiste esa necesidad esencial de cada hombre de vivir en polis o en sociedad con los otros... Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de socialidad, define la identidad de su *polis*, como sociedad concreta... Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto

social. Y esta sería entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el método capitalista de reproducción social.”⁴⁰

A partir de esta concepción ontológica-antropológica, Echeverría describe en qué consiste esta cosificación y enajenación de lo político que Marx había esbozado, y que deriva en una crítica de la política del estado burgués capitalista. Enajenación de lo político quiere decir suspensión en el sujeto social de su capacidad de totalizar prácticamente su socialidad (el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los individuos sociales) dentro de una figura o una identidad histórica determinada. La enajenación de lo político implica una paralización en el sujeto de la facultad de auto-proyectarse y auto-realizarse reflexiva o conscientemente dentro de un proceso de comunicación realmente discursivo y político. La cosificación de la política consiste en que la función totalizadora de la sociedad se encuentra interferida e intervenida por la dinámica del valor “auto-valorizándose” en calidad de sujeto “cósico” automático que reprime la autarquía política del sujeto, subordinándolo y sustituyéndolo por ella. La reproducción mediante el mercado implica decidir en lugar del sujeto político autárquico la forma de socialidad a partir del funcionamiento mecánico de la circulación mercantil, en donde las mercancías son un fetiche, o sea, un objeto ambivalente en donde el valor de cambio subordina al valor de uso. El fetichismo de las mercancías no es más que el modo como la cosificación de lo político se hace manifiesto en las cosas.

Nuestro filósofo pone el dedo en una característica importante de este tipo de política: sería errado concebir la enajenación de lo político como si fuera un hecho dado y consumado; se trata por el contrario, de un hecho en proceso, de un acto constantemente renovado. Este renovamiento constante se genera a partir de la superestructura política e ideológica de la sociedad capitalista, en donde lo político y lo discursivo se condicionan mutuamente. Echeverría explica el proceso de producción y

⁴⁰ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p.209

consumo de significaciones a partir de Barthes⁴¹, y que se relaciona con el tema de lo semiótico del capítulo anterior, de donde podemos concluir que, una de las claves para subvertir el orden económico-capitalista, es una revolución en el plano semiótico. A partir de la “nación natural” se pueden rescatar aquellos códigos cultural-históricos que generen el contrapeso de la cultura capitalista burguesa y porqué no, ser la alternativa moderna. Este parece ser el motivo o el momento bisagra que mueve a Echeverría hacia el estudio de la cultura que llevará a cabo posteriormente.

Por último, Echeverría nos dice algo fundamental para su posterior discurso sobre la revolución y la democracia: “no existe en términos marxistas un criterio más adecuado para reconocer lo político revolucionario que el que considera la capacidad que muestra una determinada actitud colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social frente a la sustitución que de él hace la mercancía-capital como fuente de totalización de la vida social. No es, pues, el tipo de lucha (salarial, nacional, electoral, etcétera) sino la tendencia de la misma (anticapitalista o no, en este sentido radical) la que la califica de revolucionaria o no.”⁴²

En *Definición de la cultura*, nuestro autor comienza el despliegue de la búsqueda de la política “natural” o no enajenada que subyace en las culturas históricas y reconoce algunos elementos, como el tiempo sagrado. Desde una perspectiva antropológica, la política, como acontecimiento social e individual, se vive en dos momentos: el momento extraordinario de la existencia en “el límite”, dotado de una temporalidad cíclica de larga duración, y el momento ordinario de la existencia en la rutina, al que le corresponde una temporalidad lineal y coyuntural. El momento extraordinario es aquél en que el nivel político de la reproducción social se encuentra en estado de virulencia, en que la capacidad política del ser humano es requerida o exigida al máximo. Es el momento en que, obligada por las circunstancias, en una situación límite, la comunidad se encuentra

⁴¹ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura seguido de otros ensayos críticos*, México, Ed. Siglo XXI, 1973, citado por Echeverría en la obra anterior, p. 221

⁴² *Ibidem*, p.217

obligada a tomar una decisión radical acerca de la forma de su socialidad. Situación límite que puede ser promesa de perfeccionamiento o de catástrofe y desaparición. Revolución o barbarie, salto hacia el perfeccionamiento o caída en la regresión. En el caso de una situación revolucionaria, la comunidad social remonta una crisis que le ha obligado a replantear su propia identidad ante un horizonte de posibilidades más amplio; está en proceso de reformular esa identidad, de recrearla. En la situación catastrófica, la comunidad sucumbe ante la imposibilidad de reproducir su identidad, entra en un proceso de rescate vía disminución cualitativa de la forma de su socialidad, de regresión salvadora.

El momento de refundación era el momento sagrado en las sociedades arcaicas, momento de nuevos pactos, de reordenación y de nuevos sujetos. El momento de la pura rutina es el momento profano en cuanto que impera el ritmo de la ejecución rigurosa del código productivista, se guía por el *ethos* elemental y se refugia en el cumplimiento de las normas estipuladas por la forma social establecida. Lejos de reconocerlas en lo que son, el sujeto social las tiene por normas naturales cuyo seguimiento estricto, repetible, es la garantía de su vigencia y efectividad. La existencia “normal” tiene una consistencia compleja que resulta de una combinación especial de las dos. La dinámica sin reposo de las formas de la vida cotidiana se constituye como tal, en la medida en que estas dos modalidades contrapuestas coexisten entre sí. Es decir, en la medida en que el cumplimiento de las disposiciones inscritas en el código tiene una ejecución ciega y por el otro, como una asunción cuestionante de las mismas; sólo en el aparente equilibrio entre estas dos temporalidades se puede llevar una vida cotidiana “normal”.

Esta versión no revolucionaria de lo político tiene también dos maneras de estar en la vida cotidiana: la primera real y la segunda imaginaria. La primera, como rutinización del momento extraordinario y la segunda como simulacro del mismo. La primera corresponde a la actividad política propiamente dicha, que la ejercen todos los miembros de la comunidad y tiene que ver con las instituciones que ordenan toda la vida productivo/consuntiva en tanto que vida pública; una actividad que se ocupa de la expresión de la nueva voluntad comunitaria y de su adecuación a la antigua voluntad,

plasmada o codificada en ley fundamental o constitucional. La política re-construye la identidad indirectamente a través de la reproducción de resultados dejados por el momento sagrado de lo político, las instituciones aseguran a lo largo del tiempo la vigencia de esa identidad. Es como una prolongación en la que lo político permanece pero sólo de manera inerte, institucionalizado o cristalizado. La manera imaginaria tiene que ver con simular un respeto por lo establecido, por hacer como que se cumple el orden instaurado. Esta manera se reproduce cuando las instituciones han llegado a una fase de decadencia.⁴³

No obstante, en el momento político profano de la cotidianidad, continua Echeverría, hay un nivel en donde la rutina se encuentra interferida o interrumpida por momentos de ruptura que se caracterizan porque en ellos lo político se hace presente mediante la construcción de un plano imaginario de comportamiento en el cual tiene lugar un simulacro de la politicidad revolucionaria, una repetición del cuestionamiento de la forma establecida de la identidad y socialidad de la comunidad. El momento extraordinario o sagrado de lo político altera desde el plano de lo imaginario, el funcionamiento automático de la rutina del ser humano. Así pues, lo político no sólo se presenta en términos reales, sino también en términos imaginarios, en las rupturas que acompañan el funcionamiento rutinario de la vida cotidiana. La rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, de anti-automatismo, de libertad, momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad.

La política puede ser, por un lado, una actividad política “natural”, religiosa o comunitaria, y por otro, una actividad política “contractual”, laica o republicana. La primera, propia de comunidades pre-modernas o de tendencia oriental, corresponde a una vida social en la que el momento extraordinario y el momento cotidiano no se encuentran separados ni clara ni definitivamente en el tiempo. La realización plena de la identidad o su catástrofe comunitaria son hechos que se viven todavía como probables, están en juego todavía en la parte alta o esotérica del cuerpo social. La discrepancia entre la voluntad

⁴³ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.184

comunitaria espontánea y la voluntad comunitaria cristalizada en las instituciones se resuelve en un proceso incuestionable de subordinación y “traducción” de la primera a la segunda. El segundo tipo de actividad política, el republicano, propio de sociedades con tendencia occidental o encauzadas a la modernización, corresponde a una vida social que presupone la “coagulación” definitiva del tiempo de lo cotidiano y su separación clara respecto del tiempo extraordinario. El conflicto entre la voluntad comunitaria emergente y la voluntad comunitaria institucionalizada (el Estado) no se encuentra resuelto de antemano, tienen que ser redefinidos y unificados en la construcción de una voluntad consensual.

Para Echeverría, la modernidad de la América Latina ha pasado por tres historias: la jesuita del siglo XVII, la borbónica del siglo XVIII y la republicana, del siglo XIX hasta nuestros días. El cuadro de este tercer momento podría presentarse pintoresco si no implicara una serie de experiencias desastrosas: en primera, se da la confusión en la distinción entre lo político extraordinario y lo político cotidiano; en segundo lugar, una confusión entre la política real y la política ficticia. Este cuadro refiere a la política latinoamericana, sobrepoblada lo mismo de generales y caudillos (que vuelven rutinario el tiempo extraordinario) que de religiosos (que banalizan la transubstanciación festiva de la catástrofe), literatos, artistas (que rememoran la revolución imaginaria), y sumamente escaso en cambio, de representantes genuinos de una “sociedad civil”.⁴⁴

En un texto posterior *Las ilusiones de la modernidad*⁴⁵ la politicidad se aborda como un problema moderno, pero ahora tratado desde otros ángulos referentes a la cultura moderna capitalista, en donde se llega al tema de la autarquía y la democracia, concebidos como la propuesta de una actividad política desenajenada y alternativa.

Echeverría comienza con un crudo análisis de la situación del hombre respecto a su libertad y la política, que en un primer momento parece desesperanzador, pero que en el

⁴⁴ *Ibidem*, p.187

⁴⁵ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1995, p. 172.

avance de la argumentación va tomando aliento. El autor comienza apuntando que en su existencia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de la gente, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones. Paradójicamente, la libertad del ser humano, para no dejar de existir, ha tenido que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad de soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado de la capacidad política, ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella.

Para Marx, según Echeverría, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”. Se trata de un poder que se ejerce en contra de la humanidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma, en lo que tiene de colectividad, que sólo puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *Realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo, capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el valor de la mercancía capitalista ha usurpado a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación

política fundamental desde donde se decide su identidad propia, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Esta enajenación de la capacidad política del sujeto social rara vez ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Los nexos entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La “teoría de la enajenación” no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su estado. Es decir, promueve la libertad política pero no la libertad de pensamiento y autocrítica de la propia identidad. Una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse, alienta Echeverría⁴⁶. Es aquí donde una propuesta de democracia alternativa puede introducir su discurso.

La teoría de la enajenación, como teoría política, parte del reconocimiento de la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista. La gestión política del capital, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia que es justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales. La vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Entonces, Echeverría abre la cuestión de la autarquía y la democracia como formas inseparables la una de la otra. La democracia, entendida como el lugar de posible emancipación dentro del sistema capitalista reformista y la autarquía como el lugar de

⁴⁶ *Ibidem*, p. 175

emancipación política en el discurso marxista. La autarquía tiene un sentido revolucionario e intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad. La democracia de sentido reformista, intenta problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido, para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social.

La primera, plantea la línea de la revolución, la segunda, plantea la línea de la reforma. Echeverría hace la pregunta que ha de unir el destino de estas dos posiciones: ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del “modo de producción” no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del “modo de producción”?⁴⁷

Después de esta pregunta, que más bien es una afirmación, nos encontramos en el punto de coincidencia entre revolución y democracia, pero todavía es un concepto de democracia “reformista” que necesita ser trabajado, desmitificado, para poder conectarse con su contraparte revolucionaria que también necesita desmitificarse. Sin embargo, Echeverría sigue buscando los elementos para poder realizar dicha conexión, y encuentra uno en el pensamiento de Lukács⁴⁸.

Si la teoría política, basada en el concepto de “cosificación” proveniente de Lukács, –que se revisa en el capítulo sobre democracia- acepta que existe la posibilidad de una política dentro de la enajenación, el problema que se plantea consiste en establecer el

⁴⁷ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p.176

⁴⁸ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Berlín, Der Malik, 1923, citado por Echeverría en la obra anterior, p. 101.

modo en que lo político del capitalismo cumple el imperativo de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus intereses civiles en voluntad ciudadana. Sólo sobre esta base se podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Para Echeverría, la igualdad social y política del individuo moderno se juega en una identidad bifásica: como ciudadano y como burgués. Como ciudadano, es parte de la empresa histórica llamada Estado nacional, donde participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional. Como burgués, es parte de una vida económica compartida en calidad de socio de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembro inferior de la misma, si hablamos de la gran mayoría trabajadora. Los individuos, en calidad de trabajadores, son parte de una situación en la que su propia inferioridad social (económica) se regenera sistemáticamente como requisito fundamental de la vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Es a la igualdad, como ciudadano, a lo que el hombre trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo, el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador se salva y condena.

Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado en términos de igualdad frente a los otros ciudadanos, aunque el logro de esa condición implique para él, al mismo tiempo, una autocondena a la inferioridad en tanto que "burgués", a la sumisión frente a aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, aunque su propiedad sea nula, detenta de todas maneras su cuerpo como posesión y con ello el derecho de ponerlo en alquiler. El trabajador no es su cuerpo, sino que tiene un cuerpo que le permite mantener ese status de humano en la medida en que es objeto de su violencia. En la antigüedad el esclavo se sabía propiedad del amo, ahora el esclavo moderno puede decir que es libre pero existe como si no lo fuera, aunque tenga el completo

derecho de disponer de sí mismo, pues las condiciones no siempre están dadas para ello y además se enfrenta a un amo impersonal que es el capital.

El fundamento de la modernidad, prosigue Echeverría, trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona se libere y depure, de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural. Sin embargo, esta “promesa objetiva” de la modernidad se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista, cuando la humanidad de la persona se define a partir de la identificación del cuerpo con su simple fuerza de trabajo. El trabajador moderno dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse como represión de la corporeidad animal del mismo. El cuerpo se convierte en el instrumento animal de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo, dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un fin productivo sin principio ni fin. El cuerpo del individuo moderno es premiado con el disfrute, pero a la vez neutralizado su goce, es calificado y comparado, y se disecciona en dos actividades primarias: para el trabajo y para la restauración del trabajador con un “tiempo de descanso y diversión”.

La eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalista, parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna se había ejercido la manipulación de la “voluntad popular” con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia.

1.4.2.2 Modernidad, posmodernidad y política

Por otro lado, para Echeverría la postmodernidad es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente *dentro/fuera* de la propia modernidad. La modernidad es un modo de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico, como en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil, aparecen ciertos fenómenos híbridos, en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la “materia” que está siendo conformada por ella. Estos pueden ser de tres tipos: en los límites que dan hacia

el futuro posible es donde se presentan los fenómenos post-modernos; los que se dan hacia el pasado por superar se muestran como fenómenos pre-modernos y los que se abren o cierran hacia los mundos extraños por conquistar se dan como fenómenos semi-modernos.⁴⁹

La dinámica de la modernidad genera constelaciones de posibilidades para la vida humana, mismas que desafían la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Por ejemplo, la política económica moderna se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática de la producción y el consumo de bienes, pero lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita, para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas del “estado” en la “economía”. Otra dificultad que surge es que se le plantean ciertas realidades de su propio pasado, elementos civilizatorios diferentes del pasado (objetos, comportamientos, valores) que perduran en el mundo construido por la comunidad dominante y muchas veces llegan a estar en contradicción unas con otras, restándole efectividad a la modernidad. Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos fenómenos pueden presentarse juntos y combinados, creando el cuadro de los grandes cataclismos históricos: el fracaso del “socialismo” en el siglo XX, el de la *contra-revolución* “socialista nacionalista” en Alemania y el de la *pseudo-revolución* “socialista colectivista” en Rusia.

1.4.2.3 La re-construcción de la política

Echeverría hace la re-construcción de la política como concepto en *Valor de uso y utopía* de 1998, en donde podemos encontrar su trabajo más acabado sobre el tema. Dentro del discurso moderno dominante, existe la idea de que la puesta en práctica de lo político pertenece solamente al ejercicio de “la política”. Sin embargo, en su lugar sigue la afirmación aristotélica de que lo político es la diferencia específica que distingue al ser humano de los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos

⁴⁹ *Ibidem*, p. 188

de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político se actualiza cuando esta debe reafirmarse en su propia esencia, es decir, en situaciones límite como momentos extraordinarios, de fundación o re-fundación por los que atraviesa una sociedad, en las épocas de guerra, cuando la comunidad está en peligro o de revolución, cuando la comunidad se encuentra a sí misma. Lo político no deja de estar presente en el tiempo de la vida cotidiana, pues está presente cuando se impone una voluntad en la que todos coinciden, por ejemplo en el trabajo, y hasta en el plano de lo imaginario, cuando pareciera que somos a-políticos, por ejemplo en las experiencias lúdicas, estéticas o festivas. La política no se reduce a los márgenes de la gestión política pragmática de las instituciones sociales.

Para Echeverría, hablar de la presencia de lo político como actividad, se refiere a todo tipo de actividad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio.

Tales formas sociales toman cuerpo en las instituciones que tienen que ver con aspectos de convivencia, unos más públicos, otros más privados, y que abarcan desde las instituciones de parentesco, hasta las instituciones religiosas, pasando por las laborales, civiles, etcétera. Cualquier alteración de una de las formas que dirigen la vida social altera a las demás, por ello la actividad política debe ser primero una actividad “pública” y segundo, una actividad “racional”. La realización de lo político por la vía de la actividad política, tiene necesariamente que ver con todas las instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes diferentes. Sin embargo, no hay que olvidar que la afirmación “no hay más política que la estatal” conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por “cultura política”. La idea de democracia no tiene nada que hacer, si este prejuicio se reafirma y tiende a referirse

solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa, en las disposiciones de su consejo de administración.

Una forma de reducir la actividad política es presentándola como el conjunto de actividades propia de las “clases políticas”, en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, en que la sociedad existe en tanto que sociedad exclusivamente política.

Echeverría encuentra en la teoría política de Hegel el planteamiento más elaborado e influyente de la idea de que la política es un asunto sólo de Estado. Hegel escribió en la tercera parte de su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*⁵⁰ la distinción entre tres niveles superpuestos de la vida social. El primero era el de la sociedad natural o el de la familia; el segundo el de la sociedad civil o burguesa y el tercero el de la sociedad política o del estado.

En el primer nivel, se forman las relaciones sociales básicas como las maritales, fraternales, filiales, organizándose según juegos de poder y en torno a la afectividad. Constituye el nivel embrionario de la política.

En el segundo nivel, se dan las relaciones entre sujetos productores y consumidores de la riqueza social, se concretizan los propietarios privados comprometidos en tanto que demandantes y ofertantes de bienes comprables y vendibles, en guerras de competencia y asociaciones. La política en este nivel se encuentra en un estado incipiente, en donde se supone una *res publica* como la coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los burgueses, aunque en realidad los intereses choquen.

En el tercer nivel se socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a los asuntos e intereses que comprometen a la

⁵⁰ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 83

comunidad humana como sujetos autoconscientes y autárquicos, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, dice Echeverría, sería la contratesis del ciudadano, pues mira sólo por sus intereses privados y ve a la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos. La mejor manera de velar por la comunidad es que cada quién vele por los propios y ya se encargará el mercado de integrar los egoísmos privados en bien público (la mano oculta del mercado).

De esta manera, la constitución de la sociedad política implica su propia negación a partir de la sociedad burguesa, es un horizonte cerrado para la práctica política en comunidad.

De acuerdo a la teoría de Hegel, según nuestro autor, la sociedad burguesa impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ella. En la teoría de Hegel prevalece una noción de progreso como secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos, como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella, así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; este progresismo hegeliano se afirma a sí mismo como “dialéctico”, es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor, no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor, sino por el contrario, de re-trabajarlo, rebasarlo e integrarlo permanentemente. La sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil, ni ésta por el estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles. El mecanismo de la superación dialéctica no deja ningún residuo de los distintos tránsitos que marcan su progreso, es un mecanismo omni-integrador, puesto que cualquier falla implicaría del desmoronamiento del sistema.

Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política auténtica, que es la del estado o de la sociedad política propiamente dicha. Hegel es el mejor de los defensores de la idea

de que la política del estado o política pura, es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

Para Echeverría, esta visión de la política se queda corta, en el sentido de que existe otro tipo de política desautorizada, incluso clandestina, que está en condiciones de obligar a la “política pura” a entrar en trato y concertación ilegales con ella. Es una política autónoma “impura” respecto a su relación antagónica con la pura, que se puede clasificar en tres modalidades: la primera es la política *informal* proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la socialidad, que ha sido reprimida y deformada por la modernidad capitalista, pero no anulada ni sustituida. Esta política surge de la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad tenga también una dimensión corporal, se trata de una política que al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, salta por encima de ella sin mediaciones en la vida estatal, transformándose en gran medida, en un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos.

Después está la *proto-política* de la sociedad burguesa no mediada por la socialidad ciudadana, sino como una acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una política también informal, pero más poderosa. Es la política burguesa que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etc.) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción del horizonte, según la cual la preocupación por la vida coincide con la preocupación por la acumulación de capital, así como del mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás.

El tercer tipo es una combinación de las dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de “carisma tecnocrático”, en calidad de figuras salvadoras, aunque en realidad están sustituyendo la actividad política como actividad

autoconsciente de la comunidad en cuanto tal. Se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. Estas tres formas “impuras” o espurias de la política son desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, pero se introducen en ella de manera ilegal, dando como resultado “legalidades” e instituciones paralelas, dice Echeverría, manifiestamente monstruosas.

La idea de que existe algo así como la comunidad, que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, está fuertemente opacada por el discurso real de la política moderna. Las tres formas de política “espurias” pueden echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado y que demuestran ser cada vez más determinantes para la política “realmente existente” de este fin de siglo.

1.4.2.4 Imperialismo

El tema del imperialismo viene de la tradición de pensamiento marxista para definir y criticar una etapa del capitalismo. Echeverría parte de Rosa Luxemburgo⁵¹, a quien considera como la primera en ofrecer una propuesta sistemática de comprensión del imperialismo. Partiendo de Marx, la conclusión a la que llega la revolucionaria polaca, es que el imperialismo, la tendencia de los países centrales a dominar, a repartirse el mundo en zonas de dominio y a tratarlo por encima de su soberanía, procede de una legalidad intrínseca del capitalismo. Para poder reproducirse de manera ampliada, el capitalismo debe funcionalizar los espacios no capitalistas, integrándolos en su proceso de acumulación dentro de una modalidad específica de capitalismo, que sería justamente la del capitalismo periférico.

⁵¹ Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, p. 89

Para Echeverría, el imperialismo es una modalidad de existencia de la economía capitalista que sólo aparece cuando su expansión en escala planetaria le plantea la necesidad de estructurar un solo proceso unitario para el conjunto de la vida económica. Estructura que resulta de la polarización entre un conjunto de economías centrales o dominantes y otro constituido por las economías periféricas, que se encuentran sistemáticamente sometidas al funcionamiento del capitalismo proveniente del centro. La subordinación de éstas a las primeras tiene lugar, sea mediante el hecho de haber sido convertidas a su vez en capitalistas e integradas como tales, en dependencia o subordinación, o sea mediante el mantenimiento de dichas economías en un estado paradójico de “transición permanente”, desde un modo de producción precapitalista. La problemática del imperialismo hace referencia a la planetarización del modo de producción capitalista y a la estructura polarizada en que ella tiene lugar: la constitución de centros imperialistas y de una periferia (zonas, países, continentes o regiones) “imperializada” o sometida.⁵²

1.5 La teoría democrática.

El análisis de la democracia se concentra en tres obras de Echeverría. En *El discurso crítico de Marx*, Echeverría parte del análisis crítico de Rosa Luxemburgo que le lleva a visualizar una democracia que se empata con el término autarquía de Marx y pone las bases de una democracia alternativa cuando se relaciona con el problema de la nación, al que le da un nuevo giro. Todavía se encuentra totalmente dentro del contexto discursivo marxista. En un texto posterior, *Las ilusiones de la modernidad*, nuestro filósofo hace una crítica de la democracia que tiene que ver con la filosofía de la cultura, en donde su análisis se enriquece con la fenomenología del mito. Aquí se produce la crítica que permite hacer una deconstrucción conceptual, apoyada en el primer texto, pero ahora claramente buscando la resignificación del término. Sin duda se trata de la obra más emblemática para nuestro tema. En un texto posterior *Valor de uso y utopía*, el autor da el siguiente paso, que es redimensionar, sugerir una nueva conceptualización

⁵² *Ibidem*, págs.87-93.

del término violencia, el cual sirve también de desmitificador, para un nuevo concepto de revolución.

1.5.1 La crítica marxista

Comencemos por el primer texto *El discurso crítico de Marx*, donde nos introduce al problema de la democracia “reformista” con Luxemburgo. La crítica de Rosa Luxemburgo, expuesta en su folleto *¿Reforma o revolución?*⁵³ Trataba de mostrar que la creación de un sistema monopólico y financiero en el capitalismo desarrollado, acentuaba las contradicciones entre las fuerzas productivas y la apropiación capitalista-privada y nacional de la riqueza. Intenta demostrar que la democracia que se puede perfeccionar en términos reformistas con la acción de sindicatos y con el fortalecimiento del parlamento, no es la democracia que pretende instaurar el movimiento comunista en términos revolucionarios.

Para Luxemburgo, explica Echeverría, la democracia económica que pueden alcanzar los sindicatos –en una interminable tarea de Sísifo- no puede ir más allá de la generalización del respeto de los capitalistas por el valor real de la fuerza de trabajo obrera, siempre como simple mercancía, así que no puede convertirlos en el sujeto comunitario autárquico del proceso de vida social. Por otro lado, la democracia política que se puede alcanzar en el parlamento, no puede ser más que la situación de igualdad de los individuos (capitalistas o proletarios) ante el Estado, pero ante un Estado que es la institucionalización de la violencia de toda la clase capitalista, al defender y desarrollar sus privilegios económicos. La postura de la pensadora polaca es una de las exposiciones más precisas del marxismo ortodoxo sobre la necesidad del progreso hacia una forma de sociedad esencialmente diferente a la capitalista y sobre el carácter ineludiblemente revolucionario que debe adoptar dicho proceso.

⁵³ Rosa Luxemburgo, *¿Reforma o revolución?*, México, Fontamara, 1989.

Para Echeverría, Rosa Luxemburgo, después de Marx y Engels, es quien mejor ha sabido definir el carácter objetivo y subjetivo de la situación revolucionaria. Según ella, la posibilidad real del progreso histórico hacia el comunismo se va constituyendo durante un periodo excepcional, en el cual el agravamiento de la explotación capitalista desata al mismo tiempo una serie de respuestas, cada vez más amplias, sutiles y potentes por parte del proletariado consciente y organizado. Este periodo de maduración de la situación revolucionaria, es el mismo en que el contenido de la revolución que se plantea se vuelve cada vez más radical. De esta manera, la conquista del poder político y su uso proletario surgen como el único medio para cumplir el imperativo de esa revolución radical; para romper con toda una época y un mundo históricos e instaurar otros nuevos.

El tema guía, en toda la obra de Rosa Luxemburgo, según Echeverría, es la distinción entre reforma y revolución. La reforma legislativa y la revolución no son métodos de desarrollo histórico que puedan elegirse a gusto en el buffet de la historia, nos dice la revolucionaria. La reforma legislativa y la revolución son diferentes dimensiones o momentos en el desarrollo de la sociedad dividida en clases. Se condicionan y complementan mutuamente, y al mismo tiempo se excluyen entre sí, como la burguesía y el proletariado. Toda constitución legal es simplemente producto de una revolución. En la historia de la sociedad dividida en clases, la revolución es un acto de creación política, mientras que la legislación es el vegetal político inerte de la sociedad. La acción legal de la reforma no tiene impulso propio, independientemente de la revolución. Durante cada periodo histórico, se cumple únicamente en la dirección que le da el ímpetu de la última revolución, y se mantiene en tanto el impulso de ésta se halla presente en ella. En cada periodo histórico, la tarea de las reformas se cumple únicamente en el marco de la forma social creado por la última revolución. En esta afirmación, revolución se empata con la idea de política como momento extraordinario o sagrado y democracia con el de política profana o cotidiana explicada en el capítulo anterior.⁵⁴

⁵⁴ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 155

Es completamente falso y contrario a la historia, representarse la acción legal de la reforma como una revolución extendida y la revolución como una reforma concentrada. Una revolución social y una reforma legislativa son dos diferentes dimensiones, no por duración, sino por su esencia. El secreto del cambio histórico mediante la utilización del poder político reside precisamente en la conversión de las modificaciones simplemente cuantitativas en una nueva cualidad o, para decirlo más concretamente, en la transición de un periodo histórico de una forma de sociedad a otra.

Es por esto que, quienes se pronuncian a favor del camino de las reformas legislativas, en lugar de la conquista del poder político y de la revolución social, no están realmente eligiendo un camino más calmo, seguro y lento hacia la misma meta, sino una meta distinta. En lugar de dirigirse al establecimiento de una nueva sociedad, se dirigen simplemente hacia modificaciones inesenciales (cuantitativas) de la existente. Si seguimos las concepciones políticas del revisionismo (Bernstein), llegamos a la misma conclusión que se alcanza cuando seguimos sus teorías económicas: no se encaminan a la realización del orden socialista, sino a la reforma del capitalista; no a la supresión de sistema salarial, sino a un más o menos de la explotación, es decir, a la supresión de los abusos del capitalismo y no a la supresión del capitalismo en cuanto tal.

Rosa Luxemburgo –relata Echeverría- fue asesinada en Berlín el 15 de enero de 1919. El Estado Republicano del mismo capitalismo alemán mandó asesinarla sin juicio previo. Era parte de la masacre que se desató para aniquilar a los pocos comunistas que intentaron frenar, mediante una insurrección, el apaciguamiento burgués de la revolución alemana de 1918. Desde 1910, la concepción comunista radical de la revolución proletaria que ella pretendió introducir en el Partido Social Demócrata no logró romper con la línea “realista”, que conquistaba reformas a cambio de claudicaciones. La muerte de Rosa fue la ratificación de su fracaso, y su fracaso personal implicó también el fracaso del movimiento revolucionario en el que ella no pudo triunfar. El radicalismo comunista ortodoxo que ella intentó imprimir al movimiento socialista alemán de esa época no alcanzó a prender en él, no pudo ser recibido por él; y si éste se traicionó

primero y se desintegró después, fue precisamente por su carencia de radicalidad revolucionaria.

Sin embargo, no se puede decir que la figura de Rosa Luxemburgo carezca de actualidad y que su discurso “haya sido refutado por la historia”. En la historia de los intentos revolucionarios del proletariado, la inoportunidad que hace fracasar a un proyecto de revolución, no lo afecta siempre de manera definitiva ni invalida para siempre su contenido discursivo. En el caso de Rosa Luxemburgo, continua Echeverría, todo parece indicar que su intervención política fracasó porque, en una época en que el socialismo sólo ejecutaba la necesidad del orden capitalista de “reformarse para poder seguir siendo el mismo”, ella fincaba demasiado en el pasado revolucionario (era demasiado marxista ortodoxa) o adelantaba demasiado el futuro revolucionario. Pero su mensaje tendrá que ser reencontrado. La discusión entre los nuevos revolucionarios sobre la figura real de Rosa y sobre la actualidad y utilidad de su obra, deberá primero despejar el camino de una doble figura ficticia que ha empañado su imagen: la de una Rosa “luxemburguista” y una Rosa casi “leninista”. Para quien está interesado en el pensamiento de la pensadora alemana, es interesante la desmitificación que hace de ella Echeverría en *El discurso crítico de Marx*. Lo que ahora interesa es conocer una faceta de Rosa Luxemburgo que sería crucial para el concepto de democracia de Echeverría.

En el mismo texto *El discurso crítico de Marx*, Echeverría se introduce en la cuestión del nacionalismo o la cuestión nacional a partir del pensamiento de Rosa Luxemburgo, que será clave para una nueva idea de democracia. El problema de la nación a *grosso modo* es el siguiente: para desmontar el sistema de explotación capitalista, la propuesta comunista exige atentar contra todo el andamiaje que hace posible la “esclavitud moderna” y ello incluye a la nación, como construcción capitalista que crea identidades “artificiales” en los territorios explotados y colonizados. En la realidad social organizada por el capitalismo, existen múltiples conglomerados que reúnen indistintamente a capitalistas y proletarios, los cuales se oponen entre sí como totalidades económicas nacionales con intereses diferentes y concurrentes, pero que también se confunden y se entienden unos con otros por medio de una “solidaridad” supraclacista: la que mantienen

con los intereses comunes del conjunto nacional estatal de propietarios privados en el que está incluidos. Como el Estado nación es un elemento de mantenimiento de la sociedad burguesa, la necesidad de defenderlo sería siempre un obstáculo en la lucha contra los propietarios privados. La pregunta sobre mantener la nación, tanto en el plano concreto, como teórico, en la lucha comunista, se complica cuando se considera que en las propias naciones capitalistas existen otras naciones en su seno, subordinadas a la dominante.

Luxemburgo se movía dentro de la polémica sobre el reconocimiento de las exigencias de autodeterminación nacional que acompañaban a las exigencias socialistas en los movimientos revolucionarios de países sojuzgados interior o exteriormente por Estados imperialistas de principios del siglo XX. Para Echeverría, es un mito el “unilateralismo internacionalista” atribuido a Luxemburgo, el cual consiste en la tesis de que independientemente de los múltiples nacionalismos, la lucha comunista se reduce a una lucha entre proletarios y capitalistas, obviando las contradicciones particulares que existen entre las diferentes naciones del planeta. Para disolver dicha deformación del pensamiento de Luxemburgo, Echeverría dice lo siguiente: hay dos puntos de contacto que el pensamiento luxemburguiano reconoce, entre autodeterminación comunista y autodeterminación de la nación. El primero está en el terreno de las necesidades más profundas de liberación y reordenamiento de la vida concreta que mueve a la sociedad en su camino hacia el comunismo. El segundo punto, la nacionalidad como realidad cultural –material y espiritual- histórica y específica, sería una forma básica de organización espontánea de los distintos aspectos de una existencia social, en tanto totalidad comunitaria. Su autoafirmación, lejos de contraponerse con el movimiento comunista, es una de las maneras como ésta se realiza conflictivamente. Ambos movimientos tienen una base comunitaria, y la autoafirmación particular de cada una al reconocerse como lo otro, pero respetándose mutuamente, se da a partir de la conciencia de lucha de clases. De esta manera, se estaría entrando a la era de una sociedad orgánicamente internacionalista.⁵⁵

⁵⁵ *Ibidem*, p. 174

La lucha por la autonomía nacional tiene que ver con una lucha diferente a la lucha burguesa por la autonomía nacional estatal. Para explicar lo anterior, Echeverría describe la siguiente diferenciación en la tesis de Luxemburgo: existe una autodeterminación nacional ejercida por la clase capitalista a partir de un Estado jurídicamente independiente y materialmente soberano, sobre la base de un conglomerado social de una o varias nacionalidades que se constituyen así en nación. Esta autodeterminación lucha por circunscribir violentamente un ámbito social y físico adecuado para el cumplimiento óptimo del ciclo de acumulación del capital burgués, incluyendo a la clase proletaria con su propio ciclo de reproducción económica. Esta lucha también se da hacia el exterior como defensa contra otros Estados-nación-empresa, tanto en lo comercial, como en lo territorial. Si la autodeterminación proletaria se circunscribiese a favor de este tipo de autonomía nacional, sería cómplice de su propia explotación, por lo tanto, la lucha por la autonomía nacional proletaria es de otra índole.

A partir de lo anterior, estaríamos hablando de que existe otra lucha por la autodeterminación nacional que corresponde a las naciones establecidas históricamente en un territorio, con una cultura, una forma de organización y existencia social específica, que está siendo sometida por el Estado-nación burgués. Esta autodeterminación lucha por sobreponerse al estado de explotación, tanto de sus individuos como de sus recursos materiales, así como a la anulación de su cultura por parte de la clase capitalista, que impone su idea de nación burguesa. Esta lucha también puede darse hacia el exterior, contra otras naciones que se encuentran sometidas o no, ya sea por el resguardo de su territorio, economía, recursos o creencias. La autodeterminación comunista y la autodeterminación nacional de este tipo, entrarían en conexión por medio del enemigo común que comparten y además podrían unir estrategias de lucha. Y aquí viene esa parte del pensamiento de Luxemburgo en donde su radicalidad como marxista se flexibiliza sin claudicar a sus principios.

El proletariado se encuentra en esta doble situación, en calidad de copartícipe en la autodeterminación capitalista de la nación como Estado y a la vez de contrario de la

misma, al querer optar por una autodeterminación tanto cultural como económica. Luxemburgo desarrolla un examen de las posibilidades de incluir de manera orgánica en la estrategia política socialista, la dimensión específicamente nacional del carácter revolucionario del proletariado. Para Rosa Luxemburgo y Echeverría, esta dimensión nacionalista del proletariado sólo puede darse dentro de las posibilidades de la situación prerrevolucionaria de la lucha de clases en el capitalismo. Este horizonte articula todo el conjunto de vías de enfrentamiento revolucionario contra el mundo capitalista, en torno a una lucha central: la que persigue, dentro todavía de los marcos de la institucionalidad burguesa, la refuncionalización de la democracia formal, necesaria para la reproducción social capitalista, mediante núcleos de “democracia real”, prefiguradores de la institucionalidad socialista. Intervenir favorable pero críticamente en la democratización de la vida económica y política burguesa, haciendo que este proceso la modifique, al integrar en ella mecanismos en los que se acepten los intereses específicos de la clase obrera, es la veta central de la actividad socialista destinada a fortalecer las posiciones del proletariado y su autodeterminación.

Para Luxemburgo, según Echeverría, esta intervención crítica en la democratización, cuando llega a extenderse hasta abordar el problema de los aspectos particulares del proceso concreto de reproducción del sujeto social, de las comunidades espontáneamente constituidas de productores y consumidores, lleva el nombre de “lucha por el autogobierno del país”.⁵⁶ La modificación de la democracia formal burguesa mediante la inyección de democracia real proletaria, implica la necesidad de fomentar la legislación, la administración y el control de determinados procesos particulares de la vida social concreta (de la cultura material y espiritual, de la instrucción pública, de las relaciones jurídicas, de los servicios municipales y regionales, de ciertas industrias agrícolas, forestales, mineras, de transporte, etcétera) por parte de los conglomerados humanos inmediatamente involucrados en su realización. Esta necesidad específicamente proletaria, de fomentar el autogobierno del país históricamente dado y técnicamente unificado, es una exigencia que ocasionalmente puede coincidir con las

⁵⁶ *Ibidem*, p. 176

necesidades de autodeterminación de la nación estatal capitalista, pero que se distingue de ellas y las contradice esencialmente: su objetivo último, al perseguir que los productores y consumidores directos de la riqueza material y espiritual, determinen los mecanismos particulares, técnicos y sociales, según los cuales se produce y consume la riqueza, no como incremento abstracto de la riqueza capitalista “nacional”, sino como el perfeccionamiento concreto de las condiciones de vida del sujeto social en cuanto tal.

En el marco de esta lucha socialista por el autogobierno local del país, Echeverría piensa que Luxemburgo llega a ubicar la posibilidad de una lucha nacionalista del proletariado. La consigna de la autodeterminación nacional es el contenido básico de la estrategia socialista que, al perseguir la democratización real de la vida política en el capitalismo, llega a plantear la necesidad de autodeterminación proletaria también en el plano económico, en el terreno de la lucha por la defensa del proceso concreto de reproducción social frente a las deformaciones que le impone el proceso de acumulación del capital.

La lucha por lo que Luxemburgo denomina “autonomía nacional”, que consiste en la capacidad de las sociedades reales para determinar las formas concretas de su vida de acuerdo a su cultura material y espiritual específica, constituye así el componente más elemental y al mismo tiempo más totalizador de los múltiples que confluyen en la impugnación radical que hace el proletariado del sistema de vida social impuesto por el capitalismo. En la autonomía nacional, comprendida como parte orgánica de la estrategia comunista, Luxemburgo llega a reconocer la compatibilidad profunda de aquellos dos impulsos movilizadores de las masas, que aparecen contrapuestos al socialismo reformista y que unificados por la política del capital, acabaron por dar origen a la contrarrevolución nacional-socialista: el impulso conservador de la sociedad en tanto nación y el impulso revolucionario de la sociedad en tanto proletariado.⁵⁷

⁵⁷ *Ibidem*, p. 177

Defender la autonomía nacional significa una reivindicación de aquél contenido “histórico-moral” que Marx reconoció como elemento sintetizador de la identidad concreta del obrero y que es lo primero que el capitalista trata de desconocer, en la medida en que es un contenido “encarecedor” de la mercancía fuerza de trabajo que él adquiere. No significa fomentar la cohesión de un proletariado nacional en detrimento del desarrollo del internacionalismo comunista. La lucha por la autonomía nacional no sólo permite, sino incluso exige, la colaboración de cada uno de ellos en la liberación de todos los demás. Le demuestra al proletariado que su enemigo connacional, la clase capitalista, sólo es compatriota suyo cuando lo que se defiende frente al extranjero es una nación que existe como disminución represiva y explotadora de su nacionalidad.

La distinción entre dos modos de existencia radicalmente diferentes de identidad nacional, es uno de los más importantes aportes de Rosa Luxemburgo, aporte que posteriormente ayudará en el análisis del problema de la nación a Echeverría.

El problema de la nación en Echeverría, después de sesenta años de haber sido planteado por Rosa Luxemburgo, es enriquecido y complejizado. Echeverría comienza por Marx. A través de la obra del filósofo alemán, se dan bosquejos sobre lo que representa la nación bajo el sistema capitalista, pero nos dice Echeverría que son versiones inacabadas y hasta cierto punto contradictorias. En *El Capital* la tematización de la cuestión nacional es prácticamente nula, sin embargo a partir de la crítica del economicismo burgués y de la política economicista que se deriva de él, se puede obtener la idea de la “sustancia de la nación”⁵⁸ como nación de Estado capitalista. Echeverría reúne las críticas de la sociedad capitalista en la obra de Marx que conducen a la recreación del concepto nación. Los conceptos más representativos son el de enajenación y fetichismo.

El modo en que viven los hombres en la sociedad capitalista no lo definen ellos, sino el mundo de las mercancías capitalistas; su politicidad está siendo intervenida y en este

⁵⁸ *Ibidem*, p. 221

sentido reemplazada por otra ajena, es decir, enajenada, por un elemento extraño al orden político, la de un sujeto “cósico” que es el valor que se valoriza. A estas mercancías capitalistas las denomina Marx “fetiches” modernos, pues las mercancías, al igual que los fetiches arcaicos, tienen también un doble estrato de vigencia en el proceso de reproducción social. Están como productos con valor de uso, pero también como valores de cambio. El valor de cambio predomina sobre el valor de uso y lo subsume para poder realizarse como valor mercantil dentro de la circulación global de la riqueza social. Para que el valor de uso pueda aparecer, tiene que ser intercambiado en el mercado de los equivalentes, entonces el hombre no decide sobre la vida social de las cosas sino al revés, la circulación mercantil es la que decide sobre la vida social de los hombres, puesto que sus relaciones sociales son relaciones entre propietarios privados, compradores y vendedores.

Echeverría explica⁵⁹ que esa sociedad capitalista estará constituida por todo un aparato económico que reúne tanto a propietarios privados, como a medios de producción y fuerzas productivas. Los propietarios privados estarían conglomerados por sus intereses mercantiles bajo estructuras de cooperación y mediante la institucionalización y el dominio, crearán la empresa-Estado, que no es más que la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que, sobre el territorio común de sus propiedades, organiza todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consuntivos de acuerdo a un proyecto y una finalidad peculiares. Esta organización se defiende violentamente contra sectores no integrables de esa misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales que se le oponen desde el exterior. El proyecto y la finalidad de esta institucionalización-dominación, traducen al terreno de la convivencia concreta el sentido abstracto de la re-politización y re-socialización enajenadas, inherentes a la dinámica de la circulación mercantil moderna. La empresa Estado sólo puede consolidarse si es capaz de regenerar y potenciar la función básica de su funcionamiento, la unificación de los múltiples intereses

⁵⁹ *Ibidem*, p. 219

convergentes, provenientes de un conjunto histórico-geográfico particular de propietarios privados mercantiles, en un interés general trascendente y aglutinante.

El Estado sólo puede ser tal, en tanto que conjunto de aparatos e instituciones que interpretan y ejecutan la voluntad coincidente de todos los connacionales de construir, fortalecer y expandir su Nación. La Nación es la causa final del Estado, como Estado individual o como conjunto de Estados, y es al mismo tiempo su efecto real o su creación. El Estado vive de y para la conversión de la “nación natural” en nación “real”; de y para la inversión de la resistencia anti-capitalista del sujeto social en impulso pro-capitalista.

Aunque antagónicos, los diferentes intereses de los propietarios privados capitalistas son compatibles entre sí, pero existen los propietarios privados de la fuerza de trabajo, que son los obreros. Estos propietarios privados no capitalistas también pueden diferir en sus intereses particulares, pero coincidir en sus aspiraciones generales, que es vender su fuerza de trabajo. La relación entre los dos tipos de propietarios privados es la que se vuelve irreconciliable, pues en el proceso de reproducción social capitalista, los segundos tienen que explotar sus cuerpos sin la remuneración suficiente para que los primeros puedan cerrar el ciclo de la productividad capitalista. Cuando en la esfera de la circulación la batalla mercantil se agudiza, los primeros que son sacrificados son los obreros, entonces se encuentran en una situación siempre de lucha contra los capitalistas por poder vender lo mejor posible su fuerza de trabajo, la crisis económica se da cuando la situación proletaria no da más para vivir y entonces golpea a los propietarios privados capitalistas vía huelgas y movimientos sociales.

Ahora bien, los propietarios capitalistas han asentado su organización sobre comunidades que mantienen estructuras precapitalistas, tanto en su técnica productiva, como en sus formas culturales, y que al estar sometidas al Estado-nación capitalista, adquieren formas de resistencia ante ello. Por lo tanto, la nación es, afirma Echeverría, como lo entendía también Rosa Luxemburgo, la implantación del modelo de organización burguesa capitalista en un territorio dado y en detrimento de otros tipos de

organización que se encuentren en el mismo sitio, y siempre con intenciones homogeneizadoras y expansivas.

1.5.1.1 El aporte de Echeverría al pensamiento de Marx y Luxemburgo

Echeverría recoge el planteamiento de Marx sobre lo que constituye a la nación burguesa como Estado-nación. Pero partiendo de la distinción que hacía Rosa Luxemburgo entre nación-Estado burgués y nación histórica, trata de conceptualizar y describir en lo que consistiría esa nación histórica luxemburguiana, a la cual llama “nación natural”. La nación natural es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de Estado.⁶⁰ La nacionalidad natural es la fuente de resistencia a la enajenación de la reproducción social capitalista en cuanto que proviene de una concreción histórico-cultural que, con un código comunitario y mítico, pervive aún en las técnicas productivas más modernas. Es una predisposición pre-capitalista de los medios de producción y consumo a funcionar todos ellos en combinación totalizadora. Es la tendencia de un conjunto instrumental desarrollado en condiciones naturales determinadas y cuya funcionalidad abstracta depende de un contenido técnico-histórico preciso, referido generalmente a la cultura campestre.

Por otra parte, su sentido anticapitalista de las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas, resulta de una tendencia que podríamos llamar poscapitalista de su funcionamiento. Se trata igualmente de una predisposición de los medios de producción y consumo a funcionar en una sola combinación totalizadora, que tienden a convertirse en un solo gran medio instrumental global. Así mismo, reclama la presencia de un solo factor subjetivo, libre y coordinado en su diferenciación, capaz de ser más imaginativo que ellos y guiarlos entre sus posibilidades, por ejemplo, la autoridad máxima de una comunidad. Su presión socializadora se deja sentir de muchas maneras, pero por debajo de la represión.

⁶⁰ *Ibidem*, págs. 218-221

La “nación natural” es el sujeto social en la medida en que asume, tanto en el comportamiento práctico como en el discursivo, la desigual tendencia anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades de consumo histórico-concretas dentro de las cuales existe. La resistencia del sujeto social al mecanismo que enajena su politicidad no existiría, si no hubiera esa tendencia anti-capitalista de las fuerzas y capacidades de producción y consumo; es gracias a ésta que la resistencia del sujeto, precisamente al adquirir corporeidad histórico concreta, convierte al sujeto social en un sujeto dotado de “nacionalidad natural”.

La nación como Estado-empresa, persiste Echeverría, ya no se ve por lo tanto, como la única opción de organización social a la que puede aspirar el hombre, sino como la institución a superar para dar pie a una nación que había quedado subsumida ante la primera. A partir de la lucha por la “nación natural” es posible concebir no sólo una, sino varias modernidades alternativas, a la vez que se unifican las luchas de resistencia ante el monopolio global capitalista. Esta “soberanía” de las naciones naturales nos pone entonces a un paso de pensarlas democráticas. Aquí se pueden abrir muchas objeciones y cuestionamientos, que se tratarán de abordar en el capítulo de las conclusiones.

Hasta aquí, Echeverría nos ha mostrado las posibilidades y funcionamiento de la democracia burguesa, y ha abierto un espacio para tomar en cuenta la democracia pero desde otra perspectiva, vinculándola con la lucha de las naciones naturales. Se muestra fidelidad a la concepción de Marx y a la de Luxemburgo, de una democracia como “estrategia” de lucha contra el sistema capitalista. Diez años después, Echeverría aborda de nuevo el tema pero ahora desde otra perspectiva.

1.5.2 El mito de la democracia

En *Las ilusiones de la modernidad*, Echeverría, dentro del ámbito de la filosofía de la cultura, hace una disección de aquellos elementos teóricos que permiten definir, explicar y describir, tanto el concepto de modernidad, como las formas de socialidad moderna, con vistas de entender la situación actual global como cultura moderna. En su examen

de las ideas que conforman a la modernidad, como proyecto histórico de largo alcance, Echeverría nos dice que son en gran medida mitos, relatos que tratan de explicar el origen de una situación actual, pero que casi siempre son contradictorios con la realidad. En este sentido, nuestro filósofo latinoamericano describe tres mitos fundamentales de la cultura política moderna, la cual en principio es de carácter humanista–realista. Humanista en cuanto que afirma al ser humano como el fundamento de la realidad del mundo y por ello, como el ser apartado con su subjetividad y su propio mundo social, del mundo de los objetos, a los que está destinado a dominar y volver maleables según sus necesidades; estos objetos pueden ser desde la propia Naturaleza hasta la Política. Realista en cuanto que piensa que a partir de la expansión de la riqueza capitalista logrará un crecimiento ilimitado con un futuro basado en la abundancia.

El complejo mítico de la cultura política moderna combina tres mitos fundamentales: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia. El mito de la revolución es el básico, pues trata sobre el acontecimiento de un acto fundante que da como resultado la identidad singular de una comunidad, supone un modo de llevarse a cabo las relaciones de convivencia y permite la construcción de una cultura. Este mito propone una supuesta fundación originaria que comienza casi desde cero y permite la construcción de todo un edificio cualitativo de su identidad. Es un mito porque crea una hipóstasis idealizadora que trabaja sobre la experiencia básica de la vida social. Veamos cómo funciona esta hipóstasis.

1.5.2.1 El mito de la revolución

Para Echeverría, a partir de la crítica de la economía política de Marx, se puede decir que la objetividad básica de la vida humana actual depende de su vigencia como valor económico. La actividad que cristaliza como valor de cambio aparece como la actividad del hombre por excelencia. El hombre que objetiva, posee y realiza los valores de las mercancías, resulta ser el sujeto que pone la realidad de los cuerpos concretos de las mismas. La vida social gira en torno al hecho de la formación y la realización del valor. La cualidad del hombre moderno es ser el constructor de la realidad y es esta

experiencia la que el mito de la revolución tematiza bajo la forma de un acto único, legendario y soberano que construye las sociedades. En un primer momento, el mito de la revolución nos habla de una libertad y autonomía del hombre, pero se desdice, ya que éstas residen en realidad en la “sujetividad cósmica” del valor capitalista. Segundo momento: el elemento de la transformación y creación de sociedades se desplaza al Estado. El Estado es un aparato demiúrgico que es necesario conquistar y refuncionalizar solamente en lo político.

Sin embargo, para nuestro autor lo esencial de la transformación revolucionaria está en ser radical, insiste en la idea de rechazar que todo valor concreto del mundo de la vida proviene del trabajo del sujeto humano. Con Vera Zassulich,⁶¹ se acepta que la revolución no es sólo la materialización de un ideal político, sino que debe ser pensada como la reactualización de un conflicto social no resuelto desde el siglo pasado y cuya solución en circunstancias diferentes merece y requiere ser intentado una vez más. La revolución como mito, supone alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia a partir de lo político y entonces se suma al mito de la nación, pues funge como mito fundador de las naciones burguesas.

1.5.2.2 El mito de la nación

La nación, continua Echeverría, es una entidad de consistencia artificial que saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha, en torno a un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación de capital. Su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica, la identidad concreta sin la cual ella no puede afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista. La nación moderna se finca a partir de las comunidades naturales del pasado y de las actuales, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal. Se hace una aglomeración o masificación de los individuos en una sociedad civil, a los cuales re-nomina como

⁶¹ *Ibidem*, p. 44

compatriotas o connacionales, otorgándoles una identidad, personalidad, que predica ser de validez universal e indiscutible. El Estado construye esta comunidad “concreta y armónica” y traslada de manera idealizada a la dimensión de lo imaginario, la experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la solidaridad económica para la vida, tanto privada como pública de la sociedad. Experiencia que sólo se da si las mercancías de esa sociedad alcanzan a poner en juego exitosamente las ventajas de su producción en la esfera de la circulación mercantil. En la medida que la masa de la población de un territorio percibe la realización de la meta central del estado moderno, que es el enriquecimiento de la vida común, como incremento efectivo y relativamente igualitario de la suma de las fortunas privadas, se consolida la nación. La empresa estatal es capaz de subordinar bajo la concreción de su comunidad nacional, todas las concreciones “naturales” que están en competencia con ella; la socialidad humana es tratada como un simple material natural que se puede transformar, moldear y dar una identidad como si se partiera de la nada.

1.5.2.3 El mito de la democracia

El tercer mito es la democracia, la cual hace su trabajo de hipóstasis idealizadora sobre el ámbito de la experiencia cotidiana, traduciendo indirectamente el buen éxito de los beneficios del capital, cuando éste hace que los intereses privados se entiendan con los intereses públicos y viceversa. La vigencia fáctica de esta representación del mito democrático se propone en calidad de resultado de los procedimientos, por lo general electorales, en donde la construcción de consenso discursivo (racional) y de instauración de gobiernos con sustitución temporal, se lleva a cabo por representación voluntaria y colectiva de los miembros de la nación.⁶²

El mito de la democracia, anota Echeverría, transmuta la experiencia de la coincidencia entre lo público y lo privado, en la convicción individualizada de la posibilidad de convertir a los simples propietarios privados en hombres públicos y a los no propietarios, en

⁶² *Ibidem*, p. 51

sujetos con capacidad de injerencia social, como socios de una “sociedad política” constituida mediante un acuerdo racional o como fruto de un entendimiento en el plano del discurso. El mito de la democracia propone la existencia de un sujeto político (la sociedad civil en calidad de pueblo), cuya acción voluntaria hace la historia de la nación y cuya voluntad se forma en un proceso deliberativo racional y discursivo, proceso consensual que se alcanza mediante una representación cada vez más amplia, diferenciada y ágil, de todas las voluntades privadas de la población nacional. Este mito permite a los propietarios privados minimizar y tematizar como problemas de solución siempre postergable, tanto las limitaciones económicas de los estados nacionales, como el carácter necesariamente oligárquico de los gobiernos nacionales. La afirmación humanista de este mito consiste en la soberanía del sujeto sobre su propio destino, así como la participación por representación de cada uno de los individuos en la constitución de dicho sujeto.

Para explicar con mayor profundidad el caso de la fatiga del mito humanista de la democracia moderna, Echeverría acude a la teoría de la enajenación de Marx. Para Marx, enajenación significa extrañeza, es decir, poner un elemento extraño o contradictorio sobre una cosa que tiene una función diferente, de tal manera que dicho objeto no se reconoce a sí mismo por tener encima, montado, un elemento diferente, y entonces se dice que está enajenado. De acuerdo con la crítica de la economía política marxiana, el valor de cualquier cosa se juega en dos niveles: el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social (en los capitales acumulados y las riquezas de producción) y el valor que está en juego en la circulación mercantil de una economía (en las mercancías puestas en venta). El sujeto promotor del valor es el de la primera definición, como garante de estabilidad económica, en donde el valor de la segunda definición es el elemento mediador del intercambio de mercancías. Es decir, la primera definición nos remite a los valores que contiene una empresa por ejemplo, y que sustenta su capacidad de establecer relaciones comerciales con otras empresas, es lo que se podría llamar el valor de sus acciones. Mientras la segunda definición es el valor que se le da a cada mercancía en su circulación mercantil. La riqueza de un grupo social empresarial, es el sujeto promotor de las mercancías que se mueven en el mercado.

Entonces se establece una relación privada del capital consigo mismo. El capital es el “sujeto automático” de un proceso en el cual se acomoda a los cambios mercantiles, varía su magnitud y se autovaloriza, independiente de la voluntad de poner valor de los hombres. Genera valor por el solo hecho de ser valor.

Esto se contrapone a la circulación simple, en donde el valor de las mercancías se obtiene de su valor de uso, el que le da el hombre por su utilidad y que podríamos decir, de manera independiente a otro tipo de valor. En cambio, en el sistema capitalista los valores adquieren autonomía respecto del hombre, como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma. El dinero, la mercancía, el trabajo y el valor de uso, no pasan de ser meras formas. El valor de la mercancía capitalista usurpa a la comunidad humana de decidir sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades y su sistema de capacidades de producción, así como de la ubicación política desde donde se decide su propia identidad, es decir de su forma singular, de su socialidad o de sus relaciones sociales de convivencia, y por lo tanto, la enajena.

Existe entonces un conglomerado moderno de poder extra-político, o sea el económico, que ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía de la sociedad y además interviene en él con sus ordenamientos básicos. Es un poder que se ejerce desde el valor de la mercancía capitalista contra la comunidad, como posible asociación de individuos libres. La democracia, el gobierno popular y abierto a la toma de decisiones políticas o públicas, será inevitablemente una utopía mientras no exista efectivamente la capacidad de gobernarse o tomar decisiones que afecten directamente a la vida pública. Esta consideración crítica, que deriva de la teoría de la enajenación de Marx, no expresa un desinterés por los temas de la democracia, sino que expresa más bien una actitud desencantada ante las posibilidades reales de la democracia en las condiciones planteadas por la realización capitalista de la civilización moderna, nos dice Echeverría.

La democracia como gobierno de la polis por el pueblo y en la plaza pública, es el modo y propuesta occidental que trata de actualizar en la práctica la dimensión política de la vida social. Su realización implica la construcción de una entidad especial capaz de

tomar decisiones históricas de rango no plebiscitario, sino una entidad con una parte representativa del pueblo y otra parte personificación del pueblo que se condensan en su propia corporeidad. Esta entidad da cuenta de la ajenidad y la distancia que debe alcanzar el pueblo respecto de sí mismo, al constituirse como objeto de su actividad autotransformadora, así como de la autenticidad e inmediatez respecto de su propia identidad, que el pueblo debe mantener en la toma de decisiones que lo transforman.

Echeverría llama dimensión metonímica (transposición de una denominación en otra)⁶³ de la democracia a la acción de nombrar gobierno del pueblo al gobierno de los dirigentes que personifican al pueblo. Llama dimensión metafórica (comparación abreviada y elíptica)⁶⁴ de la democracia a la acción de representar al pueblo bajo una sola figura, la del líder político. Estas dos partes conforman a la entidad necesaria para tomar decisiones históricas no plebiscitarias.

La cultura política moderna se caracteriza por sacrificar la copertenencia orgánica entre el gobierno y el pueblo en provecho del primero. Cuando este objetivo se frustra, surge el pueblo como mayoría silenciosa o un rebaño de caudillos, juntas militares, partidos únicos. Teniendo como premisa la identidad que existiría entre el sujeto político concreto y el capital en calidad del sujeto, entre la voluntad comunitaria y la voracidad de la valorización del valor, la democracia concentra su atención en la dimensión representativa como búsqueda de procedimientos que le permitan asumir la dialéctica entre gobierno y pueblo, siendo que en realidad no son más que dictados provenientes del capricho del capital.

La caducidad de la cultura política moderna se pone de manifiesto en la incapacidad de llevar a cabo la identificación mítica de la voluntad humana con la voluntad cósmica del capital. El mito de la nación estatal, por ejemplo, como depositaria de la soberanía y la libertad de un pueblo, es burlada a cada paso por la marcha indetenible que pasa por encima de toda índole de líneas fronterizas, en los procesos económicos de escala

⁶³ Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y poética*, Porrúa, 2003, p.327

⁶⁴ Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y poética*, Porrúa, 2003, p. 310

mundial. Entre las patas se lleva también al mito de la democracia, que sólo ha otorgado un “rostro humano” al capital y una inteligibilidad concreta de sus designios. Burla que se transforma en la necesidad social de una identidad concreta que se repliega en lo aldeano y lo particular, dando origen a los microcomunitarismos, tanto premodernos como posmodernos.

Lo mismo puede decirse del mito de la revolución, que tradicionalmente ofrece su razón de ser a la actividad que se entiende como democrática. Echeverría concluye: “¿Qué sentido puede tener para los “actores políticos” una praxis política por más popular y pública que sea, por más concretas que sean sus metas, cuya dimensión económica debe desenvolverse dentro de márgenes cada vez más estrechos y cuya capacidad de innovar, de inventar y poner algo nuevo en lugar de lo obsoleto y dañino, si ha sido reemplazada por una habilidad en la ejecución de lo que “está escrito”, en la puesta en práctica de un destino aparentemente ineluctable?”⁶⁵

En una primera definición de democracia de Echeverría, podría decirse que democracia es una forma de “pseudogobierno” en la modernidad, que sirve de válvula de escape social a las tensiones que ejerce la explotación capitalista de los propietarios privados de la fuerza de trabajo, para incluirlos en las decisiones del Estado nacional-empresa, pero para seguir igual, incluyendo una esperanza en ellos que les evite rebelarse y siempre postergada. Es un concepto del orden de lo político moderno, con un aparato concreto y estructurado al frente, que sirve para poner en funcionamiento acciones que sugieren la participación de las mayorías en los fines de la sociedad, pero que sólo ocultan la toma de decisiones entre propietarios capitalistas, que son los menos y con fines privados.

Sin embargo, esta no es la única definición de democracia que podemos encontrar en la obra de Echeverría, hay otra que sugiere que la anterior es sólo un primer momento, el momento crítico o de deconstrucción en donde se hace el análisis fenomenológico del

⁶⁵ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 20

concepto, con la ayuda de la crítica de la economía política marxista, para proseguir con una reconstrucción del propio concepto.

1.5.3 La construcción de la democracia

En el análisis del complejo mítico de la cultura política moderna, hay una vuelta de tuerca en donde la crítica no se queda pasmada, sino que es el inicio de una práctica constructiva por parte del autor. Esta reconstrucción de los conceptos de revolución, nación y democracia, nos lleva a un análisis diferente en donde se hallan los resortes que sostienen a estos mitos y que es necesario trastocar, transformar, para darles una nueva perspectiva y con ello proponer una modernidad diferente, una modernidad alternativa. Ese siguiente paso lo seguiremos según el orden anterior y empieza con el concepto de revolución.

1.5.3.1 Hacia una nueva idea de revolución

Comienza el desgranado del mito de la revolución por parte de Echeverría con el primer elemento: se piensa la revolución con la imagen de Creación *ex nihilo*, en donde ocurrirá una refundación de todo el orden político y social como si se comenzara en una hoja en blanco, como si se pudiera borrar todo lo anterior y simplemente sustituirse por otro. Unida a esta idea, corre la de un mesianismo en donde se espera que todo cambie automáticamente para bien de los sujetos revolucionarios, en una nueva versión del mito del Destino. La siguiente idea es la de catástrofe barbarizadora, exactamente en el lado opuesto de los que la divinizan, en donde la revolución sólo se ve como uno de los peores desvaríos de la razón.

En el texto *Valor de uso y utopía*, Echeverría nos dice que el mito de la revolución es un mito indispensable en la construcción de toda la cultura política dominante de la modernidad burguesa-capitalista. El mito de la revolución encierra una afirmación central de orden metafísico. Lejos de romper con la idea protomoderna de la sujetividad o la actividad monopolizada por un Dios único y omnipotente, el hombre moderno no ha

hecho otra cosa que humanizar o laicizar esa idea: concebirse a sí mismo mediante una revolución antropocentrista y antropolátrica, como dotado de una omnipotencia que solía atribuir a un ser supremo ficticio. El mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear *ex nihilo* no sólo las formas de socialidad, sino la socialidad misma, sin atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente. La “segunda naturaleza”, las normas de convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo puesto a disposición de la actividad del hombre como sujeto de la “política”.⁶⁶

El mito de la revolución, continua Echeverría, cuenta la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo re-generan, en el que destruyen todas las formas de socialidad y se construyen otras nuevas a partir de la nada. Esto es lo que pretendió hacer la modernidad capitalista con el mundo heredado del medievo y con todo lo que tiene algo de tradicional, de resistente a su empresa histórica actual. El paradigma de esta actitud revolucionaria moderna, burguesa-capitalista, se encuentra en la primera época de la Revolución Francesa, cuando los revolucionarios llegaron a creer que podían incluso cambiar de lugar a la luna; la época de la puesta en escena de una religión que debía tener por diosa a la Razón.

El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista, pues el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada, y el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de sujetividad humana, lo es todo. Es un mito acorde con la estructura del mundo moderno, en donde el sujeto creador pone valor a lo natural, que termina por ser lo secundario. Las formas concretas de la vida pueden ser sustituidas por réplicas casi perfectas de las naturales, que tienen la ventaja de una disponibilidad y docilidad sin límites ante las exigencias de la dinámica del valor. Las formas de socialidad se presentan como recubrimientos de las funciones elementales del gregarismo humano, y pueden ser vistas como atributos que el hombre moderno, en su

⁶⁶ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 68

idolatría narcisista, puede quitar y poner a su arbitrio. El mito de la revolución resulta del esfuerzo que hace la humanidad romántica para vivir la realidad capitalista; lo concibe como un proceso aún inacabado, de creación, de triunfo sobre la nada, en donde el ser humano se percibe como parte de este proceso. En este sentido, toda actividad humana puede concebirse como revolucionaria, pues el empresario se ve como un aventurero que arriesga la vida en la consecución de un fin altruista y el héroe romántico en pos del perfeccionamiento del conjunto de los valores de uso de la comunidad a la que pertenece y en consecuencia, la felicidad de la misma.

Echeverría explica que en el concepto de revolución comunista o socialista ha prevalecido una ambigüedad. Por un lado, es un concepto que hace referencia a la transformación radical de las relaciones de producción, es decir, de la superación del capitalismo explotador. Se trata de una transformación social emancipadora de la esclavitud moderna pactada con el patrón, de un momento de re-fundación o invención de nuevas figuras para las relaciones de producción. Por otro lado, el concepto de revolución quiere decir sustitución de la sociedad humana tradicional por una nueva sociedad, completamente moderna, diseñada de acuerdo al progreso de las fuerzas productivas, concebido éste como una adaptación social al progreso técnico de los medios de producción. Es una idea que plantea la eliminación del tipo de ser humano tradicional de tipo arcaico, sustituyéndolo por uno nuevo, modelado para los nuevos medios de producción, para la sucesión de revoluciones industriales, para la marcha indetenible del progreso. Es el desprecio del hombre en nombre del súper hombre.

Por un lado, la revolución es pensada como posible aquí y ahora por las condiciones que están maduras para ello, para transformar radicalmente las relaciones de producción, pero por otro lado, la revolución socialista se concibe como una meta futura a la que hay que acercarse a través de un proceso acumulativo de modernización, de sustitución del viejo tipo de hombre por uno nuevo. La modernidad capitalista se asume a sí misma como un proceso revolucionario radical en el sentido metafísico de sustituir una esencia humana por otra; paradójicamente el socialismo que se autocalifica de “reformista” no pretende otra cosa que terminar o completar este proyecto.

La primera idea de revolución, continua nuestro autor, lo que persigue, es un modo de modernidad diferente de la modernidad capitalista establecida, la transformación de esta modernidad por otra diferente, emancipadora. En la segunda idea de revolución, como sustitución del hombre por un superhombre, insiste en perseguir el mismo tipo de modernidad y se plantea que esta modernidad es ya la revolución, que la revolución ya está en marcha, que es una y la misma cosa con la modernización y que el paso al superhombre se viene dando lentamente. La social democracia alemana y el marxismo soviético del siglo XX se han decidido por este segundo concepto de revolución.

Para Echeverría el desencanto actual por la idea de revolución tiene que ver con la apuesta romántica del mito revolucionario, del reconocimiento de que no existe una bondad espontánea de las fuerzas productivas, de que las posibilidades de entrar en empatía con las mismas apuntan más a un sentido destructivo, que la revolución no puede consistir en una simbiosis con la marcha del progreso y su conflicto con las relaciones de producción. La técnica está marcada por la forma capitalista en la que fue desarrollada, que está en sí misma impronta de su estructura explotadora y además, que la forma capitalista de la reproducción social es una forma que sólo se mantiene si reconfigura sistemáticamente otras formas civilizatorias más antiguas que ella, en las que las posibilidades de una existencia emancipadora se encuentran negadas de principio. La cuestión que es necesario plantearse, es sobre la posibilidad de un concepto de revolución que no sea el de la acción romántica creacionista y sobre la posibilidad de construir un concepto de revolución en torno a la idea de eliminación radical de la estructura explotativa de las relaciones de producción, que se adecue a una crítica de la modernidad capitalista en su conjunto. La pregunta es, si es posible una modernidad no capitalista, de cuál y cómo podría ser. Por una defensa de la “barbarie” que no implique un retorno a lo arcaico, de una nueva relación con la Naturaleza y con la técnica. ¿Cuál sería la idea de revolución propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos? Se pregunta Echeverría⁶⁷.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 75

Ante el mito de la revolución, de nuevo en *Las ilusiones de la modernidad*, Echeverría propone considerarla como un simple instrumento del pensar⁶⁸. El núcleo duro, lógico-instrumental, habrá que encontrarse en el terreno del discurso historiográfico. La idea de revolución corresponde a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva. Es una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede. Las transiciones históricas se pueden reducir al enunciado: el estado de cosas cambió porque la situación se había vuelto insostenible. De esta manera, un estado de cosas dado, pasa a otro diferente por necesidad inevitable. Esto nos remite al esquema de Marx en donde las fuerzas productivas entran en contradicción con las relaciones de producción, en donde éstas últimas ya no caben en las primeras. Entonces se promueve una transición, una sustitución de ellas por otras.

Bolívar Echeverría observa, desde una perspectiva histórica, la contradicción que llega a haber entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. A la primera la llama la *substancia* y a la segunda la *forma*. Cuando la *forma* ya no cumple con los requerimientos de la *substancia*, la *substancia* se encuentra en un estado de solicitud de ciertos rasgos nuevos, entonces trama un reacomodo, una solución que funcione como medio para la transición a un estado nuevo.

La *forma* reacciona de dos maneras entonces: puede actuar sobre la *substancia* en sentido autoreformador, ampliando los márgenes de tolerancia o integrando nuevos esbozos de *forma* ajenos a ella; en el segundo caso, puede actuar sobre la *substancia* en sentido debilitador, para disminuir la carga impugnadora.

A partir de ello, se pueden focalizar cuatro salidas puras para las cosas históricas encerradas en un estado insostenible: la reforma, la reacción, la revolución y la barbarie. En la salida reformista, la *forma* amplifica y diversifica el orden social establecido sin dejar de ser ella misma, sin despedirse totalmente de su pasado.

⁶⁸ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 29

En la reacción, la *forma* triunfa sobre la inconformidad de la *substancia*, reafirmando el estado de cosas establecidas, se exagera el orden social establecido, destruyendo el cuerpo social sistemáticamente, de manera retrógrada, mientras la *substancia* se deja amedrentar y termina identificándose con ella.

En la revolución, la *substancia* resiste el embate de la *forma* si es lo suficientemente consistente, actualizando la revolución y comienza a competir abiertamente con la *forma* establecida. Entonces, se prefiguran, diseñan y ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y convivencia social. Surge, en el triunfo de la *substancia*, una sustitución del estado de cosas anteriores, solucionando la exigencia histórica de transición. Esta posición ético-política constituye el fundamento de la práctica revolucionaria. A partir de la lógica de la dinámica histórica, Echeverría nos dice que no está en nuestras manos decidir si la revolución es o no vigente en un momento dado, simplemente las fuerzas sociales históricamente así lo determinarán, tal como Marx concebía a la revolución permanente, es decir, como algo que se da naturalmente y a pesar o sobre la voluntad de los hombres que la ejecutan paradójicamente, como parte de un ciclo histórico-social.

En la barbarie, la *substancia* es incapaz de triunfar sobre la *forma* y es subsumida hasta el grado de corromperse, al mismo tiempo que la *forma* se deforma lentamente en su decadencia, desperdiciando las nuevas energías históricas. Esto da como resultado un estado autoritario dictatorial.

Por lo tanto, determina Echeverría, que la salida revolucionaria es una de las cuatro soluciones a una situación ya intolerable, por lo que no queda descartada de facto, ahora hay que ver cuál sería su papel en una época actual que se presume podría ser de actualidad de la reforma. Aunque el discurso de los marxistas se concibió a sí mismo originalmente como un “momento” esencial, pero subordinado al movimiento histórico totalizador de la revolución comunista, su presencia como hecho específicamente teórico-científico de la vida del discurso contemporáneo puede y debe ser juzgada en sí

misma. El marxismo es una lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana.

Dentro del mismo texto, Echeverría trata de argumentar la posibilidad de la revolución dentro de un mundo capitalista enajenado a partir de la lectura de Georg Lukács. Lukács, en su obra *Historia y lucha de clases*⁶⁹ posiciona la validez del discurso marxista como discurso crítico de la modernidad capitalista y sus posibilidades de transformación revolucionaria. Para ello, recurre a dos conceptos esenciales: el de fetichismo y el de cosificación. Esta teoría no trata de reducir todo el problema social a estas dos características de la socialidad capitalista, sino que es una vía de acceso considerada efectiva ante la variedad y complejidad de la problemática de la vida moderna.

Echeverría lo entiende de la siguiente manera: los objetos mercantiles propios de la vida social moderna pueden ser descritos como “fetiches” según Marx, porque de igual manera que los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, poseen un doble estrato presencial, objetividad o vigencia social; son objetos místicos que fusionan lo profano con lo sagrado, lo corriente con lo milagroso, son sensoriales y suprasensoriales, naturales y sobrenaturales, físicos y metafísicos, con cuerpo y alma. El cuerpo corriente o profano de los objetos mercantiles está constituido por su objetividad “social-natural”, en tanto que bienes producidos, es el resultado del trabajo humano y es condición del disfrute humano. El alma milagrosa o sagrada de las mercancías consiste en su intercambiabilidad o valor de cambio en su presencia como porciones de substancia valiosa que los capacita para ser cambiados por otros. Es en esta objetividad sagrada, que acontece el milagro de la socialización entre los individuos modernos propietarios. En realidad es un estado de a-socialidad porque viven en sociedad únicamente debido a que intercambian entre sí los productos de su trabajo. Marx llama también fetiches a los objetos modernos, porque además de poner la posibilidad de la reproducción física de la

⁶⁹ Georg Lukács, *Historia y lucha de clases*, Berlín, Der Malik, 1923, citado por Echeverría en la obra anterior, de la p. 99 a la 110.

sociedad, ponen también la posibilidad de su reproducción política, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto de relaciones sociales de convivencia.

Cosificación para Marx, según Echeverría, significa la substitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. En la medida en que sus relaciones son el reflejo de la socialidad *cósica* que impera en el mundo de los fetiches mercantiles, los individuos sociales no viven un hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros, sino que todos viven un ser hechos por una entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena, la circulación de las mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia “a espaldas” de los individuos sociales, entra a substituir al sujeto social concreto; actúa como una voluntad mecánica y automática, cuyas decisiones carecen de necesidad. Son directivas que no obedecen a un proyecto subjetivo y que sólo representan el encuentro y la igualación casual o fortuita de la infinidad de voluntades individuales enclaustradas en el círculo estrecho de sus intereses.

El fenómeno histórico moderno de la cosificación se cumple mediante un proceso combinado de des-totalización y re-totalización de la vida social, en el cual, lo que acontece fundamentalmente, es la substitución del sujeto “natural” de esa vida social por un sujeto “artificial”, el capital. La vigencia de una socialidad humana puesta por el mundo de las mercancías y su dinámica de intercambio implica la suspensión de un modo de vida básico o estructural en el que el ser humano no distingue su propia actividad, donde queda escindida la totalidad hombre-actividad. La actividad continúa en funciones de manera separada y autónoma. Las cosas se enfrentan al ser humano como entes que el ser humano no reconoce como propios y con los que no puede mantener una relación de interioridad, además de que imponen sobre él las necesidades de su propia dinámica. Esta es la imagen de la enajenación. Cosificada la actividad que antes era del hombre, la subjetividad queda enajenada y se determina realmente como proceso de acumulación del capital. La historia del proceso de acumulación como un devenir, la vive el sujeto como algo ajeno. Esto deviene en la devastación de la riqueza cualitativa

del sujeto social y del mundo que él despliega con su vida. El principio con el que se construye al hombre y a su mundo es el del capital, que es una racionalidad puramente formal, abstracto-cuantitativa, analítico-calculatoria. Desprendido de su existencia humana, el sujeto moderno es indiferente a su entorno social y político.

Echeverría advierte sobre la sensación de irrealidad que despierta esta imagen de sujeto paralizado, inactivo, en suspenso, pero que Lukács trata de superar. La imposibilidad real de concebir un sujeto concreto des-sujetizado, enfrentado en exterioridad a un sujeto abstracto sujetizado, es un obstáculo teórico que el ensayo de Lukács pretende salvar mediante un debilitamiento del concepto de cosificación. Para Lukács, ni la des-sujetización del uno ni la sujetización del otro, llegan a completarse efectivamente. El sujeto sujetizado, identificado históricamente como proletariado, retiene un núcleo de subjetividad que no es enajenable; su capacidad de irradiar concreción cualitativa del mundo se reduce a un mínimo, pero no desaparece, sino que se refugia en el comportamiento anti-capitalista espontáneo de la clase obrera. Es la desadaptación al orden establecido como deseo de comunismo. Por otro lado, el sujeto sujetizado no es del todo abstracto y formal, sino que se encarna en la burguesía capitalista, existe como proceso real de explotación del proletariado. Ya sea la existencia de un sujeto des-sujetizado volcado completamente hacia la resistencia del mundo moderno o la presencia de un sujeto sujetizado absolutamente abstracto y ajeno a la substancia de la vida social, constituyen supuestos que carecen de coherencia teórica.

Por lo tanto, entre el espectro de relaciones sujeto des-sujetizado y sujeto sujetizado, surge como momento puntual e instantáneo, un momento de la revolución en el cual se trata de totalizar el mundo moderno a partir del sujeto y no del sujeto como objeto. La capacidad de revolucionar el mundo hecho a la imagen del capital, sólo es posible desde el propio mundo enajenado, no puede salir de la nada como irrupción redentora, sino de la dialéctica entre sujeto y sujeto como objeto, que se caracteriza como la dialéctica revolución-capitalismo. Dialéctica que no se queda en momentos de equilibrio, sino que siempre tiende a balancearse hacia uno de los dos lados.

A partir de lo anterior, Echeverría logra reubicar al sujeto revolucionario como alternativa real de un cambio social y económico. Por un lado, inserto en un momento histórico de una sociedad que llega a un estado insostenible, que realiza casi de manera natural la revolución; y por otro lado, como sujeto en uso de su libertad de poder revertir su situación enajenada dentro del mismo contexto capitalista, que al mismo tiempo nos habla de una revolución que no llega ni se crea del exterior (mesianismo), sino en la misma situación insostenible.

Para Echeverría, la enajenación de la capacidad política del sujeto social rara vez ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Los nexos entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política, han sido prácticamente nulos. La “teoría de la enajenación” no ha servido de guía a los marxistas, porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su estado. Es decir, promueve la libertad política en el nivel de las ideas, pero no la libertad de pensamiento, acción y autocrítica de la propia identidad. Una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

1.5.3.2 Hacia una nueva idea de democracia

Entonces Echeverría abre la cuestión de la autarquía y la democracia como formas inseparables la una de la otra. La democracia, entendida como el lugar de posible emancipación en todos los órdenes, dentro del sistema capitalista y la autarquía, como el lugar de des-enajenación en todos los ordenes, en el discurso marxista. La autarquía tiene un sentido revolucionario, intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política y económica de los individuos, a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad. La democracia, de sentido reformista, intenta problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido que nulifique

los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. Echeverría hace la pregunta que ha de unir el destino de estas dos posiciones: ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del “modo de producción” no puede ser tal, si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal, si no es al mismo tiempo una transformación radical del “modo de producción”?⁷⁰

Es decir, el destino de las dos posiciones (reforma o revolución) coinciden en un punto: no puede haber una substitución del capitalismo si no hay una democratización de la sociedad; una posición no puede surgir sin la otra, deben actuar en conjunción, ambas posiciones son interdependientes.

Si la teoría política, tal como la entiende Lukács, basada en el concepto de “cosificación”, acepta que existe la posibilidad de una política dentro de la enajenación, el problema que se plantea consiste en establecer el modo en que lo político del capitalismo cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus intereses civiles en voluntad ciudadana. Sólo sobre esta base se podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Echeverría trata de hacer compatibles la idea de democracia reformista con la de autarquía de Marx a partir de la compatibilidad de objetivos entre ambas, esto se puede interpretar como la intención de poner el marxismo en el ámbito del discurso democrático actual y también, para actualizar el concepto de revolución. La democracia se conecta con el tema de la autarquía en cuanto que ambas suponen una forma de gobierno que opera de acuerdo a la voluntad de los individuos que integran una sociedad. La

⁷⁰ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p.176

democracia intenta problematizar dentro de los márgenes de la soberanía realmente existente, las posibilidades que tiene el juego público dentro del que se crean las voluntades y los consensos, de ampliar en sí mismo la participación popular, hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social.

La autarquía intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de conquistar el dominio sobre sí misma y de liberar así, la actividad política de los individuos sociales. La cuestión entre democracia y autarquía es en verdad una sola, aunque formulada dentro de dos discursos diferentes.⁷¹ A partir de lo anterior se puede deducir lo siguiente:

Se puede decir que la democracia trata de llegar a lo mismo que la autarquía, pero con medios diferentes. Una democracia no liberal buscaría poner el poder en manos de la sociedad civil, pero siempre dentro de la legalidad y con aparatos lo menos violentos posibles, mientras que la autarquía buscaría la realización de ese ideal democrático, pero sin renunciar a la violencia como medio. La distancia entre ambas se juega cuando la democracia no aspira a revertir el sistema político autoritario capitalista y cuando la autarquía se ve a sí misma valiosa, solo mientras pueda revertir la explotación capitalista. Los polos en cada una de estas dos posiciones es lo que aparece en lo superficial como lo insalvable, como inconmensurables. Haciéndolas compatibles, la democracia representativa, llevada a sus últimas consecuencias, implicaría necesariamente una ruptura con el control oligárquico del poder político y la satisfacción de la necesidad popular de un orden económico que deje de basarse en la explotación humana y la depredación de la naturaleza. La autarquía social efectiva implicaría el juego abierto en los conflictos políticos de la voluntad colectiva, liberado de las deformaciones a las que somete el poder económico y las camarillas de revolucionarios. Para una completa armonía entre los dos términos, con sus dos tradiciones de las que provienen, la autarquía tendría que deslindarse un poco de la lucha armada entendida como revolución, para resemantizarse más como portadora de una cultura democrática y

⁷¹ *Ibidem*, p. 175

así aliarse con la democracia, la cual se resemantizaría como lucha contra el sistema económico capitalista y entonces sí se pueden homologar los dos términos. Esta “donación” recíproca, daría como resultado, que el discurso marxista revolucionario tienda un puente al discurso democrático y entonces abolir el dualismo que las aparta.

Por lo tanto, dentro del sistema capitalista de enajenación, que permite un juego político de la sociedad, es posible la enmarcación de la democracia como autarquía, por tener los mismos objetivos: que la sociedad construya su propia socialidad en base al consenso y a favor de las mayorías oprimidas. En Marx, de donde parte Echeverría, la autarquía es sinónimo de democracia, un estado entre la “dictadura del proletariado” y el comunismo. Su lugar ya no sería el mismo en la actualidad, sino el frente que marcha junto con la revolución, donde los medios (reformas legales-lucha armada) son la diferencia. La clave estaría en hacer compatibles estos medios, o proponer un tercero.

A partir de lo anterior, Echeverría aborda el tema de la izquierda, primero tratando de conceptualizar lo que entiende por izquierda⁷². Izquierda son todas aquellas posiciones ético-políticas que rechazan la inercia represora y destructiva que impone el estado de cosas dado y que se ha vuelto insostenible. Son las fuerzas que toman partido por la transformación total o parcial del mismo, por la construcción o reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma.

De esta izquierda, caracterizada de manera general, recrimina a una parte de ella que expulsa de su discurso la idea de revolución sin fundamento racional y con ello la idea de socialismo. En parte, dejándose llevar por el desencanto de la idea de revolución en su modalidad de mito y por las experiencias del socialismo real. Resulta poco viable sustituir el nombre de socialismo por un sinónimo menos preciso: el de democracia. Pues son dos cosas distintas. El socialismo es el nombre genérico de una meta histórica cuyo atractivo concreto sólo puede verse desde una ubicación en donde entra el estado de cosas históricas de la modernidad capitalista. Hace referencia a una determinada

⁷² *Ibidem*, p. 34

armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna, desde la capacidad humana de intervenir soberanamente en la modificación del sistema, de sus necesidades y la vida política moderna. Para unos será el fruto de una reforma radical, mientras para otros deberá resultar de una innovación revolucionaria.

Para Echeverría, democracia es el nombre de esa armonía, cuyo orden se encontraría dentro de un sistema más amplio llamado socialismo. En gran medida, la izquierda tiene su identidad en el socialismo y renunciar a él implica aceptar que en la actualidad las únicas opciones son la reacción o la barbarie, puesto que la democracia se halla caracterizada en su forma de mito y no puede pensarse como una opción real.

Echeverría admite que lo más probable es que nos encontremos en una época de actualidad de la reforma, época en que la historia parece adelantarse a la política, a diferencia de otras, como Lukács llamó, de actualidad de la revolución, en que la política parece rebasar a la historia.

Se debe que aclarar que para Echeverría, no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. La revolución no es un cúmulo acelerado de reformas, ni la reforma es una revolución dosificada, como advirtió Rosa Luxemburgo. Una y otra van por caminos distintos, llevan metas diferentes; la sociedad que puede resultar del triunfo de la una, es completamente diferente a la que puede resultar del buen éxito de la otra. Sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda.

Para nuestro autor las metas reformistas ocupan actualmente todo el primer plano de las preocupaciones políticas de la izquierda actuante y realista. Pero sería autodestructivo y empobrecedor limitarse a este primer plano, pues no puede desentenderse de que en un segundo plano de menor nitidez, hay también metas políticas que sólo son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria. Metas que son urgentes por su necesidad real, aunque utópicas por la posibilidad de realización inmediata. Desde la

modalidad reformista, estas metas gravitan sobre su horizonte político influyendo, condicionando y conformándola. Se tratan de metas de política económica y social, de política tecnológica y ecológica, de política cultural y nacional, que de no ser alcanzadas o perseguidas, pueden convertirse en lastres capaces de desvirtuar las más osadas conquistas reformistas. Hay un grado importante del cambio social y político que de no ser llevado a cabo, por más reformas que se hagan, serán insuficientes.

Del otro lado, la perspectiva reformista le presta un gran servicio a la revolucionaria, al recordarle que debe tener un gran compromiso con lo que niega para no convertirse en ello mismo, es decir, para no producir dictaduras. La revolución y el reformismo son las dos grandes hermanas enemigas en la izquierda del siglo XX, las cuales deben evitar todo dogmatismo, censura de una a la otra o discriminación entre ambas, pues eso sólo lleva al fanatismo y la polarización de posturas que merman la capacidad de creación de alternativas.⁷³

Como se puede apreciar, la posición radical crítica del primer concepto de democracia en Echeverría se enriquece y flexibiliza a partir de las vías alternas que le ofrece tanto el planteamiento de Rosa Luxemburgo, como el de Lukács y el momento histórico que se vive en los años noventa con la caída del socialismo real; o más bien, constituyen dos perspectivas de la democracia (una reformista burguesa y otra real desde la sociedad civil) que cumplen con dos objetivos en el discurso de Echeverría; el primero como crítica de la democracia liberal o formal y otra como reconstrucción del propio concepto.

A pesar de la nueva perspectiva que nos ofrece Echeverría sobre la democracia, parece ser que le falta proponer con mayor énfasis la idea de democracia alternativa, hacer un estudio de su contenido y las estrategias para una posible concordancia entre democracia y revolución, entre capitalismo y una transición real hacia un socialismo todavía no esbozado, sin embargo la fundamentación teórica de esta alianza ya está en parte realizada en su trabajo. Más bien está dejando abierta una puerta que todavía no

⁷³ *Ibidem*, p. 37

ha sido atravesada y que nos podría dejar pasar a una nueva relación en la antinomia entre democracia y revolución. Antes de estudiar las posibilidades de esta concreción, cabe definir este segundo concepto de democracia de Echeverría, como el concepto hasta ahora asumido por el autor.

A partir de lo anterior, la segunda definición de democracia de Echeverría se podría esbozar de la siguiente manera: Democracia como la postura política dentro del sistema capitalista, que intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad y que puede ser entendida como autarquía, que es el lugar de emancipación política en el discurso marxista, la cual plantea la línea de la revolución en un momento de la lucha democrática por la emancipación económica.

Democracia es la estrategia política (el lugar a donde se quiere llegar) dentro de la lucha revolucionaria, que aspira a hacer posible un tipo de autogobierno en una nación natural por medio del uso de los recursos políticos legales y también de los extradiscursivos, es decir, por prácticas cotidianas que pongan en cuestión las prácticas represoras, discriminatorias y totalizadoras. También es táctica en cuanto que supone medios para llegar al fin, pero de manera democrática. Es un estado de desenajenación de la política, puesto que supone la actividad política soberana de la sociedad, pero también desenajenación de las otras esferas públicas y privadas de la vida cotidiana, respecto de la enajenación por el valor autovalorizante capitalista.

1.5.4 La violencia

Por último, en *Valor de uso y utopía* Echeverría da un paso más en favor de la búsqueda de re-definir el término revolución y hace la deconstrucción y construcción del término violencia.

1.5.4.1 La crítica de la violencia

Echeverría observa que a finales del siglo XX, la actitud dominante de la opinión pública acerca de la violencia es de repudio total. Repudio hacia la violencia como recurso político de oposición a las instituciones estatales establecidas. En épocas anteriores también era recusada en general, pero no dejaba sin embargo, de ser un recurso justificado como circunstancialmente legítimo en ciertas coyunturas históricas o en determinadas regiones geográficas. Hoy en cambio, ese empleo es rechazado no sólo en general, sino de manera absoluta. Se cree que no es posible el uso de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al estado, en sus dos versiones complementarias, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia.⁷⁴

Se piensa que la capacidad de resolver conflictos conforme a derecho ha alcanzado su mayor desarrollo gracias a la entidad estatal, continua Echeverría. Es un grado de progreso que no se debería echar por la borda. Esto se debe a la confianza en una concordancia plena entre el estado y la sociedad. No obstante, en la época de la globalización y el neoliberalismo, el monopolio de la violencia ha sido desbordado con el crecimiento irrefrenable de la violencia “salvaje”, es decir, no institucionalizada. La violencia es empleada por movimientos disfuncionales, “antinacionales”, de la sociedad civil, sectores marginales, así como por estados nacionales “espurios” o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo, reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica. Esto sólo ratifica el asentimiento del monopolio de la violencia por parte del estado. La violencia “salvaje” se ve como la respuesta a una insuficiencia meramente cuantitativa de la capacidad del estado y no como una imperfección esencial del mismo. Se trata como un momento en el progreso de la resolución de conflictos vía institucional.

⁷⁴ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 94

La opinión pública de la “época posmoderna” no quiere ver la agudización de la violencia “salvaje” y la “civilizadora” como una posible reactualización de la violencia ancestral no superada. La política neoliberal piensa que su utopía está en proceso de realización, como si la injusticia social no fuera su aliada sino su enemiga. Lo “utópico” en la opinión pública dominante, es su creencia en la circulación mercantil como escenario de la mejor vida posible para los seres humanos. Supone que el “mundo feliz” y la “paz perpetua” son perfectamente posibles. La opinión pública neoliberal es profundamente utópica en sus adentros, por debajo de su característico realismo. Según ella, la “paz perpetua” no depende de ningún acto voluntario de la sociedad como comunidad política, sino exclusivamente de la capacidad con que la sociedad burguesa sea capaz de civilizar y modernizar, de convertir en conflictos de orden económico todos los conflictos que puedan presentarse en la vida humana. La mano oculta del cumplimiento de las leyes mercantiles de intercambio por equivalencia repartiría por sí sola, de manera espontánea y justa, la felicidad de acuerdo a los merecimientos de cada quién.

Para este modelo social, según Echeverría, la política, cuando no es representación, reflejo fiel o superestructura determinada por la sociedad civil burguesa, no hará otra cosa que producir estragos en el manejo de los asuntos públicos. “Vivir y dejar vivir” es la norma de la sociedad civil burguesa, pues para un propietario es más provechoso un contrincante vivo convertido en deudor que uno muerto. Estructuralmente pacífica, la “sociedad civil” de los propietarios privados no puede prescindir de la violencia. Su terreno de acción, el mundo del mercado, es un territorio sumamente proclive a la violencia. Si se constituye ella misma como estado, es para obtener el monopolio de la violencia frente a sus enemigos externos e internos.

En principio, el uso de la violencia que monopoliza el estado de la sociedad civil burguesa está ahí para garantizar el buen funcionamiento de la circulación mercantil, para protegerla y asistirle. Siguiendo el estudio del “estado autoritario” de Max

Horkheimer⁷⁵, se afirma que la entidad estatal es garante de una esfera de la circulación que se encuentra ocupada, interferida y deformada por la presencia de un tipo de mercancía y de dinero que obstaculiza el libre juego de la oferta y la demanda. El gran capital cierra el juego del azar como horizonte genuino de la esfera de la circulación mercantil y el libre mercado, e impone su dictadura en la esfera de la sociedad civil. Esto es, existe dentro del conglomerado de propietarios una línea divisoria trazada de acuerdo a la concentración de capitales. Existe el propietario que por la magnitud de su capital está por encima de los juegos de la oferta y la demanda, de las crisis y de la economía, mientras está el otro propietario sin una seguridad de sus capitales. Los primeros dictan las leyes económicas, mientras los segundos sólo pueden hacer arreglos técnico-burocráticos en las cumbres monopólicas.

El estado neoliberal autoritario es el estado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva entre trabajadores y capitalistas está sobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma. Esta transformación estructural de la sociedad civil ofrece la clave para comprender la complementariedad conflictiva que hay entre la versión nacional y la versión transnacional de la entidad estatal contemporánea. La disposición monopólica sobre un cuerpo comunitario (fuerza de trabajo) y un cuerpo natural (territorio) fue la base de la soberanía en los tiempos de la esfera de la circulación mercantil aún no manipulada, en la época de la competencia inter-nacional efectiva. En la actualidad, los resultados de la competencia mercantil pueden ser alterados por arreglos de poder meta-circulatorios, en donde el estado nacional, sin dejar de ser indispensable, deja de ser un fin en sí mismo: su soberanía, al relativizarse y disminuirse, se ha desvanecido.

La función del estado como vocero principal del capital ha desaparecido, desconociendo la importancia de la capacidad de interpretar, configurar y plasmar los lineamientos de su acumulación en calidad de metas cualitativas de una empresa histórica. La nueva

⁷⁵ Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", en *Walter Benjamín zum Gedächtnis*, Los Ángeles, 1942, citado por Echeverría en *Valor de uso y utopía*, p. 101.

sociedad civil, la de “menos estado y más sociedad” elimina la posibilidad de autarquía, ridiculiza la idea misma de soberanía. El ser humano neo-liberal no está ahí para inventar y transformar su propio programa de vida, sino para adivinar y ejecutar un programa que estaría ya dado y sería inalterable. La única historia que le queda por hacer al ser humano, es una no historia, así como también la única política viable es en verdad una no-política.

1.5.4.2 Hacia una nueva idea de violencia

Echeverría define como violencia⁷⁶ a la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él, por la fuerza, un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto libre. La violencia es una condición humana, sin embargo, podríamos definir un primer tipo de violencia como violencia constructiva.

Se trata de una violencia “dialéctica” cuando quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte el acto violento en la vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Es el caso de la violencia practicada como *paideia*, como disciplina o ascesis, en donde el educando cambia su nivel precario por otro más pleno y satisfactorio. Es la violencia que encontramos también en el mundo del erotismo, del asceta místico católico del siglo XVII. Es una violencia benigna que ha acompañado al hombre en la construcción del mundo social desde las épocas arcaicas y que perdura hasta nuestros días. Cultura es natura sublimada, transnaturalizada, autoviolentamiento perfeccionador, sacrificio creativo diría Marcuse. En momentos catastróficos de la historia el replanteamiento del pacto con el Otro, ha abierto las vías de la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante: la “absorción del otro” se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como un triunfo.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106

En cambio, existe otro tipo de violencia, la violencia destructiva. En esta modalidad se persigue la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, construye al otro como enemigo, como alguien que puede ser aniquilado. El otro, sea como el que desconoce la norma o como el que tiene otras normas, sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *ethos* que singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de la vida. Lo sería porque al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable que esté oculto: la contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible, que es sustituible y artificial.

Para Echeverría, la violencia destructiva tiene un papel fundamental en la historia de la modernidad. A partir del revolucionamiento “postneolítico” de las fuerzas productivas, la escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida, y comenzaría medirse hacia arriba, convertida ya en “abundancia”, respecto de la vida posible, de su afirmación y enriquecimiento. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una “promesa” de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones –el sacrificio- como condición del carácter humano de la vida, como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de construir al otro, interno o externo como enemigo. Sin embargo, lo trágico de la modernidad ha sido la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas. La subordinación del enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida a las directivas de la voracidad del capital en su autovalorización y el productivismo abstracto e ilimitado, anula la abundancia posible.

Al guiarse por el lema de “la producción por la producción misma”, la modernidad permitió la optimización de la producción de plusvalor y con ello la creación sistemática de los ejércitos obreros de reserva y la demanda excedentaria de puestos de trabajo, recreando artificialmente la condición arcaica de la escasez absoluta. Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad

capitalista puso a la sociedad humana como insaciable e infinitamente voraz, al mismo tiempo que a la riqueza como siempre faltante e incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como condición de la socialidad, dotándolo de una eficacia nunca antes vista.

Nuestro autor piensa que se repuso el escenario “primitivo” de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica o *paidéica* y dejándole únicamente su dimensión destructiva. La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista es la que resuelve diariamente la contradicción que hay entre la “lógica” del valor de uso y la “lógica” de la valorización del valor. Es la violencia como represión del disfrute de la ganancia del trabajo producido, así como la amenaza latente de volverse uno mismo en enemigo del otro como propietario de mercancías. Durante el proceso de producción de mercancías, en las relaciones patrón-obrero, y en la venta de las mismas, se disfraza de violencia dialéctica, algo que no es más que violencia destructiva. La ascesis productivista interioriza la violencia de las relaciones de producción, acumulando una enorme frustración en los individuos, generando una pulsión autodestructiva que se acumula y se vierte sobre el otro, que es un otro reclutado entre los ajenos a la comunidad y que se construye como enemigo y se ve en forma de colectivos hostiles a la integridad comunitaria.⁷⁷

Tenemos así la violencia del patrón sobre el obrero, al que desaparece del tejido social condenándolo a la marginación, la violencia contra los grupos contruidos como enemigo, identificados como minorías por raza, género, religión, opinión, etcétera. Es la historia de las opresiones, represiones y explotaciones, de los innumerables holocaustos y genocidios, la búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la “paz perpetua”, no se encuentra dentro de los planes de la modernidad capitalista. La reconstrucción de la política como política “pura”, o como pura superestructura de la sociedad civil burguesa, no parece anunciar tiempos de menor barbarie, sino mas bien lo contrario.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 115

Para Echeverría, el discurso neoliberal que ejerce la violencia destructiva, habla de su autoritarismo como si fuera violencia dialéctica, como si la sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto y así garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal no es más que cínico; cuando lo hace de manera militante, se vuelve un discurso fascista, y cuando la violencia dialéctica de quienes resisten violentamente la violencia destructiva se lleva a cabo, sólo reciben la descalificación inmediata del discurso neoliberal, como si fuese una violencia destructiva.

1.6 La modernidad barroca como paradigma teórico para pensar la democracia y utopía

Antes de finalizar con las conclusiones provisionales, es preciso cerrar el horizonte del pensamiento del profesor Echeverría con una breve descripción del resto de su obra filosófica, para ver cómo se articula en un todo su producción.

1.6.1 Barroco y democracia

Dentro del pensamiento de Bolívar Echeverría, hay un trabajo extenso de análisis de la cultura moderna. Desde la época de *transición* que comienza específicamente con su texto *Definición de la cultura*, hasta su tesis doctoral de 1997 *Lo barroco y la historia de la cultura*, encontramos un planteamiento sobre lo que significa la cultura moderna y el proyecto civilizatorio moderno. A partir del estudio del capitalismo, como fenómeno intrínsecamente moderno, trata de definir el tipo de cultura que se forma, sus límites y transformaciones. Para ello, primero tiene que definir qué entiende por cultura. A partir de un estudio interdisciplinario, nos ofrece las diferentes perspectivas que dan cuenta del concepto cultura, para luego concretar un concepto general y después explicar la cultura en sus particularidades, ya sea la cultura política o la cultura artística como fenómenos modernos. Por cultura entiende “aquella actividad que reafirma, en términos de singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada –en lo étnico, lo geográfico, lo histórico- realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones

vitales; reafirmación de la “identidad” o el “ser sí mismo”, de la “mismidad” del sujeto concreto, que lo es también del mundo de la vida, construido en torno a esa realización”.⁷⁸

En el análisis exhaustivo de lo cultural, Echeverría encuentra que la modernidad, como proyecto histórico, no es homogénea ni una sola. Después de desentrañar la relación que existe entre la cultura moderna y el capitalismo, explica que hay cuatro maneras de vivir la modernidad capitalista, entonces recurre al término *ethos*, como la manera en que se vive un proyecto civilizatorio moderno particular; también sugiere el término *ethos histórico* para hablar de cualquier proyecto de civilización de largo alcance en general. A partir del término *ethos*, describe cuatro maneras de vivir la modernidad capitalista que tienen un origen, una geografía y una manera de vivir específica y diferente. Para definir cada uno de estos *ethos*, recurre a corrientes artísticas que le prestarán su nombre a cada uno de ellos, por la semejanza con que asumen la vida. Estos *ethos* serán llamados entonces *ethos* realista, *ethos* romántico, *ethos* clásico y *ethos* barroco.

Este último, el *ethos* barroco, tiene la peculiaridad de que la corriente artística del siglo XVII llamada “barroco” estuvo involucrada directamente con el periodo de la historia al que presta su nombre. Entonces Echeverría explica la relación entre las características del arte barroco, de su origen y su proyecto como movimiento artístico, con un periodo de la historia que puede ser llamado también barroco, porque compartía intereses similares, su proyecto era similar y la manera de llevarse a cabo también lo era, incluso el proyecto artístico apoyaba al proyecto político y religioso, es decir, actuaban en coordinación, generando toda una cultura barroca que subsiste hasta nuestros días, principalmente en Latinoamérica.

De este estudio salen a relucir conceptos que necesitaban ser tratados con mayor profundidad y que Echeverría resignifica en coherencia con su concepto de cultura, tales como el de identidad, el de mestizaje y el de tiempo sagrado y profano, los cuales toman

⁷⁸ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p.133

un nuevo significado. Además, construye a partir de la idea de cultura, una teoría estética que va desde el análisis de los movimientos artísticos involucrados en los diferentes *ethos* modernos, hasta la crítica del sistema de las artes actuales.

El aporte más importante de esta serie de estudios sobre la cultura moderna para nuestro tema, es que desestabiliza la idea de que el proyecto moderno es uno sólo, homogéneo y sólido, pues a partir de la identificación de los diferentes *ethos* modernos, se obtiene una idea de modernidad llevada a cabo de manera heterogénea, con diferencias y particularidades respecto de los contextos sociales y culturales en los que se lleva a cabo y que por lo tanto, es posible pensar una modernidad diferente, alternativa, pues la modernidad no es un bloque bien definido y estable. Aporta la idea de que la modernidad se puede construir de otra manera y no sólo de la manera realista dominante. Al identificar los elementos culturales latinoamericanos que hacen posible el *ethos* barroco, se puede hacer una descripción de la cultura latinoamericana y una explicación de una forma de ser particular, así como de las posibilidades de una alternativa moderna.

La modernidad barroca no es la alternativa más viable de enfrentar la modernidad capitalista dominante de corte realista, porque sigue atada al sistema de reproducción capitalista, aunque de manera rebelde, con resistencia, pero sin poder salir de ella. Por lo tanto, su estudio funge como una manera de entender y comprender la cultura latinoamericana con vistas a ser trascendida por un nuevo planteamiento que surja de ella misma.

En una entrevista con Carlos Antonio Aguirre⁷⁹, Echeverría nos dice que el proceso de mestizaje es él mismo un momento de esa modernidad alternativa, pero no cree que la vida de los indios, tal como ha sido hasta ahora (en situación de pobreza extrema), represente una alternativa frente a la modernidad. Esta afirmación hay que tomarla con

⁷⁹ Bolívar Echeverría, Chiapas y la conquista inconclusa, entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas, para *Revista Chiapas*, México, No. 11, año 2001, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, <http://www.ezln.org/revistachiapas>.

cuidado porque se podría interpretar como si Echeverría no reconociera la larga tradición de lucha indígena; más bien, el acento está recargado en sus condiciones de vida y algunas costumbres igual de autoritarias que las mestizas. Sin embargo, hay una propuesta alternativa de civilización inherente en la otra parte de la forma de vida de los indios, por ejemplo, hay una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, de organización comunitaria y un antiguo saber vivir en abundancia, una serie de elementos civilizatorios que han sido negados en la civilización occidental, pero no en las civilizaciones de oriente. Tampoco se trataría del traslado a un “despotismo oriental” indígena. Se trata de la introducción de la perspectiva política india, que abre el abanico de los múltiples modos de presencia que puede tener el gobierno de su propia comunidad, en el sentido de la “representación democrática”; éste sería el gran aporte de la cultura política india.

Echeverría no es ingenuo y también reconoce que existen formas autoritarias de organización en las comunidades indígenas. Por ello, las comunidades indígenas en declive no están en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad (que no es el caso de las que están proponiendo una nueva idea de nación), tiene que haber un diálogo intercultural dentro de los países multiculturales. Por el lado de las nuevas generaciones mestizas, que a los ojos de los viejos izquierdistas parecen apáticos, parece ser que han comenzado a construir a su manera la noción de lo político, y que lo hacen desde una perspectiva que los acerca mucho a lo que se puede reconocer en la resistencia y la rebelión de los indios. Parece ser que es una perspectiva de orden más bien moral o mejor dicho, ético. La política parece reconstruirse así a partir de una ética política, que parte de lo que podría llamarse la confianza y la solidaridad íntimas, de la reconstrucción de ciertos elementos de conexión comunitaria con los otros en torno a los principios más elementales de una ética, con más afinidades con la “política” de los indios que con la política tradicional de izquierda.

Para el tema de la democracia, este análisis resulta provechoso en dos partes: en primera, porque nuestro autor hace una crítica de la cultura política moderna, reconstruye los resortes que la sustentan y la hace explícita, develando lo que debería

ser cambiado (economía, política, mitología). A partir de lo anterior, logra pasar al nivel de la cultura cotidiana y reconoce el origen y las directrices que rigen la cultura social latinoamericana (lo barroco, la explotación) y su relación con la cultura moderna dominante (de resistencia, rebeldía). De esta manera, Echeverría pone los elementos que pueden ser motivo de re-elaboración para una modernidad alternativa realmente democrática, partiendo de la cultura de las naciones naturales. Al mismo tiempo, traslada el plano discursivo político a las culturas colonizadas, pone el discurso al servicio de los dominados y lo vuelve punto de partida para pensar en otra sociedad alternativa moderna. Su relación con un proyecto demócrata-revolucionario está implícito, pero dependiente de dos planos de constitución de la realidad: desde el histórico, es decir de la necesidad y desde la voluntad humana, es decir de la libertad.

1.6.2 La utopía

Echeverría tratará de elucidar en la teoría, la posibilidad de una modernidad no capitalista. De acuerdo a esta suposición, la modernidad no sería un “proyecto inacabado”, sino un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un sentido (el capitalista), y dispuesta a que la aborden desde otro lado y la iluminen con una luz diferente.

Como este proyecto tiene que ver con el ejercicio de la política teórica imaginativa, relacionada con el tiempo sagrado político, entendida como creatividad, de acuerdo a los requerimientos de un contexto social, es imprescindible hablar de las ideas que prescriben un nuevo tipo de relaciones sociales. Para Echeverría, dichas ideas surgen de un trabajo teórico científico, que es la crítica de la economía política de Marx. Estas ideas, al no ser sólo descriptivas sino también prescriptivas, en su conjunto toman la forma de una cierta utopía, de un planteamiento que sólo es posible y que todavía no se encuentra en la realidad, pero que sirve de lugar de referencia para ver a dónde se quiere llegar.

1.6.2.1 Una primera aproximación a lo utópico

A lo largo de la obra de Echeverría, podemos encontrar dos modos de concebir la utopía por parte de nuestro autor. El primero es en el sentido negativo del término, es decir, utopía como aquél planteamiento que se define más por su imposibilidad, que por llegar a ser alguna vez posible, que tiene una denotación de irrealidad respecto la posibilidad de llegar a concretizarse y que casi siempre nos habla de proyectos que no se realizaron. Esta concepción la encontramos en sus primeros textos de manera desperdigada y siempre para denotar los fracasos del socialismo del siglo XX, así como del proyecto progresista del capitalismo moderno. El segundo sentido es el de la utopía como planteamiento positivo, es decir, como una teoría que puede tener posibilidades de concreción en la realidad y que sirve como guía de acción; casi siempre nos habla de un presente y sus posibilidades en un futuro. Esta idea la encontramos principalmente en su texto *Valor de uso y utopía*, en donde utopía se define como un estar en el mundo de otra manera, a partir de una reconstrucción de la filosofía de la historia, del concepto de temporalidad humana y de una ética del compromiso, a partir de la propuesta de Walter Benjamin. En un primer momento, Echeverría nos cuenta una breve historia de la utopía en la modernidad, para deconstruir el concepto y luego pasar a la construcción benjaminiana.

Echeverría hace una breve historia de la utopía en *Las ilusiones de la modernidad*, donde nos dice que el espíritu de la utopía no nació con la modernidad, es anterior⁸⁰, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio, en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que ésta parecía traer consigo, de quitarle lo categórico al “no” que está implícito en la palabra “utopía” y entenderlo como un “aún no” prometedor. La tentación de cambiar el mundo, cambiar la vida, se introdujo primero en la dimensión política, era el movimiento histórico de las revoluciones burguesas. La revolución, vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado

⁸⁰ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 134

nefasto y la fundación de un porvenir de justicia abierto por completo a la imaginación. Pronto, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y se refugió en el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva; fue lo que dotó de sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El espíritu de la utopía comenzó hacia finales del siglo XIX un nuevo camino: el que la tecnología le va tejiendo en cada nuevo avance y descubrimiento.

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización social, en torno al progreso de las técnicas de producción, circulación y consumo, eran los dos polos básicos de comportamiento social a finales del siglo XIX. Los que aceptaban la modernidad eran conservadores que trataban de resguardar lo tradicional, y llegaba a confundirse con la aceptación reformista o ingenua que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por el lado de la oposición, se encontraban grupos reaccionarios, que veían a la modernidad como un atentado a los valores humanos de estirpe metafísica, así como otros grupos que la veían como una alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. Tanto en el ámbito de la izquierda como de la derecha, se podían encontrar posiciones diferentes respecto a la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

Para nuestro autor, en el siglo XX, la vida política se ha guiado por las propuestas – desiguales e incluso contradictorias- de la izquierda. La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente la lógica tecnicista de la modernización. Ya sea que la haya asumido a esta como base de la reforma o como sustituto insuficiente de la revolución. A su vez, un presupuesto ético ha guiado a las dos posiciones: el humanismo entendido como una búsqueda de la emancipación individual, colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo, cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo, pero subordinado de lo que quiere decir la palabra “socialismo”: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social como progreso puro, como sustitución de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

1.6.2.2 La propuesta de Benjamín

Para Echeverría, cuando se habla de la cultura occidental europea, hablamos de algo que en realidad no existe, se habla más de un sueño que de una realidad. El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella una identidad universalista compartida, se encuentra con que tal cosa no existe, se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente y de ninguna manera efectivamente a “Europa”. Por lo general, las distintas “culturas nacionales” del continente europeo se dan la espalda unas a otras. El diálogo suele ser en extremo difícil. El sueño de una cultura europea es en el que vivió Walter Benjamin. En *Valor de uso y utopía*, Echeverría hace una disección del término utopía y mesianismo a partir de la obra política de Walter Benjamin titulada *Sobre el concepto de historia*, conocida también como *Tesis sobre filosofía de la historia*⁸¹.

En este escrito, Echeverría explica que, partiendo de la derrota e indignación por el Tratado de Munich de 1938, el Pacto Germano-Soviético de 1939, el fracaso del movimiento socialista, el ascenso de las social-democracias y los nacional-socialismos en Europa, Benjamin imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de un discurso socialista verdaderamente histórico y materialista, un discurso revolucionario en la época del ocaso de la modernidad.

Este discurso es extemporáneo, -nos dice el propio autor alemán- y no se sustenta en una praxis política real, no tiene interlocutores políticos, sino unos hipotéticos socialistas del futuro. Benjamín, según Echeverría, pretende conectar dos tendencias contrapuestas, la del pensamiento mesiánico judío y el utópico occidental, como posibilidad de un nuevo socialismo. Se trata de imaginar un socialismo y un marxismo diferentes, a partir de lo que podría ser un “materialismo histórico” verdaderamente

⁸¹ Walter Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Paidós, 1973, citado por Echeverría en *Valor de uso y utopía*, p. 126.

revolucionario. Entonces introduce una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario.

Para Echeverría, el utopismo occidental consiste en una determinada manera de estar en el mundo, de vivirlo como imperfecto, incompleto, inauténtico, pero que tiene en sí mismo una versión suya perfecta, acabada o “auténtica”, una versión que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar mas que en aquellos momentos en que el ser humano está a la altura de su destino. Es un mundo perfecto que está ahí como posibilidad del mundo actual y que es coextensivo a él, que constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido. Es una especie de exigencia objetiva que pide al mundo transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí.

La percepción del mundo como esencialmente perfectible, es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión virtual, una dimensión que quisiera ser real, pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado, aunque defectuosamente.

Algo similar se encuentra en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental y judaico, capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal, como el determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, tanto en la cotidiana como en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. De entrada, el hombre está condenado a vivir sin un disfrute pleno del mundo por el pecado original de existir a su manera, por ello, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia dominada por el mal, vislumbra sin embargo, la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o sacrificio mesiánico, capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir su sentido desastroso de la historia y abrir las puertas del paraíso. Hay una percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida.

En ambas posiciones, continua Echeverría, se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el utopismo ella acontece como un cambio de máscara, por parte de las sustancias, en el mesianismo ella tiene lugar como un cambio de residencia por parte de las formas. El utopista ve en lo que está allí, en lo actual y establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El mesianismo ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrase. El punto teórico central es mostrar cómo una teoría de la revolución, adecuada a la crisis de la modernidad, sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente, a dar más de sí mismos.

Para ello, Benjamin expone lo que sería un programa mínimo para el materialismo histórico. A partir de la crítica del socialismo real anterior, Benjamin critica la idea que asume la cultura política moderna, de lo que es la vida histórica de las sociedades. Sólo así es posible replantear la definición de lo político, de ir en contra de un modo de lo político que ha fracasado en dar cuenta de la vida política real y su voluntad democrática, que no ha podido ocultar su nexo profundo con la dictadura oligárquica y su voluntad totalitaria.

Para Benjamín, de acuerdo con Echeverría, el ejercicio de lo político en la modernidad se sustenta en tres supuestos tenidos por incuestionables: que la historia es una historia del progreso, que las masas son el sujeto de la democracia y que el escenario de la gestión política se concentra en el aparato del estado. Además, Benjamin tematiza lo que denomina como “el conformismo económico del socialismo”. A continuación se explica cada uno de ellos.

1.6.2.3 La crítica del “conformismo económico socialista”

Para Benjamín, según Echeverría, el socialismo se ha adherido al progresismo, en donde los trabajadores se encuentran por sí mismos comprometidos en el camino de lo que la sociedad moderna idolatra como progreso. La suposición de que el progreso de la

civilización es un escenario real, de que es un rasgo de la historia ineludible y de que los intereses específicos y las exigencias propias de los trabajadores coinciden plenamente con su tendencia y se despliegan adecuadamente en él, se introducen en el movimiento obrero revolucionario por los partidos políticos socialdemócratas y significa la base del fracaso histórico de dicho movimiento.⁸²

Un verdadero socialismo es impensable sin una idea de economía completamente diferente de la economía puramente mercantil, una economía que no privilegie el valor de cambio sobre el valor de uso y que sea ajena a las exigencias del progreso como crecimiento del capital. El “conformismo del socialismo” consiste precisamente en la asunción del “socialismo real” del modelo económico capitalista sin construir una economía de bases diferentes, de dejarse deslumbrar por el bienestar burgués y creer que la economía capitalista lleva por sí misma y sin ningún cambio, a la sociedad socialista.

1.6.2.4 La crítica del mito del progreso

En la *Tesis 13* Benjamín hace la crítica del progresismo: el concepto de progreso, que prevalece en la teoría y en la práctica del socialismo real, es un concepto dogmático, es decir, defiende el discurso autorizado, aun a costa de volverse ajeno a la vida real. Este concepto es criticable por lo menos de tres maneras: en primer lugar, porque lleva acabo una homogeneización arbitraria al igualar el progreso de la capacidad técnica del hombre con el progreso de la humanidad. Se trata de una igualación falsa, como lo sostienen tantos, que por el contrario, ven en el incremento del poder técnico del hombre una disminución de su poder específico como ser humano.

El segundo punto criticable es la idea de una perfectibilidad indefinida del ser humano en cuanto tal. Es una idea que reprime y disciplina la indefinida multiplicidad que está siempre abierta a la libertad del hombre, que presenta una realidad secuencial en espera

⁸² *Ibidem*, p. 135

del turno histórico que le tiene reservado la marcha del progreso. Es la idea de lo humano como un progreso que no tiene fin, como una carrera hacia la perfección a lo largo del tiempo, que no retrata la infinidad de posibilidades de autorrealización del ser humano. Es una traducción falsa, esquematizadora y empobrecedora de esa apertura ontológica que caracteriza a la condición humana.⁸³

En tercer lugar, la noción de progreso sería criticable porque convierte algo que solamente puede provenir de una elección tomada en el escenario de lo humano, en un lugar y espacio de la historia del hombre y que bien podría dejar de estar ahí, como algo sobrehumano, con un destino ineluctable, transhistórico, en una fatalidad indetenible, a la que nadie puede oponerse porque sería constitutiva de la esencia humana. Es una idea que cristaliza y cosifica, que adjudica la calidad de hecho natural a una creación histórica.

Lo más criticable es la idea del tiempo en el que tendría lugar dicho progreso y que engloba y sostiene los tres aspectos anteriores. Es una noción de tiempo que hace violencia y deforma los datos de la experiencia concreta en el transcurrir del mundo de la vida, según la cual, la marcha histórica de la humanidad en su progreso se desenvuelve en un escenario temporal homogéneo y vacío, que sería esencialmente exterior a ella.

La idea de progreso mira el transcurrir de la vida como una serie de alteraciones que siguen una trayectoria rectilínea y ascendente; alteraciones que ocurren dentro del receptáculo del tiempo, que no es tocado por ellas y al que ellas no afectan. Es una apreciación instrumentalista y espacialista del tiempo histórico, como un lugar indiferente o ajeno a lo que acontece en él, cuya constitución no tiene nada que ver con lo que el hombre hace en su historia. Esta idea está en la base que el tradicional socialismo se hace de sí mismo como hecho histórico. Entonces su ideal político es inofensivo y por lo mismo su praxis fracasa.

⁸³ *Ibidem*, p.134

1.6.2.5 La crítica de la masificación democrática

En la *Tesis 12*, según Echeverría, Benjamin extiende la crítica hasta la actitud que el mundo moderno mantiene frente a la tradición, actitud que comparten los reformadores socialistas. La social democracia ha minado la fuerza espontánea de las clases oprimidas, al situar en un futuro luminoso, ideal, y apenas probable, aquello que pertenece al recuerdo tangible del pasado. Se trata de un escape hacia el futuro. Lo que está en juego es el cumplimiento de una meta de redención e incluso, de una venganza por el sufrimiento de todas las generaciones pasadas que debieron vivir en servidumbre y el oprobio. El socialismo sólo puede construirse en una referencia “vengadora” a la tradición, tanto como acumulación de injurias, que como obra de emancipación aún inconclusa; de esa referencia, dice, es de donde toma su fuerza revolucionaria. Por eso, cuando la socialdemocracia les propone a los proletarios conquistar un porvenir, el atractivo de un futuro idílico, no es capaz de compensar la miseria ancestral y la resistencia de ella, de las que provienen y a las que están conectados. Según Benjamín, una política socialista necesita vencer la aversión progresista a la tradición y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda, la de redimir el pasado.⁸⁴

Para Echeverría, Benjamin adopta una posición frente al proceso de la revolución: hace girar el proceso de revolución en torno a la conquista del poder político y a la reorientación de la infraestructura económica de la sociedad, por un proceso de revolución en el cual, lo primero y fundamental, consiste en la irrupción de la marcha natural de las cosas, en la ruptura de un proceso que parece obedecer a los designios de un destino incuestionable. La revolución aparece como un estallido de libertad, como iniciativa capaz de trascender el plano de esas determinaciones que provienen del cumplimiento ciego de las leyes históricas. La verdadera concepción marxista de revolución -dice Benjamín en la *Tesis 14*- implica una acción que, al apoderarse del presente, da un salto dialéctico hacia el pasado, mediante el cual es capaz de recobrar la tradición entera. De esta manera, sin ser una vuelta hacia atrás, ni una reconquista del

⁸⁴ *Ibidem*, p. 139

pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado. La revolución sería la liberación del presente, de un “tiempo actual” (*jetztzeit*) que, aunque dirigido hacia el futuro, no está sacrificado a él; la revolución tendría también una dimensión que la abre hacia el pasado, pues el nacional-socialismo hacía del pasado el material que su futurismo autoritario debía devorar.

1.6.2.6 La construcción de un nuevo materialismo histórico

Todo lo anterior tiene su sentido en la *Tesis 1*, donde Echeverría puede observar algo así como “un programa mínimo para el materialismo histórico”. La fuerza del materialismo histórico estaría en la teología, es ella la que da su fuerza secreta y la que puede revitalizarlo. Más allá de la provocación al ateísmo marxista, que en realidad es una propuesta encubierta por el lenguaje, invita al discurso político e histórico a tematizar el momento de la definición del sentido de la vida pública o *polis* y de los alcances de lo que se juega en ella, el momento en el que la comunidad elige su deidad patrona o es elegida por ella. Invita a restituir la importancia de la vida pública, en donde se cristaliza el momento fundante de su socialidad, el momento del trato y el contrato de lo humano con “lo otro” que determina y conforma el trato y el contrato de los seres humanos entre sí. Sólo el reconocimiento y el cultivo de esta dimensión teológica en el materialismo histórico, podría hacer de él una teoría de la revolución.⁸⁵

Para cualquier socialista positivista, esta propuesta es irrealista y absurda, sin embargo está hecha para que la tome algún interlocutor por el momento ausente, es una propuesta hecha a nadie, puramente virtual. Tal vez ahora, en este fin de siglo –observa Echeverría- cuando la crisis de la cultura política provoca regresiones, el discurso materialista se dé cuenta de que no puede pasar por encima de un examen crítico de la religiosidad elemental de lo político.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 141

Benjamin muestra en su *Tesis 9* lo que sería la imagen de la historia que correspondería a ese materialismo histórico. Lo hace a partir de la imagen del “ángel de la historia”, cuadro pintado por Klee y titulado *Ángelus Novus*. El cuadro presenta la imagen de un ángel en el momento de alejarse de algo a lo que no puede dejar de ver, aún con el huracán que lo arrastra hacia adelante. Se trata de una crítica a la idea de historia como progreso, en donde la carrera hacia el futuro va dejando toda una serie de atropellos y destrucción a su paso. El ángel de la historia mira hacia el pasado, por que le atrae todo lo que queda atrás. La historia moderna vive los hechos históricos uno a uno como una cadena de acontecimientos, no puede tener una perspectiva de conjunto de los tiempos largos y en eso se pierde la profundidad y riqueza entre los objetos. El ángel de la historia se resiste al designio divino de volar hacia el progreso, de dejarse llevar por él, y en cambio quisiera detenerse, volver atrás, curar los daños que han venido acumulándose a lo largo de los tiempos, causados precisamente por el huracán del progreso. La historia tiene su mirada puesta en el pasado, en aquello que no por quedar atrás en el tiempo, merece ser sólo una ruina, en aquello cuya redención es indispensable para la vida.

Esta imagen de la historia, según Echeverría, es el punto de partida de una reconstrucción del concepto de historia, propio de un discurso “materialista” sobre la misma; de un discurso cuyo modo de concebir la temporalidad de la vida social – incluyendo el hecho del progreso- debería distinguirlo del concepto tradicional del tiempo histórico moderno. Es una imagen que habla desde la experiencia del “otro lado” de la humanidad, del lado oprimido y explotado. Es un momento de la vida de excepción, en donde la legalidad que rige la marcha normal de las cosas en calidad de reglamentación de lo bueno y lo justo posibles, se rompe. En donde ciertos elementos de la vida nacional, de la institución estatal, son reencauzados, tomando medidas especiales que implican la suspensión temporal de la vigencia del estado de derecho, el mejor estado político posible. Para la visión progresista de la historia, este estado de excepción sería una falla dentro de lo establecido, una alteración negativa, en donde el estado deja de ser tal. Pero Benjamin se pregunta, según Echeverría, si no es este estado de excepción, una falla de la vigencia de la bondad política posible. Para los explotados, el estado de

normalidad es estado de excepción, es el mundo al revés, por ello todo progreso es un golpe contra ellos, cada perfeccionamiento del mundo establecido es una burla para ellos. El materialismo histórico deberá desarrollar por ello un concepto de historia en acuerdo con esta experiencia de lo que es la normalidad y lo que es la excepción por parte de los explotados. Sólo entonces aparecerá ante sus ojos, como tarea ineludible, la revolución, la actividad dirigida a la ruptura del continuo, a la producción del verdadero estado de excepción. Este es el nivel de radicalidad del pensamiento de Benjamin.

Por “redención”⁸⁶, Benjamin entenderá en la *Tesis 2*, según Echeverría, aquél estado de felicidad y salvación en el que se da la perfección de lo conocido, de lo que ha sido y que aún es, pero libre de sus defectos. Nunca como imaginación de un futuro luminoso, ni como repetición de lo vivido. Será el producto de un rescate, de una redención. Esto quiere decir, que entre las generaciones pasadas y la presente, debe subsistir algo así como un compromiso y “una cita secreta”, que hemos sido esperados sobre la tierra. Aquí aparece el misticismo mesiánico del materialismo histórico. En todas las generaciones que nos antecedieron, habría una “débil potencia mesiánica”, una capacidad nuestra, con la que cuenta el pasado y que nos transmite una obligación. Todo materialista histórico sabe que tiene una cuenta pendiente con el pasado, que él es débilmente un mesías y que está ahí para salvar algo valioso que intentó existir en el pasado, sin lograrlo. El mesías no viene sólo como el redentor, sino también como el superador del Anticristo.

El mesianismo que propone Benjamin está cargado de un fuerte maniqueísmo que le llega desde San Agustín, nos dice Echeverría. La marcha del progreso es por un lado construcción pura, adelanto hacia la luz, pero también es destrucción y acumulación de ruinas simultáneamente. El avance del bien, de la redención, es la contraparte del progreso maligno, de la condena. La historia es sólo comprensible como este movimiento en el cual el “mesías”, por un lado y el “anti-cristo” por el otro, están en permanente lucha. Sólo se puede penetrar en el secreto de un hecho histórico, si damos

⁸⁶ *Ibidem*, p. 146

cuenta de este conflicto entre los dos principios maniqueos a lo largo de la historia. En nuestra historia, hasta ahora, sólo ha triunfado el “anti-cristo”, por lo que sólo el discurso histórico convencido de que “ni siquiera los muertos están seguros ante el enemigo triunfante”, puede refuncionalizar a los que están sometidos, integrados y convertidos por el vencedor, sólo ese discurso tiene el don de “encender en lo pasado, la chispa de la esperanza”.⁸⁷

El materialismo histórico debe centrar su reflexión en torno a un “tiempo del presente” que está aún por construir y elaborar, y que debería referirse al tiempo autónomo propio del momento en el que la vida es capaz de romper con el *continuum* de su devenir histórico. Un concepto que trascienda el que se genera en el tiempo de la modernidad capitalista, que es pura evanescencia y esclavización del futuro, una experiencia del “ahora” pleno, en donde la libertad, la capacidad de elección y decisión, pueda disfrutarse a sí misma. Pensar el presente como dueño de sí mismo, como autónomo respecto del futuro y del pasado, es la exigencia básica e indispensable del concepto de revolución como ruptura del *continuum*.

1.6.2.7 La propuesta de Echeverría

Al final, Echeverría se pregunta por la posibilidad de que alguien asuma o comparta este mesianismo revolucionario, que exista realmente un materialismo histórico benjaminiano, sin embargo encuentra en este texto, retadoramente extemporáneo, una inquietante actualidad.

Para Echeverría, la modernidad como utopía consistiría en dar una respuesta afirmativa a las siguientes preguntas: ¿es posible inventar cualidades de un nuevo tipo, que sean a un tiempo universales y concretas? ¿es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no perderse en su metamorfosis dineraria sino afirmarse a través de ella? ¿es posible vencer el desarraigo

⁸⁷ *Ibidem*, p.147

sin volver atrás, a la comunidad arcaica, sino yendo más allá de él, hacia un nuevo tipo de comunidad concreta? ¿es posible una comunidad que asuma la consistencia puramente formal de su mismidad o identidad y que sea por tanto completamente “abierta” en lo referente a la “naturalidad” de su contenido? Todas estas preguntas tendrían que estar presentes cuando se hable de democracia como proyecto utópico.

1.7 Conclusiones provisionales

1.7.1 Ontología

La ontología de Echeverría parte de las obras de Heidegger, en las que el ser del hombre se ve en su concreción histórica, en su *ek-sistencia*, principalmente de *Ser y Tiempo*, de donde toma una característica ontológica fundamental: el hombre es un ser que se produce a sí mismo y produce su mundo, su realidad, en el tiempo. El otro elemento ontológico viene de Jean Paul Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*, 1960), el de la libertad como una condición humana intrínseca y diferencial, respecto de la naturaleza.

Aunque el hombre vive en su constitución ontológica diversas luchas que hacen mella en su libertad, la libertad de autogestión de su vida es el principio intocable, pues sin ella el hombre deja de ser tal. Este principio es parte, tanto de su vida individual, como de su vida política, por ello una idea de democracia autogestiva va acorde con lo más profundo del ser del hombre. Aunque las luchas nunca terminan, ni los ideales se realizan completamente, la libertad es algo que nunca debe ser arrebatado al hombre, por que se le arrebatara su propia “naturaleza”. Desde esta perspectiva, podemos encontrar a un Echeverría “naturalista”, de manera kantiana.

También encontramos que la libertad humana pocas veces se ha vivido de manera soberana, tanto en lo individual como en lo social, más bien ha tenido su presencia de manera negativa, tanto como negación de su propia libertad, como en las rebeldías irruptoras de lo establecido. Esto nos abre dos perspectivas: la primera es que la propia

condición ontológica de libertad se vive en contradicciones, por un lado, cuando el hombre niega su propia libertad para coincidir con los demás y por otro, como esfuerzo y lucha constante contra lo que le reprime. La segunda perspectiva es que el hombre alcanza los niveles de libertad más elevados cuando critica, propone y lucha por un orden diferente del que le ha sido impuesto en su sociedad. El hombre ratifica su humanidad como sujeto revolucionario.

En cuanto que el hombre es un ser que se construye constantemente a sí mismo y a su sociedad, se deberá aceptar que existen diversas formas de construirse a sí mismo y a la sociedad. Para estudiar esas diferentes formas en la historia se remite al tema de la cultura y para ello se involucra con la antropología, y la descripción etnográfica de corte empirista del siglo XX: Malinowski- *Magia, Ciencia y Religión*, Claude Levi-Strauss- *El pensamiento salvaje, Antropología estructural*, Fernand Braudel- *Las civilizaciones actuales*, Ernest Bloch- *El principio esperanza*, Norbert Elias- *El proceso de civilización*, Edward Taylor- *Primitive Culture: Reseaches into the Development of Mythology, Philosophy, Religión, Lengage, Art and Costum*, Whilhelm Reich- *La irrupción de la moral sexual*, J. S. Kahn- *El concepto de cultura, textos fundamentales*. Esta aproximación a la antropología pone a nuestro autor en el camino de, en vez de hacer ontología, hacer antropología. Sin embargo, después de Hiedegger, el otro parámetro de su ontología será la lingüística francesa, pues el hombre es tiempo, pero también es lenguaje. Autores como: (Ferdinand de Saussure, (*Curso de lingüística general*), Roman Jakobson (*Ensayos de lingüística general*), Roland Barthes (*El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos*), Luis Hjmelsev (*Ensayos lingüísticos*) proporcionan a nuestro autor las bases de una comprensión del hombre como un ser que produce, consume y es a partir del lenguaje.

1.7.2 Epistemología

En cuanto a la parte epistemológica, que tiene que ver con el planteamiento de Marx, principalmente en sus textos *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* y *La crítica de la economía política*. Echeverría asume el materialismo dialéctico y el materialismo

histórico como referentes. Es decir, la realidad se va construyendo dialécticamente entre el objeto y la subjetividad del sujeto recíprocamente. Para Marx, la dialéctica será descriptiva, como un método para conocer la realidad. De ahí se deriva el materialismo histórico, donde la realidad está determinada por el contexto histórico, con su socialidad y economía específica, pero también donde el hombre es quien tiene el poder de transformar su condición dentro de esa realidad, a partir de la praxis de su pensamiento como teoría, la cual suele estar determinada por la lucha de clases como motor de la historia. Esta sería entonces la epistemología que asume Echeverría como base.

Esta epistemología se va enriqueciendo con el tiempo. A partir de la investigación interdisciplinaria, surgen nuevos métodos para abordar la realidad, éstos son los autores y los temas que Echeverría introduce en su obra: **psicoanálisis** (Sigmund Freud- *Esquema del psicoanálisis*, Géza Roheim- *Psicoanálisis y antropología*, Gilles Deleuze y Félix Guattari- *Capitalismo y esquizofrenia. El anti-dipo*), **teorías del lenguaje** (Jacques Attali- *La palabra y la herramienta*, Roland Barthes- *El grado cero de la escritura*, Luis Hjelmselv- *Ensayos lingüísticos*, Román Jakobson- *Ensayos de lingüística general*, André Martinet- *Elementos de lingüística general*, Ferdinand de Saussure- *Curso de lingüística general*), **teorías de los mitos**, (Levi-Strauss- *El pensamiento salvaje*, Roger Cailloix- *El hombre y lo sagrado*, Mircea Eliade- *Lo sagrado y lo profano*, Karl Kerényi- *la religión antigua*, Otto Rühle- *Illuminationen*), **teoría de los símbolos** (Corrado Maltese- *Semiología del mensaje objetual*, Humberto Eco- *La estructura ausente*), **teoría de la cultura** (Karen Kosik- *Dialéctica de lo concreto*, Henri Lefevre- *La producción del espacio, Introducción a la modernidad*, David Efrón- *Gesto, raza y cultura*, Goerge Bataille- *La parte maldita*, Dieter y Karin Classens- *Kapitalismus als Kultur*, Johan Huizinga- *Homo ludens*, Denis de Rougemont *El amor y occidente*), **antropología del discurso** (André Leroi-Gourhan- *El gesto y la palabra*, Max Horkheimer- *Eclipse of Reason*, Foucault- *Las palabras y las cosas, El orden del discurso*). Se abren nuevas perspectivas de análisis de lo **histórico** (Walter Benjamín- *Discursos interrumpidos e Iluminaciones*, Ernst Bloch- *El principio esperanza*, Eugenio Coseriu- *Sincronía, diacronía e historia*, Georg Lukács- *Historia y conciencia de clase*, Fernand Braudel- *Civilisation materielle, economie et capitalisme*). Todas estas temáticas y teorías siguen

estando cruzadas en el pensamiento de Echeverría, por la crítica del capitalismo, el materialismo histórico y dialéctico y otras nociones de Marx, como la de valor de uso y enajenación. El **marxismo** al que nuestro autor se adhiere es al de Rosa Luxemburgo, Walter Benjamín, Hermann Goerter, Karel Kosik, Rudi Dutschke, Karl Korsch, Ernst Bloch, Georg Lukács y Adolfo Sánchez Vásquez.

A partir de los autores y temas anteriores, la epistemología de Echeverría que sigue teniendo como base el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, se hace más compleja, dedicando mucha tinta a desentrañar el tema de la cultura latinoamericana, principalmente en los años noventa. Por ejemplo, en la explicación de cómo es que desde los grandes relatos de las naciones naturales se pueden abrir espacios a modernidades alternativas, que estén más allá de la modernidad capitalista, se encuentran los estudios sobre mestizaje, la identidad y la producción de la cultura en Latinoamérica (lo barroco).

1.7.3 Política

En política, las principales influencias de nuestro autor son las de Marx (toda su obra) Rosa Luxemburgo (*Obras completas*, 1980), así como bastante literatura sobre la pensadora y activista polaca, como la de P. Frölich, P. Nett (1974), Mehring (1907), María José Aubet (1977), Daniel Guérin (1971), G. Lukács (1921), G. Radczun (1971), Tony Cliff (1971), la política propuesta por Walter Benjamín en sus *Tesis sobre la Historia* (1940) y Georg Lukács (*Historia y conciencia de clase* (1929)).

La cuestión política, para Echeverría, exige diferenciar entre la política extraordinaria y la política cotidiana (o sea, la política en tiempos revolucionarios y en tiempos de “paz”); la política real, de la política ficticia, (política como producción de la socialidad del hombre por sí mismo y la otra como política enajenada por el valor capitalista) en sus acepciones creativa y decadente (cuando sugiere nuevas formas de socialidad y cuando repite una forma de socialidad gastada y además, mal). Esto es útil para diferenciar niveles de análisis y argumentos en el análisis político y no confundirse. Por política, Echeverría

entiende la afirmación de la socialidad del hombre, donde su libertad se ejerce mediada por el consenso intersubjetivo a partir de las instituciones, por lo que una política formal, ejercida solamente por “profesionales” en este campo, es una grave reducción. La política, en su máxima expresión, se encuentra en los momentos extraordinarios, en donde las sociedades hacen una refundación de sus compromisos, acuerdos y objetivos; sin embargo, la política nunca deja de ejercerse en la vida cotidiana, pues en tiempos de relativa paz, todo aquello que se acordó en el primer momento fundacional se actualiza hasta en los actos más simples, como en la fiesta o el juego. La política es una actividad que incumbe a todos los miembros de una sociedad, por ello, cualquier cambio o alteración influye en todos; la política debe ser primero una actividad pública y después racional, pues lo primordial es el diálogo intersubjetivo abierto a diferentes tipos de racionalidades y después, la manera en que los consensuado se va a hacer explícito.

Echeverría reconoce como actividad política las diferentes maneras de rebelarse ante la política estatalista burguesa, como las llamadas políticas “espurias” las cuales sirven de ejemplo de que la actividad política no es sólo de la incumbencia de los profesionales. Hacer política es gestionar sobre los rumbos y necesidades que conciernen a una sociedad específica, es decidir sobre los asuntos de la vida social y al mismo tiempo, recreación de uno mismo en comunidad, es decidir lo que queremos ser, cómo, donde y con quién.

Partiendo de Walter Benjamín, una posible política socialista necesitaría vencer la aversión progresista a la tradición y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda, la de redimir el pasado. Benjamín hace girar la revolución en torno a la conquista del poder político y a la reorientación de la infraestructura económica de la sociedad, por un proceso de revolución en el cual, lo primero y fundamental, consiste en la irrupción de la marcha natural de las cosas, la revolución aparece como un estallido de libertad, como iniciativa capaz de trascender el plano de las determinaciones que provienen del cumplimiento ciego de las leyes históricas. La verdadera concepción

marxista de revolución para Benjamín, según Echeverría⁸⁸, en la *Tesis 14*, implica una acción que, al apoderarse del presente, da un salto dialéctico hacia el pasado, mediante el cual es capaz de recobrar la tradición entera. De esta manera, sin ser una vuelta hacia atrás ni una reconquista del pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado. La revolución sería la liberación del presente, de un “tiempo actual” (*jetztzeit*) que, aunque dirigido hacia el futuro, no está sacrificado a él, ni cerrado al pasado.

La fuerza del materialismo histórico estaría en la teología, que es una invitación a restituir la importancia de la vida pública, en donde se cristaliza el momento fundante de la socialidad, en el uso de un determinado discurso que persigue una explicación racional de los acontecimientos del mundo sin anular el azar, que reconoce al otro como sujeto, incluyendo una noción profana, no religiosa o eclesial, de lo “milagroso” o lo “divino”, según el cual, la obra humana se funda en la concordancia e identificación entre la expresividad espontánea de lo otro (la historia) y la expresividad propiamente humana. La teología sería la capacidad del discurso de percibir el contenido o la plenitud del tiempo histórico, donde se vuelve actual, exigente, donde el acontecer se decide en la claudicación o la rebeldía ante los dominadores.⁸⁹ Momento del trato y el contrato de lo humano con “lo otro” que determina y conforma el trato y el contrato de los seres humanos entre sí. Sólo el reconocimiento y el cultivo de esta dimensión teológica en el materialismo histórico, podría hacer de él una teoría de la revolución. Lo que nos estaría exponiendo aquí Benjamin, es que una verdadera revolución y un verdadero materialismo histórico, tendrán que ser contruidos desde las bases del poder del pueblo, desde sus deidades, que bien podrían ser sus tradiciones o aquello que los “religa” (la historicidad), de manera democrática y en el trato individual con los otros y con la comunidad., no como una “masa indiferenciada” ni desde un materialismo historicista de las “grandes historias”, sino de las microhistorias. Este planteamiento sugiere la lucha por el poder desde abajo y para el empoderamiento de ellos, y ya no la lucha por el poder de arriba hacia abajo y para tomar el poder del estado.

⁸⁸ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p.140

⁸⁹ Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel*, p. 30

En la imagen del “Ángel de de la historia” se habla desde la experiencia del “otro lado” de la humanidad, del lado oprimido y explotado, destruido, donde una nueva idea de revolución tiene que estar guiada por la idea de redención de los olvidados por la historia.

Por redención, Benjamin quiere decir que entre las generaciones pasadas y la presente debe subsistir algo así como un compromiso, de las generaciones que nos antecieron habría una “potencia mesiánica”, que nos transmite una obligación. Obligación de realizar la felicidad que los oprimidos no lograron. Todo materialista histórico sabe que tiene una cuenta pendiente con el pasado, que él es débilmente un mesías y que está ahí para salvar algo valioso que intentó existir en el pasado, sin lograrlo.

El materialismo histórico debe centrar su reflexión en torno a un “tiempo del presente” a un tiempo autónomo, propio del momento, en el que la vida es capaz de romper con el *continuum* de su devenir histórico. Como una experiencia del “ahora” pleno, en donde la libertad, la capacidad de elección y decisión, pueda disfrutarse a sí misma. Lo utópico sería la realización de lo querido en el pasado, actualizado en el presente, pero que se construye hacia el futuro. No se trata de un escape hacia el futuro, ni de un quedarse en el pasado, ni de un vivir el presente sin consciencia ni libertad, sino la unión del compromiso con el pasado, la libertad del presente y la responsabilidad de un futuro.

1.7.4 Ética

La ética viene implícita en la lucha de Marx, en el compromiso social y la responsabilidad como intelectual frente a un sistema capitalista inhumano. Esta es la ética de base que mueve a nuestro autor y que considera la política como el instrumento para cumplir con la obligación de redimir un pasado y construir un futuro, a partir de la acción y el pensamiento concentrado en el ahora. Echeverría distingue esta actitud frente a la modernidad de una actitud, por parte de muchos, de suicidio, individualismo y desesperanza romántica, irresponsable y aristocrática además, que no encaja con nuestra cultura y pasado, plagado de lucha, comunidad y de fiesta. Para hablar de una

ética en Echeverría, se tendría que hablar del motor que mueve toda su reflexión económica, política y antropológica.

1.7.5 Economía

La economía tiene que ver principalmente con el estudio y corrección de la crítica de la economía política de Marx, desde la cual se puede hacer la crítica del capitalismo, de la modernidad, de la cultura contemporánea, del sujeto, de la democracia liberal. Los principales textos para ello son *La crítica de la economía política* y *El Capital*. La gran tarea de Echeverría es corregir algunos esquemas, crear otros y completar y re-dimensionar algunas nociones económicas, como la de valor de uso, para ello ver *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* (1994), así como *La contradicción del valor y valor de uso en El Capital de Karl Marx* (1998). Aunque Echeverría no propone un sistema económico alternativo al capitalista, su aporte es importante porque representa el análisis económico de la realidad, indispensable para todo estudio que pretenda acotar en lo posible la realidad. Se trata de una teoría económica de Marx renovada para la situación latinoamericana, a partir de los conceptos de enajenación, valor de uso y fetiche. Sin contar la crítica del capitalismo actual.

1.7.6 Democracia

El concepto de democracia de Echeverría se puede definir de la siguiente manera: democracia es la táctica política en donde las fuerzas progresistas contribuyen de manera abierta y participativa, sin exclusiones ni discriminación en los medios para conseguir un cambio social estructural, por medios legales y en coordinación con la lucha revolucionaria armada. Es el uso de las instituciones sociales en la toma de decisiones de una comunidad de manera autónoma y en colaboración entre los diferentes miembros. Es un instrumento, medio del cambio social, pero que como todo objeto, en este caso abstracto, para uso del hombre, lleva implícita una idea de hombre y configura al hombre como tal. Pero democracia es también estrategia, el fin al que se quiere llegar. Democracia sería en este aspecto, la capacidad de autogobierno de la

sociedad oprimida y excluida para reproducir su socialidad libremente. Es un tipo de gobierno que en coordinación con un tipo de socialismo aún no pensado, insufla en todos los campos de la vida del hombre la libertad de autodeterminación social, así como una nueva manera de relaciones interpersonales. Es táctica y estrategia, es medio y fin.

En este segundo momento, democracia tiene que ver con una idea de hombre en libertad de poder construir el tipo de sociedad que más le satisface, de acuerdo al contexto específico en el que se desarrolla. Libre para producir y consumir las significaciones que surgen desde sus relaciones sociales, así como los objetos e instrumentos para reproducir su vida.

En el desarrollo del tema, primero, se hace la crítica de la democracia burguesa, la cual es insuficiente para crear los cambios económicos y sociales que necesita la sociedad moderna para subvertir la situación de explotación y desigualdad, es decir, no logra traducir las demandas de las mayorías en arreglos concretos con la clase capitalista, es un aparato capitalista para hacer como si las demandas del pueblo fueran tomadas en cuenta en la producción de la socialidad.

Sin embargo, este “juego democrático” de la burguesía abre un leve margen de participación de la sociedad explotada en la toma de decisiones ya sea vía procesos electorales, como a partir de sindicatos y organizaciones sociales (Rosa Luxemburgo, *Reforma social o revolución*). Aunque insuficientes e infiltradas por el sistema dominante, estas vías de participación y acción política no deberán ser desechadas sin más, porque representan un lugar de presión factible. Su relación con la lucha revolucionaria debe ser cuidadosa pero abierta y nunca discriminatoria.

Estos grupos de presión se hallan en un abanico de manifestaciones, desde las institucionales, hasta las más insubordinadas, como son los grupos que luchan por la autonomía de sus naciones naturales (EZLN) y los que luchan por su inclusión en la toma de decisiones y por sus derechos civiles, como podrían ser las minorías identificadas con preferencias sexuales, feministas, organizaciones obreras, etcétera, es

decir, el sistema no es homogéneo (G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*) y mantiene contradicciones abiertas que posibilitan una sociedad alternativa. Estos grupos pueden entablar relaciones de poder para que sus propuestas puedan ser tomadas en cuenta en la política institucionalizada burguesa. Como esto no es suficiente, debe haber una fuerza revolucionaria que en el límite de la legalidad burguesa, que luche por cambios radicales, estructurales en todos los órdenes. A partir de estos estratos de participación política, se podrían crear las condiciones que presionen de tal manera al orden dominante, para crear una situación crítica, excepcional, en donde es seguro tenga que correr sangre, pero que posibiliten la creación de una nueva forma de socialidad.

Cuando Echeverría asimila la democracia con la autarquía que propone Marx (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1856-1857*), se debe entender que son dos planteamientos que aspiran a un cambio social con objetivos equiparables pero desde dos discursos diferentes: el de los demócratas no liberales y el de los revolucionarios marxistas heterodoxos; para no confundir reformismo con revolución, se debe tomar en cuenta la profundidad en los cambios que cada uno espera, sin embargo, en lo concreto ninguna de las dos posturas puede funcionar realmente sin la ayuda de la otra, pues hay puntos de encuentro en los cuales las dos posturas se tocan, ya sea por la consecución de objetivos o porque la democracia evita los autoritarismos de la revolución y la revolución evita el reformismo "light" de la democracia. Una nueva idea de democracia, de acuerdo con Echeverría, deberá asumir los siguientes postulados:

I) No se puede ver la lucha democrática como un proceso lineal que concluye con una revolución, sino como una lucha de dos frentes, desde el terreno reformista como desde la lucha armada, los dos actuando dialécticamente, es decir, donde la lucha democrática ofrece los requerimientos de la nueva sociedad y las maneras de ese nuevo ser político democrático; así mismo, la lucha revolucionaria imprimiendo a la lucha democrática la radicalidad de cambiar las estructuras desde su raíz económica, para que la idea de

democracia concensuada se pueda llevar a cabo de manera óptima. Una condicionando a la otra.

II) Democracia es el nombre que se le puede dar a la armonía entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, inscritas dentro de un sistema más amplio, desde un nuevo socialismo, por lo que no se puede confundir democracia con socialismo, ni se puede afirmar que de la primera se tenga que seguir necesariamente a la otra de manera lineal, pues entraríamos en la lógica progresista, sin embargo falta explicar en qué consistiría este socialismo, cuál sería la relación entre los dos y la figura que tomaría la democracia dentro de él.

III) Se debe partir de lo que hay, tanto para el consenso entre las diferentes fuerzas de izquierda, como para las tácticas de lucha, así como también en los cambios democráticos que puedan ir resultando paulatinamente de esta lucha, es decir, no se puede esperar el surgimiento de sujetos ideales democráticos ni de momentos especiales, ni de estructuras que todavía no existen para llevar a cabo lo que ya se puede hacer democráticamente, de esta manera, se cumple la crítica del mesianismo y la utopía occidental de Benjamín, insuflando la idea de “presente absoluto”, el cual integra el presente y el pasado.

IV) Se debe eliminar toda idea de progreso como mito, relacionado con la democracia; se debe resignificar este concepto o eliminarlo para no hablar de un tiempo democrático paradisíaco, sino de lucha y enfrentamientos como siempre ha sido el proceso de socialización del hombre, pero de otra manera.

V) El cambio a un orden socialista no se puede ver como un proceso de modernizaciones acumulativas, de manera lineal y ascendente, sino como una ruptura con las formas de reproducción inhumanas, es decir, debe quedar de lado la idea de progreso histórico lineal y ascendente.

VI) Debe haber una obligación con el pasado, no se puede fundar una nueva sociedad democrática sin cerrar las heridas abiertas en el pasado.

VI) La antropolatría laica que propone el humanismo moderno debe ser redefinida a partir de los pensamientos y relatos de las naciones naturales, así como dejar asentado que el hombre no puede hacer todo lo que puede o quiere en detrimento de los ecosistemas naturales y sociales, esto significa transformar la idea de hombre endiosado de sí mismo y retomar la importancia de lo religioso, sin querer imponer una religión, sino desentrañando de las cosmovisiones religiosas, ideas de hombre menos depredadoras. Esto, para no caer en el creativismo extremo, y por ello se alude a las ideas de hombre que ya existen, pero que están reprimidas.

VII) A partir de retomar al hombre común de las naciones naturales, se debe rechazar toda idea de superhombre trascendiendo al arcaico, es decir, se debe poner énfasis en la manera en que puede vivir mejor el hombre común y no tratar de construir un hombre idealizadamente trans-humano.

VIII) La idea de democracia como autarquía, deberá suponer relaciones democráticas en todos los ámbitos de la vida humana, desde el político hasta el artístico, en contra de la democracia burguesa que aspira sólo a una "igualdad" política.

IX) Se deben eliminar los rasgos metonímicos y metafóricos de las relaciones políticas, esto nos hace pensar en relaciones de representación política *cuasi* directas o con un orden rotativo, que tendrán que ser bien organizadas en núcleos de población alta.

X) La democracia deberá ser una táctica y estrategia de lucha para el cambio social, una forma de vida social alternativa a la capitalista, pues la libertad de decisión política implica abolir la dominación capitalista en todos los sentidos.

XI) La revolución, más que una ideología o un mito, será la forma que adopta un cierto tipo de lucha social en un momento de crisis en la historia del hombre, que puede ser

explicada como un teorema científico del cambio social, pero abierta a todo tipo de discursividad. La revolución como ideología, deberá tener siempre clara esta cualidad.

XII) La violencia en su forma constructiva no puede dejarse de lado, como elemento importante de la lucha democrática, se debe revalorar frente a la idea de violencia destructiva y principalmente de la que se ha inculcado -como lo peor a lo que se puede llegar- principalmente por un Estado excesivamente violento.

XIII) La izquierda la constituyen todos aquellos sujetos y grupos oprimidos por el actual sistema que buscan cambiar de alguna manera las condiciones de existencia en las que están inmersos, y eso los vuelve de alguna manera también revolucionarios, pues el cambio de una condición a otra radical, no se logra ni en la opción reaccionaria, ni en la democrática de tipo burguesa, ni en la barbarie (siguiendo el esquema de Echeverría), sólo en la revolucionaria.

XIV) La participación y toma de decisiones políticas debe trascender la esfera del Estado, debe darse como acción participativa real de toda la sociedad, en contra de la política estatalista hegeliana y del mito del Estado demiurgo.

XV) Deberá haber un consenso entre las fuerzas impugnadoras del sistema para tomar medidas afines, coordinar tácticas y estrategias, acordar objetivos a corto, mediano y largo plazo, en la proposición de una nueva sociedad, sin discriminaciones ni autoritarismos. Esto es sin duda difícil, pero es primordial para dar los siguientes pasos.

XVI) Los consensos deben trascender el carácter racional y discursivo, es decir, deberá haber una apertura en cuanto a formas de comunicación de las necesidades y las propuestas, los lenguajes técnicos se deberán acomodar a los diversos interlocutores e incluso se tendrán que adoptar nuevos lenguajes para crear un diálogo acorde con los diferentes dialogantes, esto como una forma de romper con el logocentrismo y el racionalismo.

XVII) La técnica y la tecnología deberán tener una idea implícita de hombre libre que se recrea en el trabajo y se desarrolla para sí y para la sociedad y no para la acumulación de capital.

XVIII) Si actualmente nos encontramos en una época de actualización de la posición democrática, principalmente porque las fuerzas capitalistas son extraordinariamente fuertes y aplastan cualquier manifestación de lucha armada, para la existencia de ésta última, se debe desarrollar mecanismos que le permitan convivir dentro del Estado sin que éste la aplasten.

1.7.7 Utopía

Echeverría adquiere su visión de lo utópico de dos fuentes: desde el idealismo de Hegel acepta el orden de las ideas para la construcción de la realidad, pero ahora junto con el materialismo de Marx, en donde lo material es decisivo, pero no sería posible sin la imaginación, sin lo subjetivo; desde esta perspectiva se conforma una epistemología en donde lo ideal y lo material producen la realidad, sólo a partir de la dialéctica de estas dos partes se puede aspirar a una utopía basada en la realidad; la otra fuente es Walter Benjamin, con el cual posiciona la utopía dentro de una temporalidad adecuada y de reconstrucción del materialismo histórico.

Echeverría distingue dos modos de concebir la utopía: en primer lugar, es en el sentido negativo del término, es decir, utopía como aquél planteamiento que se define más por su imposibilidad que por llegar a ser alguna vez posible, que tiene una denotación de irrealidad respecto la posibilidad de llegar a concretizarse y que casi siempre nos habla de proyectos que no se realizaron. Esta concepción la encontramos en sus primeros textos de manera desperdigada y siempre para denotar los fracasos del socialismo del siglo XX, así como del proyecto progresista del capitalismo moderno. El segundo sentido es el de la utopía en su sentido positivo, es decir, como un planteamiento que puede tener posibilidades de concreción en la realidad y que sirve como guía de acción; casi siempre nos habla de un presente y sus posibilidades en un futuro. Este segundo sentido

de la utopía se forma en nuestro autor a partir del estudio de las construcciones culturales y del texto de Walter Benjamín *Tesis sobre filosofía de la Historia*.

Una utopía con base en la realidad sólo es posible a partir de una reconstrucción filosófica de la historia, del concepto de temporalidad humana y de una ética del compromiso. La “utopía” debería entenderse como un “aún no” prometedor, ligada con la “política imaginativa”, en cuanto que ésta última es un ejercicio racional para ver otras posibilidades de construcción de la socialidad.

Echeverría observa que en la política se da un proceso de creatividad e imaginación de las ideas políticas, que son las que pueden posibilitar las alternativas de cambio social junto con la acción política práctica, a las cuales llama “la política imaginativa”⁹⁰. La crítica de la economía política de Marx sería un buen ejemplo de ello. Estas ideas, al no ser sólo descriptivas, sino también prescriptivas, en su conjunto toman la forma de una cierta utopía, de un planteamiento que sólo es posible y que todavía no se encuentra en la realidad, pero que sirve de lugar de referencia para ver a dónde se quiere llegar o para reconocer que tal vez ya se está llevando a cabo en el presente, pero todavía no en su completa expresión.

Esta visión de una política imaginativa es la que nos conecta con el planteamiento de Benjamin. Benjamin trata de reconfigurar la utopía socialista revolucionaria y en especial el materialismo histórico, con el mesianismo judío. Del pensamiento mesiánico judío toma términos como el de *redención* y la característica de ubicarnos en otro lugar con la llegada del *mesías*. La utopía occidental, según Benjamín, ve en lo que está allí una versión disminuida de lo que debería estar, pero que podría estar, es decir, ve el futuro idealizado. Estas características de voltear hacia el pasado para *vengar* lo sucedido y ubicar un nuevo lugar hacia el futuro del mesianismo y el de tener una visión de lo que se quiere de la utopía, son los elementos que reconfiguran al materialismo histórico revolucionario.

⁹⁰ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p.78

Antes, Benjamin crítica el materialismo histórico de su tiempo. El materialismo histórico del “socialismo realmente existente” es apartado del mito del progreso, de la idea de que las masas son el sujeto de la democracia, de pensar que el escenario de la gestión política se concentra en el aparato del estado y del llamado “conformismo económico del socialismo”. La lógica de estos fenómenos los reconfigura a partir de los supuestos de la relación entre mesianismo y utopía, esta última, recreada desde el mesianismo.

El tiempo lineal y progresivo es sustituido por el tiempo del *jetztzeit*, del presente absoluto, el cual condensa el pasado, el presente y el futuro en un tiempo místico; el pasado como redención mesiánica de los oprimidos de la historia, el presente como un hacer en libertad y ruptura de lo institucional y el futuro como la construcción de lo utópico a cargo de los Mesías en cada uno de nosotros. La idea de las masas como sujeto de la democracia es sustituido por el del pueblo bien diferenciado, con sus tradiciones y proyectos propios, en libertad de construir su presente, pasado y futuro, que toma en sus manos el poder de decidir el tipo de socialidad que le satisface. El monopolio de la política, por parte del Estado, es sustituido por la acción política de los oprimidos, en su acción revolucionaria que reafirma su presente. El “conformismo económico del socialismo” es criticado y puesta como exigencia indispensable la necesidad de elaborar un sistema económico no capitalista alternativo (que Echeverría conecta con la política imaginativa). De esta manera, lo utópico y el mesianismo se complementan y dan contenido a un nuevo “materialismo histórico”.

Por los términos religiosos que ocupa Benjamin en su propuesta, levanta más ámpulas que consensos, pero su propuesta es racional, original y consecuente con un proyecto democrático no liberal, sino socialista. Detrás de los términos teología, mesianismo, redención, se halla una propuesta filosófica sobre la historia, que desarrollarán los intelectuales de la Escuela de los Anales, de la escuela de Francfort, y algunos filósofos latinoamericanos, como Enrique Dussel, entre otros.

Para Echeverría, la modernidad como utopía, consistiría en dar una respuesta afirmativa a las siguientes preguntas: ¿es posible inventar cualidades de un nuevo tipo, que sean a

un tiempo universales y concretas? ¿es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no perderse en su metamorfosis dineraria sino afirmarse a través de ella? ¿es posible vencer el desarraigo sin volver atrás, a la comunidad arcaica, sino yendo más allá de él, hacia un nuevo tipo de comunidad concreta? ¿es posible una comunidad que asuma la consistencia puramente formal de su mismidad o identidad y que sea por tanto completamente “abierta” en lo referente a la “naturalidad” de su contenido? Todas estas preguntas tendrían que estar presentes cuando se hable de democracia como proyecto utópico.

Para terminar, Echeverría aporta una pequeña historia de la utopía moderna, en donde la tentación de cambiar el mundo desde la dimensión política viene del movimiento histórico de las revoluciones burguesas del siglo XVIII. La revolución sería la actividad mediadora de la utopía de un mundo mejor, pero pronto la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y se refugió en el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva, que la dotó de un sentido puramente técnico. El espíritu de la utopía toma un nuevo camino hacia finales del siglo XIX: el que la tecnología le va tejiendo en cada nuevo avance y descubrimiento.

Las utopías del siglo XX han venido de la izquierda política, ya sea mediadas por la reforma o por la revolución. A su vez, un presupuesto ético ha guiado a las dos posiciones: el humanismo entendido como una búsqueda de la emancipación individual, colectiva y de la justicia social.

Capítulo 2

2.1. ¿Por qué Horacio Cerutti Guldberg?

Este autor es importante para el trabajo por varias razones:

1) Representa la apología del ideal revolucionario-democrático de las luchas populares e intelectuales latinoamericanas (Simón Bolívar, José Martí, Ernesto Che Guevara). Esta defensa se da en tres partes fundamentales: la primera, es denunciando la democracia liberal reformista que no aspira al cambio estructural de una sociedad (Marx, Lenin); la segunda, enfrentándose con las críticas más agudas y destructivas de la democracia para mostrar sus inconsistencias (Hinkelammert, Harrel); la tercera, estructurando un discurso a partir de la idea de utopía, en donde se le da base y contenido a la idea de democracia, bajo el concepto de *democracia radical* (Manuel Corral, Mario Magallón, Gonzáles Casanova)

2) También este autor es el idóneo, porque elabora los trabajos filosóficos que Echeverría Bolívar no realizó (dar un contenido a la democracia y un plan latinoamericano) y Bolívar Echeverría completa los trabajos de Horacio Cerutti (replanteamiento de Marx y deconstrucción de algunos conceptos como el de revolución, política, democracia). 3) Si pudieran compartir afinidades los dos autores y reducir las diferencias, se podría elaborar un concepto de democracia con una teoría democrática de sustento sólida, además de útil para el trabajo teórico de análisis de la realidad latinoamericana.

2.2. Tradición de la que parte Cerutti y Epistemología

2.2.1 Biografía

Para esta sintetizada biografía se recurre a los textos del propio autor, de Víctor Flores, Francesca Gargallo, Leticia Flores, Gabriela Huerta, Mario Magallón y Luis Rangel, en *Filosofía, utopía y política, en torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*¹.

Horacio Victorio Cerutti Guldberg, bisnieto de italianos, nieto de dinamarqueses, nace en Mendoza, Argentina, el 12 de noviembre de 1950. El propio autor nos cuenta que él decide estudiar filosofía en la preparatoria. En su familia existían dos antecedentes: su bisabuela por vía materna y su abuela por vía paterna, habían estudiado alguna vez filosofía. Cerutti estudia filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, Mendoza, donde obtiene el título de Licenciado en filosofía en 1973 y donde conoce al filósofo Arturo Andrés Roig, su maestro universitario, con quien mantendrá una amistad fuerte hasta la fecha.

Durante su etapa como estudiante universitario es cuando obtiene la formación política más determinante, a partir de los sucesos estudiantiles del 68, en medio de un clima político hostil. Comienza su carrera docente en 1968 en una escuela de educación media superior y posteriormente da clases por una semana en la Universidad de Cuyo, Mendoza. En 1974, ya como docente en la Universidad de Salta, preside el “encuentro de Filosofía de Salta”, donde se presenta un documento de trabajo con el cual se funda el llamado “grupo de Salta” de donde Cerutti es parte, junto con Severino Croatto y Manuel Ignacio Santos. Es becario de postgrado en “Epistemología de las ciencias sociales”, por la organización “Bariloche”, Río Negro, Argentina.

¹ Rubén García Clark, Luis Rangel, Kande Mutsaku (coordinadores). *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, ENEP-Iztacala, UNAM, 2001, 342 págs.

El padre de Cerutti, quien también se llamaba Horacio, es encarcelado injustamente por 10 meses en 1976, por la junta militar golpista que gobierna el país. En 1977, a poco de recobrar la libertad el padre, es secuestrado su abuelo en Mendoza, junto con su tío; el anciano, un industrial vitivinícola de ascendencia italiana de 76 años, con el nombre de Victorio Cerutti y su yerno Omar Masera. Son secuestrados por militares y desaparecidos hasta la fecha. Fueron despojados de sus bienes relacionados con la industria de nobles vinos. El joven Horacio Cerutti tiene que exiliarse en Ecuador, cuando la familia sigue siendo asediada. En Ecuador tiene que revalidar toda su carrera de licenciatura, mientras la desgracia no cesa en la vida de nuestro joven filósofo y en 1978 pierde a su hija Bárbara, recién nacida en el exilio, a consecuencia de una negligencia médica.

En 1978 Cerutti se doctora en filosofía, en la Universidad de Cuenca, Azuay, Ecuador, con el tema “Lectura de la filosofía de la liberación latinoamericana” que luego se publicaría como *Filosofía de la liberación* en 1983 por el FCE. Para Víctor Flores, la inmersión en el pensamiento latinoamericano por parte de Cerutti, le viene de tratar de explicarse el dolor del otro, el por qué de las vidas oscuras, de la náusea de la injusticia. Comprensión que lleva a la apuesta de que si se conoce cómo funcionan estos modos de vida, se pueden cambiar, transformar en mejores. Durante su estancia en Ecuador es cofundador y director de la revista *Pucara* y es uno de los fundadores del Colegio de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cuenca. Al término de su doctorado, nuestro filósofo es becado por la Fundación “Alexander Von Humboldt”, República Federal Alemana, para hacer un posdoctorado en Alemania, que es más bien un exilio. Esta experiencia es calificada por el propio autor como de ratificación de su vocación latinoamericanista. El padre de Cerutti parte hacia Canadá, de donde nunca más volverá y a quien Cerutti visita por un mes en su regreso al continente. En una estación casual, en su camino hacia Costa Rica, llega a México.

A inicios de los años ochenta, un tanto más recuperado, comienza sus cursos de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En esta institución se relaciona rápidamente con pensadores como Leopoldo Zea y Carmen Rovira Gaspar;

para 1982 forma unos talleres de estudio sobre Latinoamérica. Al principio eran de carácter extraoficial, pero posteriormente estos talleres-seminarios de investigación, pasan a ser parte de las actividades del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Seminarios y talleres que se caracterizarán por la interdisciplinariedad, interculturalidad e internacionalidad en sus participantes. En estos talleres se han formado o completado su formación, varias nuevas generaciones de investigadores, entre ellos: Rubén García Clark, Mario Magallón, Francesca Gargallo, Carlos Mondragón, María del Rayo Ramírez, entre otros.

En 1984 es fundador e integrante de la Dirección Colectiva de la revista latinoamericana *Prometeo*, coeditada por el CCyDEL y la U. de Guadalajara. En 1987 es coordinador del Colegio de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la UNAM. El mismo año es invitado a integrar el Consejo Editorial de *Cuadernos Americanos*, nueva época, UNAM. En 1988 dirige un seminario de Historia de las Ideas Pedagógicas en la Universidad Pedagógica Nacional; colabora en un directorio de filósofos latinoamericanos para la Universidad de Nueva York. En 1989 colabora en un anuario bibliográfico de Historia del Pensamiento Iberoamericano para la Universidad de Georgia. Ese mismo año es invitado a integrar el Consejo Editorial del CCyDEL, de EDIMAR y del periódico *México internacional*. En 1991 es organizador y coordinador general del Primer Encuentro Latinoamericano sobre "Educación, marginación urbana y modernización". Es parte de la comisión editora de varios volúmenes en homenaje a Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, así como de innumerables revistas latinoamericanas y sobre pedagogía.

Fue elegido como Vicepresidente y Presidente de la Asociación Filosófica de México A.C.; Presidente de la Sección de Historia de las Ideas, de la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología y Secretario General del Comité Organizador del XI Congreso Interamericano de Filosofía en la Ciudad de Guadalajara, Jalisco, México. En 1990 le es otorgada por la UNAM la "Distinción Universidad Nacional para jóvenes Académicos" en el área de Docencia en Humanidades.

En 1993 coordina el Proyecto de Investigación sobre el Ensayo en Latinoamérica en el siglo XX. Es asistente regular hasta la fecha (y desde antes del 93) del Congreso Internacional de Americanistas en Estocolmo, Suecia. En 1995 forma parte del cuerpo de investigadores de la Universidad del Estado de México. Para 1997 dirige la colección “Filosofía de nuestra América” y participa en el consejo editorial de varias revistas científicas. En 1998 forma parte del consejo editorial de *Erasmus*, revista argentina. En el 2000 dirige el comité editorial de un *Diccionario de filosofía latinoamericana*, además de varias revistas. En 2001 es invitado a formar parte del Comité Científico Internacional de la revista *CESLA*, de la Universidad de Varsovia, en Polonia, en su Centro de Estudios Latinoamericanos.

Ha sido catedrático invitado por la Universidad Nacional de Heredia en Costa Rica, entre otras de América del Sur y del Norte, Europa y Asia. La carrera académica también ha cobrado su precio, y Cerutti se separó de su esposa Norma y madre de sus hijos Jimena y Adrián. Posteriormente se casa con Amalia Velicia Carro, que lleva el pseudónimo de “Tutis”.

Mexicano por naturalización, actualmente es catedrático titular de la UNAM, investigador titular “C” de tiempo completo definitivo en el CCYDEL -donde ha participado por más de veinte años en proyectos y seminarios de investigación- y profesor de Historia de las Ideas, Filosofía política, Filosofía latinoamericana, en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México nivel II.

2.2.2 La obra de Cerutti

Así como es de amplia la carrera del profesor Cerutti, así es de amplia su obra, que contiene artículos, prólogos, coediciones, coordinación de ensayos e investigaciones, dirección de un diccionario latinoamericano, etcétera. Por lo cual, este modesto estudio de su obra, para llegar a su concepto de democracia, está limitado a las obras que son

accesibles en las diversas bibliotecas de la Ciudad de México, que como se verá a continuación, son la mayor parte de su producción y la más importante.

Para acceder al pensamiento y la obra del doctor Cerutti, se procederá a utilizar una división de su obra por demás decirlo arbitraria, pero que puede ser una guía útil, en dos grandes temas: el primero es al que llamaré de *reconocimiento de la filosofía latinoamericana*, que contiene a su vez un momento crítico y uno propositivo. En el momento crítico, Cerutti analiza cómo los filósofos latinoamericanos se han visto a sí mismos y a su obra, con qué instrumentos han trabajado y de qué manera se ha insertado su pensamiento en el devenir histórico latinoamericano. Es también un reconocerse y diferenciarse dentro de un grupo de pensadores por parte del autor y de hurgar en las problemáticas, temas, conceptos y errores que se han cometido al filosofar desde Latinoamérica, desde su punto de vista. El momento propositivo es aquél en donde Cerutti parte de la crítica para elaborar categorías, esquemas de análisis, una metodología, la resignificación de conceptos y de manera creativa, esquematizar los elementos nocivos para el filosofar latinoamericano con el propósito de evitarlos. Aquí también se da un reconocimiento de la manera en que deberá proceder un filosofar y una filosofía latinoamericana fecunda y comprometida. Es una toma de posición política-epistemológica.

Esta primera temática tiene que ver con textos de los primeros años del filósofo, pero con problemáticas que alcanzan a sus últimos textos. Estos textos son: *Filosofía de la liberación latinoamericana* de 1983; *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* editado en 1997 pero que concentra textos del autor de 1976 a 1993; *Pensamiento idealista ecuatoriano*, estudio introductorio y selección de textos por Cerutti, editado en Ecuador en 1981; *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina*, editado en 1986; *Ideologías políticas contemporáneas*, editado en 1986; *Filosofar desde nuestra América* del 2000 e *Historia de las Ideas americanas ¿disciplina fenecida?* del 2003.

El segundo gran tema de la obra de Cerutti es el de la *utópica*, el cual también contiene un momento crítico y otro propositivo, también se le puede concebir como un momento de destrucción y otro de construcción. Empleo el neologismo *utópica*, que refiere a *utopos* (sin lugar) y al sufijo griego *ica* (relativo a, lo concerniente a) para designar la temática, el estudio, concerniente a la utopía que realiza el profesor Cerutti. El primer momento tiene que ver con la crítica del uso del concepto utopía, con su historia y tradición en el pensamiento latinoamericano, así como con sus características valiosas. El momento propositivo es el de la creación de nuevos esquemas de análisis para la identificación de lo utópico, del reconocimiento de lo utópico en los diferentes niveles de actividad humana y su importancia en el orden de lo político, lo ético y lo epistémico.

Para Cerutti la utopía se convierte así, en una categoría central para su producción filosófica. Este tema se vincula estrechamente con el anterior, en cuanto a que toda la crítica de la filosofía latinoamericana supone un uso de este término, inclusive varios de los textos que se ubican aquí como de temática de “reconocimiento” contienen temas de la “utópica” y viceversa, por lo que el criterio para seleccionar a unos temas como de “reconocimiento” y a otros “utópicos”, es por la importancia para una temática específica y por la extensión de un tema sobre otro en su obra. Una temática que se encuentra entre estas dos, es el de la democracia, porque implica un reconocimiento de lo antidemocrático, tanto en la filosofía como en la política y un reconocimiento con una propuesta de lo democrático también en la filosofía y la política, considerando el ámbito utópico. Para el tratamiento de este tema, por lo tanto, se usan textos de las dos temáticas fundamentales y aparte, una serie de ensayos que están en proceso de ser publicados en un libro con el tema principal de la democracia y que generosamente el autor proporcionó para este trabajo. En su debido tiempo, se especifica de qué materiales se trata, pero son, en general, textos de conferencias que van desde inicios de los años noventa hasta el año 2004.

Los textos que forman parte de esta temática de la “utópica” son: “Itinerarios de la utopía en nuestra América” en la publicación cuatrimestral del CCYDEL *Nuestra América* No.12, año IV, editado en 1984; *Ensayos de utopía (I y II)*, de 1989; *De varia utópica (Ensayos*

de utopía III), de 1989; “¿Universidad de utopía?” en *Modernización educativa y universidad en América Latina*, editado en 1990 -el autor en este libro, como coordinador y participante con este ensayo-; *Presagio y tónica del descubrimiento*, de 1991; “Filosofía latinoamericana de la educación” en la colección *Panoramas de Nuestra América* No. 7 editado en 1993; “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?” en la colección editada por la UNAM, *Cuadernos Americanos* No.50, año IX Vol. 2, publicado en 1995; *Lecturas críticas*, de 1996; *Memoria comprometida*, de 1996; “¿Teoría de la utopía?” en *Utopía y nuestra América*, de 1996, -el autor en este trabajo como coordinador y participante con este ensayo-; “Tareas culturales en tiempos de desintegración” en *Latinoamérica economía y política* editado en 1999, compilación de Leopoldo Zea y Mario Magallón; “La utopía americana en el siglo XXI. ¿Utopía de la unidad o mitos de la integración?” en anuario *Latinoamérica* No.34, editado por el CCYDEL en el 2002; *Ideología y pensamiento utópico libertario en América Latina*, del 2003; “¿De cómo América Latina apoyó (¡debió ayudar!) a los USA y al mundo?” en *América Latina: democracia, pensamiento y acción*, editado en el 2003, -el autor en este trabajo como coordinador y participante con este ensayo-; “Necesidad y obstáculos para la integración de nuestra América”, en el anuario *Latinoamérica* No.37, editado por el CCYDEL en el 2004.

Otra manera en que esta aproximación al pensamiento de Cerutti se lleva a cabo, es distinguiendo los temas tradicionales filosóficos como son el de la ontología, epistemología, política y ética en el autor. Con esta división se pretende dar claridad sobre el pensamiento del filósofo, sin que con ello se quiera decir que son temas apartados e independientes. En las conclusiones provisionales, al final del capítulo, es donde se tratará de dar coherencia a cada una de las partes para mostrar las relaciones entre cada una de ellas y la congruencia del pensamiento global del autor. Por lo tanto, la descripción de la obra y pensamiento de Cerutti se da bajo la temática de su obra, y por las secciones tradicionales en el estudio de la filosofía. Los apartados sobre epistemología, ontología, ética, y política contendrán la temática de “reconocimiento” y, si es necesaria, alguna referencia con la “utópica”, mientras que el apartado sobre el concepto democracia atenderá a las dos temáticas, mientras que el apartado sobre utopía casi exclusivamente tendrá que ver con la “utópica”.

2.2.3 La historia de las ideas como base de una nueva manera de hacer filosofía

2.2.3.1 Los inicios de un filosofar

Para empezar este viaje, partiremos de la obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* de 1983, aclarando que anterior a esta obra el autor había realizado ya algunos trabajos para revistas especializadas en filosofía latinoamericana. Horacio Cerutti comienza su filosofar desde el contexto de una Argentina de inicios de los años setenta convulsionada por una fuerte represión política y social, de donde surgirán, como respuesta, varios movimientos filosóficos que erróneamente se considerarán –según el autor- bajo el nombre global de “filosofía de la liberación”. Años atrás ya se habían presentado, en Sudamérica principalmente, algunos pensamientos de liberación como la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación y el teatro popular.

En este contexto, Cerutti se encuentra con tres principales problemas: el primero es distinguirse junto con el grupo al que pertenece (el grupo de Salta, en referencia a la Universidad de Salta, Argentina) frente a los demás movimientos filosóficos (populistas cristianos antimarxistas), principalmente por la manera de filosofar y actuar en los ámbitos académicos. Esto implica hacer una distinción de los pensamientos que se engloban erróneamente bajo el nombre de “filosofía de la liberación” como una homogeneidad. También tiene que ver (y tal vez sea su principal objetivo) con asumir un filosofar a partir de hacer historia del pensamiento latinoamericano, y en este caso, hace la de su contexto. El segundo problema es frente a la tradición filosófica latinoamericana, la cual, a partir de un texto de Salazar Bondy, pone de nuevo en el centro de la discusión el tema de qué es la filosofía latinoamericana junto con el filosofar mismo y su capacidad libertaria, tema que remite también al de la historia de las ideas. El tercer problema es la relación con varias teorías, como es la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y el marxismo entre otras, es decir, de las teorías que se asumían y adaptaban para pensar la situación argentina.

2.2.3.2 ¿Filosofía de la liberación?

En cuanto a la primer problemática, la pretensión de Cerutti es criticar y diferenciarse frente a un grupo de académicos ligados con el peronismo populista que adquirieron un considerable poder en las estructuras académicas, así como un alto grado de difusión de sus escritos, autoafirmándose como líderes del movimiento de liberación filosófico, como si se tratase de un grupo homogéneo. Uno de los principales exponentes de este grupo populista será Enrique Dussel. La aparición pública de la filosofía de la liberación puede ser datada en el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971². Un evento significativo en donde se cuestiona a este grupo hegemónico será el “Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación” que se realizó en la Universidad de Salta en septiembre de 1974, de donde saldrá un manifiesto y un documento de trabajo del que Cerutti será parte.

Dentro de las diferencias con este grupo se encuentran las de la metodología para hacer filosofía, las categorías, teorías que se asumen, la manera de pensar tanto la filosofía como del filosofar y el ubicar un desfase entre lo que dicen y lo que hacen. Cerutti hace una clasificación de los grupos de pensadores con sus diferencias teóricas y prácticas que pone al descubierto la heterogeneidad de lo que se asumía como “filosofía de la liberación”. Para ello, Cerutti elabora la categoría de *auto-imagen*, para explicar cómo cada grupo tiene una imagen de su propia teoría, organización y elementos que la conforman, en relación con el resto del conocimiento y la de *contra-imagen* para determinar cuál era el pensamiento contrario al que se entendía como el propio, la imagen de la teoría que el investigador mismo pone en cuestión. El trabajo será confrontar *auto-imágenes* enfrentadas por intereses ideológicos, pues muchas veces la práctica científica suele estar en contradicción con la *auto-imagen* que el mismo investigador se hace de ella.

² Cerutti Guldborg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 137

Cerutti reconoce dos grandes sectores enfrentados: el sector populista y el sector crítico del populismo. Al interior de cada uno de estos sectores se pueden marcar todavía una cantidad de matices, pero de principio se pueden distinguir, por el sector populista, un subsector llamado por el autor de extrema derecha y otro populista ingenuo. El sector crítico contiene un subsector llamado historicista y otro problemático. Por populismo, Cerutti entenderá en política³, como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses de ciertos grupos en el poder y en filosofía, como el discurso que justifica esta manipulación.

El subsector populista de extrema derecha es identificado con la doctrina populista del peronismo, acrílicos de la represión a otras posiciones políticas e ideológicas posibles. Algunos de sus exponentes: Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti. El subsector populista ingenuo se caracterizaba por ser de tendencia cristiana y de mantenerse adherido a posiciones idealistas y reformistas. Algunos de sus exponentes: Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles. Ambas posiciones eran antimarxistas y antifreudianas.

En cuanto al subsector crítico historicista, se caracterizaba por relacionar la filosofía de la liberación con la tradición de pensamiento latinoamericano estudiado a partir de una historia de las ideas; parte de una crítica de la filosofía de la historia hegeliana y juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista, las propuestas de la filosofía de la liberación, tratando de mostrar su génesis, novedad y carencias. Su representante es Arturo Andrés Roig.

El subsector problemático, según Cerutti, cargó el énfasis sobre la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación, tratando de cuestionar radicalmente a la misma filosofía, entendiendo por epistemología el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. Algunos de sus exponentes: José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti Guldberg, los integrantes del llamado

³ *Ibidem*, p. 188

grupo salteño.⁴ Estos dos sectores críticos se inclinaban por el análisis metodológico, epistémico, histórico y antropológico de la filosofía latinoamericana, mientras que el sector populista por su parte, ponía el énfasis en la dimensión ontológica y ética. Los dos sectores críticos proponían una ruptura epistemológica que llevara el énfasis en la producción de conocimiento desde Latinoamérica.

Ahora veamos las principales críticas de nuestro autor a los sectores populistas y las avenencias con el sector crítico, que nos ayudarán a perfilar el pensamiento del mismo:

El *subsector populista de extrema derecha*: Son celosos cultores de una “tercera opción” ideológica antirrevolucionaria; sus fuentes son: Heidegger, Jung, Husserl, Stern, Mircea Eliade, Perón, y para Cerutti, un mal comprendido Frantz Fanon de los prólogos de Sartre. Pretenden extender su perspectiva porteña a toda Latinoamérica; recortan pasajes para justificarse, sin poner atención en los contextos o supuestos del discurso; usan categorías a diestra y siniestra; reniegan de la tradición académica y filosófica mundial para asumir como “puro” el pensamiento latinoamericano y sus problemas, pero luego no les queda de otra que echar mano de lo más reaccionario del pensamiento europeo; utilizan el insulto como recurso “mágico”, se alardea la particularidad negando la universalidad; se rechaza la historia del pensamiento latinoamericano para comenzar desde cero; se piensa en una nueva racionalidad que también parta de cero.

Su metodología consiste en la lógica de la negación, que trata de convertir lo emocional en racionalidad profunda, que debe un “estar” en el mundo y que a la vez, se convertirá en una antropología filosófica.

En cuanto al sujeto del filosofar, se postula al “pueblo” como “sujeto del filosofar” poniendo en boca de este “pueblo” lo que conviene a ciertos sectores políticos en defensa de sus intereses grupales. En realidad, el filósofo se oculta bajo la fórmula del “pueblo como sujeto del filosofar” y de la manera más reaccionaria y elitista, al

⁴ *Ibidem*, p. 203

posicionarse al final, como el más indicado para “transmitir lo que quiere el pueblo”. El sector populista, en general, postula la necesidad de una filosofía primera ético-política fundante del discurso científico y de la praxis política, además de considerar una ontología que Cerutti explicará como deficiente y que se expondrá en este trabajo en el capítulo correspondiente. Por último, se concibe la filosofía como la base del conocimiento y reina de las ciencias.

El *subsector populista ingenuo*: piensa en torno a una fe en el Dios de la historia y la praxis, tratando de montar una filosofía al servicio de la teología, pues praxis se concibe como acción abierta a la trascendencia, la alteridad y la gratuidad de la contemplación divina. Lo novedoso es su lectura de Levinas con la categoría de “rostro del pobre”, como dimensión antropológica social y estructural, anterior a la dimensión teológica; una segunda novedad es la utilización de la noción de analogía, por medio de la cual se piensan infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar.

Las “mediaciones” para el conocimiento o las ciencias humanas, van a parar en el reconocimiento de Dios, pues Dios se revela en la Historia, se trata de un “Dios vivo”. Heidegger, Levinas y Ricoeur son interpretados y recortados a la medida de su versión latinoamericana y cristiana; el tema de la modernidad lo ven como la lucha entre la tradición griega y la judeocristiana, o sea, modernidad contra tradición semita. Piensan que la filosofía latinoamericana comienza con la filosofía de la liberación. La *analéctica* es su metodología, la cual consiste en suponer que cada persona, pueblo o nación, puede expresar lo propio en la universalidad analógica de los lenguajes simbólicos, por medio de una hermenéutica que nunca se agota en la *Totalidad*, es un tipo de apertura hacia lo “otro” que llevará a pensar un horizonte ético por parte de Dussel. Esto le parece a Cerutti querer reducir a pura ontología los fenómenos sociales, si se acepta la dialéctica heideggeriana como principio.

Sobre el sujeto del filosofar, al igual que el subsector anterior, se menciona al pueblo como el propulsor principal de la emancipación, sin embargo, existen “grupos de vanguardia concientizados”, el filósofo crítico se convierte en un profeta del pueblo,

posee la palabra alterativa y, si es de origen burgués, su mérito moral de ayudar a los pobres es mucho mayor. El término “pueblo” aparece como una alternativa al concepto marxista de “clase social”, por una *auto-imagen* de superación del marxismo.

El *subsector crítico historicista*, con Arturo Andrés Roig, parte de la crítica al historicismo de Hegel. Para el pensador alemán, la historia de la filosofía comienza cuando la forma del discurso coincide con el contenido de la realidad, plasmada en los conceptos y cuando hay sociedades establecidas sobre una constitución política. Esto se traduce en que debe haber una sincronía entre el modo del pensar, con la realidad histórica y, después de las guerras de independencia, cuando se forme un Estado con ciudadanos libres. Sólo a partir de éstas dos condiciones, se puede hablar de un comienzo de la filosofía americana. Hegel está pensando en una historia de la filosofía lineal, con un solo comienzo a partir del reconocimiento del *para sí*, que va generando dialécticamente nuevos horizontes.

Para Roig, según Cerutti⁵, en el pensamiento latinoamericano existen asincronías (ambigüedades entre lo filosófico y lo extrafilosófico) que vienen dadas por la ideología. Estas ideologías son formas de saber a-crítico, formas subjetivas que son parte del pensamiento filosófico. Si esto es así, filosofía e ideología siempre van juntas y en la filosofía latinoamericana habría varios comienzos, uno de ellos, desde el pensamiento prehispánico, el actual, desde la mitad del siglo XIX y no solo comienzos, sino retrocesos, recomienzos, discontinuidades en los pensamientos con sus ideologías. El problema ideológico aparece como privilegiado en el punto de partida del mismo filosofar. A partir de ello, la tarea será elaborar una teoría que permita la incorporación justificada de las ideologías junto a las filosofías académicas en una historia crítica de las ideas. Roig desarrolla este trabajo en tres formas: en el aspecto metodológico, en las posibilidades de su constitución y en las posibilidades de acceso correlativo al discurso político y al filosófico. Esta incursión en el campo de las ideologías le permitirá criticar al sector populista en sus intenciones de ser la voz del pueblo, pues en dicha derogación,

⁵ *Ibidem*, p. 219

el intelectual estaría sustituyendo el reclamo del pueblo por el de su propia clase social, el de su propia ideología, muchas veces de manera involuntaria o inconsciente.

Para Cerutti, su gran aporte es hacer todo un tratado de la relación entre ideología y filosofía, pero al final su formulación se compromete, al proponer que la reflexión filosófica autosuficiente es capaz de darse cuenta de su ideología.

El *subsector problematizador* afirma, en especial Cerutti, que el punto de partida del filosofar es el reflexionar que tiene como objeto de estudio la praxis histórico-política de la realidad latinoamericana vista desde el pasado, presente y hacia el futuro y por lo tanto, se puede encontrar el origen del pensar latinoamericano desde tiempos prehispánicos. Hacer filosofía es reflexionar sobre la realidad concreta, y como la dimensión política de la vida diaria atraviesa todos los ámbitos, filosofía y política son indisolubles. Esta filosofía es práctica porque pretende servir a la sociedad en la que está inserta, tratando de conocer mejor la realidad y por ello el *colibrí* será la metáfora del filósofo político, pues rompe con su pico la clausura de la flor, al igual que el filósofo político rompe la clausura del ente en la praxis, donde adquiere sentido su pensamiento. Esto conlleva romper con la dicotomía entre teoría y práctica, que tiene que ver con la dualidad trabajo manual-intelectual en la cual se asienta el *status quo*, insertando la teoría como un momento dialéctico de la praxis humana. La praxis será entendida como pensamiento sobre lo político para pensar la liberación. Este pensar debe tomar en cuenta el pasado histórico-filosófico como punto de partida del filosofar, así como la tradición filosófica mundial. El problema de la polaridad particularidad-universalidad que conlleva pensar la realidad latinoamericana con pensamientos de otras latitudes, se resuelve a partir de la categoría de *situación*, donde una situación particular puede abrir cuestiones de categoría universal, al plantearse preguntas y darse respuestas para saber descubrir lo que quiere decir un hecho.⁶

⁶ *Ibidem*, p. 223

El énfasis sobre el presente es marcado en este subsector, pues el pensar la realidad conlleva un aspecto moral de responsabilidad con el presente y la sociedad. Parte de la metodología se inscribe en la línea de Jacques Derrida, en cuanto que se pretende una crítica y análisis de la cultura a partir de la lingüística, pero no sólo eso, sino con la ayuda de las demás ciencias humanas, por lo que la metodología tiene que ver con autores de disciplinas variadas. El objetivo teórico-filosófico de Cerutti, es explorar cómo la filosofía tiene acceso a lo real a través y en tanto forma parte, de la ciencia social, como uno de sus momentos desde el campo de la epistemología y las demás ciencias.

El grupo salteño propone también que el filósofo debe des-profesionalizarse y la misma filosofía debe dejar de ser una carrera al servicio de un mercado laboral, más bien debe preparar recursos humanos al servicio de la cultura autóctona del pueblo y no sólo de la docencia como medio de subsistencia. Se debe pensar la historia que hace la liberación, en vez de pensar la liberación, para después decir cómo pensamos la liberación. En pocas palabras, pensar la historia y no mixtificar sobre la liberación. También se postula el pensar sin detenerse a esperar una epistemología fundamental del pensar filosófico. El filósofo debe estar al servicio de la liberación del pueblo latinoamericano, el sujeto de la liberación ya no es el filósofo profeta-vigía, ni el pueblo, sino el mismo proceso histórico-político latinoamericano. Se trata de la negación del sujeto a partir de la lingüística, el psicoanálisis y la teoría de las ideologías, negación de un sujeto hipostasiado por la ontología. Como respuesta a esta ontología, se propone una antropología, como se verá más adelante. La filosofía debe entrar en contacto con las demás ciencias para producir conocimiento, no es la reina de las ciencias.⁷

Después de esta toma de posición frente a los demás grupos, Horacio Cerutti comienza a desarrollar en textos posteriores lo que había propuesto con el grupo salteño, adoptando críticamente además, algunos instrumentos propuestos por Arturo Roig, como es la teoría de la ideología y el trabajo historiográfico de las ideas en nuestro continente,

⁷ *Ibidem*, p. 225

como punto de partida del pensar filosófico latinoamericano. Este punto se conectará con una de las respuestas a la problemática del segundo problema.

2.2.3.3 Hacia una historia de las ideas filosóficas

En el mismo texto de 1983,⁸ Cerutti explica los inicios de una manera de pensar el filosofar latinoamericano y la construcción de una historia de las ideas. Comienza en 1968, cuando Augusto Salazar Bondy publica su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Dicho autor, según Cerutti, trata de reconstruir una especie de cartografía de las ideas filosóficas en América Latina para entender su orientación y su carácter, según Cerutti. Se enfoca exclusivamente a Hispanoamérica, excluyendo a Brasil y su punto de partida deja fuera la etapa precolombina por ser difusa y todavía plagada de mitos y leyendas. La filosofía latinoamericana, para Bondy, comienza con la Conquista, sin embargo, nos dice, se puede hablar sólo de filosofía **en** Latinoamericana porque no es un producto autóctono ni original, sino una mercadería de importación. La filosofía llega terminada del exterior y se trata de implantar, llega en oleadas de Europa pero ya tarde, sin fuerza y distorsionada. Esta filosofía es la que repiten los académicos en las aulas latinoamericanas. La producción es mera imitación de lo hecho en Europa.

Para Cerutti, Salazar Bondy propone una periodización que contempla dos grandes periodos: la colonia y la independencia. En cada una ubica corrientes filosóficas hegemónicas: la escolástica en casi todo el periodo colonial, hasta que surge el equivalente a la ilustración europea. En ese momento, surgen las ideas independentistas y comienza el otro periodo, donde predomina el romanticismo, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense*, el espiritualismo ecléctico de Cousin y el krausismo de origen alemán. Hacia finales del siglo XIX y hasta principios del XX, surgen tímidamente el anarquismo y el socialismo utópico, pero con más fuerza dominará el positivismo. Después, ubica una fuerza crítica a partir de un grupo de pensadores, que serán los “fundadores” de la filosofía actual y su proceso de “normalización” e

⁸ *Ibidem*, p. 161

institucionalización. Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, son algunos de ellos. La última etapa se encuentra a finales de los sesenta, donde él mismo se ubica. Con el marxismo y otras orientaciones vinculadas u opuestas a él, estamos hablando de la época contemporánea. A pesar de encontrar una tradición de pensamiento en Hispanoamérica, Salazar Bondy sigue en su afirmación de que la filosofía y el filosofar han sido pura repetición e imitación de la filosofía europea. Esto tendría su explicación en que los países latinoamericanos son países dominados, dependientes, subdesarrollados y enajenados. Es necesario romper con esta situación, antes de poder producir un pensamiento liberado y liberador (el problema se vuelve en el de quién fue primero ¿el huevo o la gallina?). Además, para Bondy, según Cerutti, la realidad latinoamericana la constituyen comunidades desintegradas, alienadas, con una conciencia filosófica mistificada, y si la filosofía es el receptáculo de la conciencia de una cultura, es difícil que surja una filosofía trascendente, con efectos en la historia.

Esta posición será adoptada por el sector populista, nos dice Cerutti. Coinciden con Salazar Bondy en la negación de un pasado auténtico, pero discrepan en cuanto a que los populistas piensan que la cultura latinoamericana, el pueblo, que por cierto, lo conciben popular y nacional, es la fuente de donde se deriva un pensar auténtico y liberador, que es precisamente la filosofía que ellos representan. De nuevo Enrique Dussel es el principal exponente de esta posición.

Cerutti cuenta que poco de aparecido el libro del filósofo peruano, el mexicano Leopoldo Zea le responde de la siguiente manera: En primer lugar, ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano y negar este pasado es una actitud nefasta para el pensador que pretenda colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia, pues se está privando de toda una tradición de pensamiento libertario. En Latinoamérica por supuesto que ha habido filosofía, el cómo sea ésta es un trabajo posterior, pero de entrada es filosofía *sin más*, pues los griegos no se sentaron a hacer filosofía "griega", aunque pensaban a partir de su sociedad, filosofaban sin más. En cuanto al objeto de estudio, la realidad latinoamericana es ineludible y su estudio ha ido más allá de una antropología, ha dado pie a una filosofía de la historia y de la cultura,

que ha buscado establecer el lugar de Latinoamérica en relación con el resto de las culturas y su papel y función en relación con la historia universal.

La polémica trascenderá los textos iniciales e incluso a sus mismos autores. Lo que interesó de esta discusión al grupo “problemático” al que pertenecía Cerutti, era la cuestión de la filosofía y sus posibilidades epistemológicas mínimas de operar como coadyuvante a un proceso de liberación que le excede completamente. Ese poner en cuestión a la filosofía, lleva a Cerutti a preguntarse por la filosofía que se ha hecho en Latinoamérica y para ello necesitaba conocer su historia; de esta manera, entra a la discusión sobre una historia de las ideas latinoamericanas, de los elementos que la integran, del cómo se debe producir esta historia, sobre su metodología, del papel de la filosofía en la sociedad y de su relación con las demás ciencias sociales, del papel del filósofo y de cómo filosofar creativa y críticamente, de los alcances de esta filosofía para el proceso de liberación y de su papel utópico. Los resultados de este inmenso trabajo se encuentran más adelante.

2.2.3.4 Teoría de la dependencia, teología de la liberación y marxismo

La tercer problemática en esta etapa de Cerutti tiene que ver con las teorías que se asumían y transformaban para pensar la realidad argentina de aquél tiempo, discusiones que abren un campo de estudio de dichas teorías y una toma de distancia de las mismas por parte de nuestro autor. Las principales con las que dialoga el autor son: la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y el marxismo. En cuanto a otras teorías como la del imperialismo, de la praxis o de la cultura, podremos conocer su postura más adelante, a lo largo de este estudio.

Respecto de la teoría de la dependencia, Cerutti nos ofrece un estudio⁹ que muestra la conflictividad de este planteamiento, comenzando por la afirmación de que teología y filosofía de la liberación surgen a partir de cierto “suelo” teórico que brindan la “sociología

⁹ *Ibidem*, p. 80

y la economía de la dependencia” latinoamericana. Haciendo un breve recuento histórico, el autor explica que la teoría de la dependencia se interpreta, en un primer momento, como una superación del “desarrollismo” o de las “teorías desarrollistas”. Tomando como hipótesis de lectura estas afirmaciones, Cerutti analiza el núcleo teórico de esta “teoría” y las interpretaciones que se le han dado en Latinoamérica.

Para Cerutti la teoría del desarrollo surge como una propuesta en Estados Unidos, para ser aplicada en Latinoamérica en los años sesenta. Esta teoría propone un proceso que hiciera de las sociedades “subdesarrolladas”, sociedades modernas y prósperas, a partir de un punto de despegue aportado por una tecnología científica y neutral, común a todos los modelos sociales. Este desarrollo se volvería acumulativo como en los países “desarrollados”. Esta teoría fue difundida antes en Estados Unidos para consumo propio, pero fue criticada rápidamente por sus fracasos.

A partir de estos antecedentes y el fracaso de las teorías existentes, en Latinoamérica comienza a hablarse de dependencia como un concepto explicativo dentro de la teoría del desarrollo. Fernando H. Cardoso estudia el surgimiento de la noción de dependencia y la ubica como un complemento al análisis de la teoría del imperialismo; su aporte más importante es considerar que la teoría de la dependencia presenta polémicas a su interior y que no puede ser concebida como un bloque homogéneo, que más bien es una corriente intelectual con una problemática en común, pero con diferentes enfoques y problemáticas.

Ejemplos de ello son las polémicas Gunder Frank-Puiggrós en donde participan otros pensadores como Theotonio Dos Santos, donde la principal línea de estudio es la del agotamiento y catástrofe del capitalismo dependiente; otra polémica entre Cardoso y Faletto centra la reflexión en el análisis de clases de las sociedades latinoamericanas y su relación con la dependencia.

El concepto de *modo de producción*, que surgirá posteriormente en estas discusiones, comenta Cerutti, dará pie a otros desarrollos más profundos por parte de Gunder Frank

sobre la dependencia, viendo a ésta como un problema del sistema económico, político y social más allá de las empresas intervencionistas. Con Francisco Weffort la problemática se desliza hacia el tema del problema nacional y de ahí al del término “nación”. La noción de dependencia se centra en las “situaciones de dependencia concreta” y se critica la visión totalizante. Sin embargo, cada vez se hace más inasible el problema de la dependencia hasta que se llega al del término “teoría”, donde se tiene que revisar a Mannheim y a Kuhn, desde los horizontes de la comunidad científica. La cuestión de la dependencia toca fondo al tener que definirse en la arena de la ontología gracias a Orlando Fals Borda. El fracaso de las experiencias populistas en América Latina en el plano histórico y las formulaciones sobre el tema mal dirigidas, llevará a silenciar y a dar un toque de cierta esterilidad a la “teoría de la dependencia” posteriormente, nos dice Cerutti.

La teología y la filosofía de la liberación encontrarán en la “teoría de la dependencia” motivos para estudiar la situación de subdesarrollo en América Latina, llegando al tema del intercambio mercantil capitalista, de donde surge la contradicción centro-periferia, en analogía con la contradicción producción-distribución, burguesía-proletariado; una reducción meramente geográfica para Cerutti de un problema mucho más amplio.

La *autoimagen* de divulgación dada por la “teoría de la dependencia” considera que: su tarea es historiar el subdesarrollo, hacer una descripción histórica sobre la base de la distribución y el intercambio, utilizando el concepto de “Tercer mundo”, donde el “pueblo-nación” se enfrenta al “imperialismo” en turno, y se ve a sí misma como efecto de las luchas de liberación; su punto central es cuestionar la estructura global de la sociedad y concibe al imperialismo de manera exógena, como si la dependencia llegara desde fuera siempre. Como conclusiones,¹⁰ Cerutti afirma que es falso pensar que “dependencia” sea un sinónimo o tenga que ver necesariamente con “imperialismo”, pues la perspectiva que encuadra a los países centrales con el concepto de “imperialismo” y a los países periféricos con “dependencia”, ignora que las situaciones de dependencia van más allá

¹⁰ *Ibidem*, p. 85

del reducido recorte entre centro y periferia. Desde el punto de vista epistemológico, es falso afirmar que se trata de una teoría. La literatura “dependista” ha sido asumida como una “doctrina”: éste término entendido como conjunto de proposiciones articuladas con un cierto grado de coherencia interna, incorporado en bloque como supuesto de manera acrítica, que incluye la función ideológica de ese discurso sin decodificar. Hay situaciones de dependencia pero no una “teoría” de la dependencia. Cuando se habla de dependencia con corrección, se habla de modalidades de inserción de ciertas sociedades en el sistema imperialista. La dominación imperialista queda acotada en el ámbito del fenómeno imperialista, como la etapa del capital monopolista, recordando a Lenin.¹¹

En cuanto a la teología de la liberación, Cerutti observa la necesidad de hacer un recuento histórico de este movimiento para encontrar los puntos de intercepción y confluencia con la filosofía de la liberación en su sector populista cristiano; esto permitirá hacer un balance exacto de su influencia en el sector populista como de sus aportes teóricos para el pensamiento de liberación.

Cerutti comienza por ubicar los inicios del movimiento de la teología de la liberación en la primera mitad del siglo XX, como una etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, asumiendo culpas y criticando, avanzando hacia un compromiso auténticamente revolucionario. Hay, en esta teología, un intento por revalorar y recuperar la historia humana, la del reino de este mundo, único lugar donde puede construirse la ciudad de Dios. Este movimiento tiene su motivación, por una parte, en un acto de conciencia sobre las condiciones de extrema pobreza y exclusión en la que viven los cristianos de las zonas más pobres del orbe, principalmente en Latinoamérica, y por otra, como un movimiento que busca poner acorde a los tiempos las políticas eclesiales y teológicas. El acento para el estudio de Cerutti se pone en la primera motivación. Cabe decir que el autor también reconoce un movimiento sociológico

¹¹ Recordando la obra de Lenin: *El imperialismo fase superior del capitalismo*, de 1916 y citado por Cerutti en la obra anterior, p.112

importante en Argentina, que ayudará a cimentar el pensamiento de liberación, pero que en este estudio no se trata por cuestiones de extensión.

Para Cerutti, la mayor dificultad a la que se enfrentan a nivel teórico los teólogos en este periodo y en el posterior, es el problema de la trascendencia, de la búsqueda de un lugar de justicia y bondad en el orden divino, que suele funcionar como una evasión o escape frente al acoso histórico-político concreto. Cerutti recurre a una frase de Alejo Carpentier, que lo explica bien: “tratan de construir un plus, un más allá que debe ubicarse más acá.”¹² Un trabajo claramente utópico.

En primer lugar, la fe se torna en un elemento que opera como motor de la reflexión y la praxis, apuesta que no cae en seco por el fértil cristianismo como componente de la cultura latinoamericana. Esta fe tiene que ver con la esperanza de un cambio social y político, vinculándose a lo utópico, pero empalmado con el proyecto del Dios cristiano de una sociedad de paz, bondad y prosperidad. El compromiso de grupos cristianos con un proceso de transformación estructural de los países latinoamericanos, hizo estallar dos vías para canalizar su actividad política. Por una parte, el apostolado de los laicos, a través de la Acción Católica (AC) con sus ramas y variantes. Por otra, la Democracia Cristiana (DC) como participación de los cristianos en la partidocracia liberal. Ambos movimientos sufrieron la represión, al mismo tiempo que radicalizaban sus posturas y caminaban junto con grupos laicos. Alcanzaron su esplendor en América Latina entre los años 30 y 60 del siglo XX respectivamente, ambas agotadas y deslegitimadas para finales de los años sesenta.

Para 1968, relata Cerutti, se funda el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, con su correspondiente sección de laicos. Este movimiento surge con la convicción de que se trataba de cristianos participando y comprometiéndose en política, en los años en que el peronismo ascendió por tercera vez en Argentina. En agosto de 1973 se realiza la última reunión nacional del Movimiento, en donde se muestra un fuerte antagonismo

¹² Alejo Carpentier, *El Reino de este Mundo* (1949), citado por Cerutti en la obra anterior, p. 114

entre dos tendencias; esta reunión marca el fin del Movimiento. Antes de hablar de estas dos tendencias, veamos cómo se elabora el discurso inicial. El martirio de Camilo Torres y documentos como la *Populorum Progressio* fueron acontecimientos que calaron hondo en las sociedades latinoamericanas, pero que requerían de una elaboración teórica más coherente con la realidad. Cerutti acude a Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la Liberación; Perspectivas*, de 1971, para explicar el proceso de teorización. La teología latinoamericana encuentra en la “teoría” de la dependencia el instrumental conceptual que requería para llegar a lo real y revisarlo. El punto de controversia se encuentra en la incorporación o no del marxismo y del análisis de clase. Coherente con la crítica a esta “teoría” de la dependencia, Cerutti esgrime que explicar la dependencia por el subdesarrollo, es solamente subvertir los términos del debate, así como el incorporar términos geopolíticos (centro-periferia), nos habla de ignorancia o malicia por parte de sus exponentes.

Siguiendo a Gutiérrez¹³, Cerutti explica que el concepto de liberación distinguía tres niveles de significación: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia y liberación del pecado y entrada en común con Dios. Los tres niveles se condicionan y siguen un camino progresivo y lineal. Nociones como la de “acción”, “mediación” y “utopía”, juegan un papel importante dentro de las discusiones teológicas, junto con la de “dependencia”.

El discurso de la teología de la liberación, de carácter anti-marxista, será asumido en Argentina por sectores de filósofos cercanos al peronismo, principalmente cuando la esperanza peronista estaba viva. Se impone una posición “tercerista”, populista y anticlasista. En el ámbito de la academia, el enfrentamiento con este grupo fue duro y los sectores que veían las limitaciones de una “tercera vía” calificaron a esta “filosofía de la liberación” como una nueva forma de enmascaramiento y universal ideológico.

¹³ *Ibidem*, p. 121

El anticlasicismo adoptado por el sector populista nos habla de ingenuidad e ignorancia de la teoría de clases, que se refleja en el discurso aliancista del peronismo. Otra debilidad de esta posición es pensar en un capitalismo al servicio de las mayorías, a partir de una noción de valor falsa en la teoría de la plusvalía planteada por Dussel, según Cerutti. Volviendo a la teología, la política aparece como mediación de la fe; la política se relaciona con la utopía, en cuanto que ésta última permite dar el salto imaginario entre lo empírico y lo teórico para pensar en una sociedad mejor, permitiendo que la fe y la política se encuentren; en otras palabras, la utopía es un proyecto humano que permite acceder al reino de Dios. Ahora bien, la teología requiere una metodología que le permita acceder a lo real, para operar en un lenguaje que afecte la sensibilidad mística y simbólica de las masas, entonces se abre a la mediación de las ciencias humanas, el dato de las ciencias humanas se convierte en dato de la reflexión teológica y de ahí su apertura a la “teoría” de la dependencia. En la teología revolucionaria, Marx se interpreta en clave cristiana y el marxismo se empata con el evangelio gracias al método analéctico.

En 1972 se desarrolla un encuentro entre teólogos de la liberación en San Lorenzo del Escorial, en donde la discusión es en cuanto al uso de términos de las ciencias sociales que puedan converger con el cristianismo. Alfonso Álvarez Bolado, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Gustavo Gutiérrez, entre otros, discuten sobre la pertinencia de empatar la noción de “pobre” con la de “clase”, “ciencias humanas” con “ciencias sociales”, “liberación”, todas con el fin de hacer posible un “marxismo cristiano”. Aquí se pone en la mesa de discusión la necesidad de una nueva dialéctica que supere a la dialéctica hegeliana-marxista y surge el proyecto de la analéctica.

Cerutti recurre a un texto de Juan Luis Segundo titulado *Liberación de la Teología* donde explica el tipo de problemas que presentaba admitir el uso de las ciencias sociales y el marxismo en la dogmática teológica, problemas que tenían que ver con cuestiones de método, de asumir una nueva teología, del papel del filósofo y el teólogo frente a la sociedad, de la actividad académica, de donde surge una manera de relacionar las ciencias del pasado con las ciencias del presente, una metodología llamada “circulo

hermenéutico”, con la interpretación como principal elemento. Entonces es cuando el marxismo se puede interpretar con más libertad y puede ser un instrumento útil para la Teología, interpretaciones que darán mucho de qué hablar.

La teología de la liberación tampoco es una formación homogénea, las divergencias y convergencias, principalmente respecto del marxismo, hacen distinguir algunas nomenclaturas, como son: “Teología de la Muerte de Dios”, “Teología de la violencia” y “Teología de la revolución”. La teología política, la teología de la esperanza y otras corrientes europeas tienen también su influencia.

Para 1973, continúa Cerutti, en Argentina entraron en conflicto dos tendencias que se habían ido consolidando en la acción política. Una era la que se le puede llamar “pastoral”. Esta tendencia se oponía a la militancia política encuadrada en los partidos o tendencias políticas. El sacerdote se limitaba a “profetizar”, concientizar y defender las causas de su comunidad. Se temía que lo político absorbiera lo religioso y a la vez, veía esta evasión de hacer política, comprometida con un grupo, como una táctica de andar con libertad. Su importancia fue considerable sólo cuando las fuerzas revolucionarias se retraían. La otra tendencia era en realidad dos subsectores. Uno representaba a los sacerdotes del interior del país, ciudades con densidad poblacional e industriales, tales como Córdoba, Rosario, Santa Fe, Tucumán, Mendoza y zonas rurales del nordeste. El otro se asentaba en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires. Ambos coincidían en la militancia política, el punto de desencuentro estaba en la valoración del peronismo. Los curas del interior veían con mayor crítica el peronismo, incluso cuestionaron radicalmente la institución religiosa, había más diversidad de posiciones, tantas que les costó la unidad, además de una marcada insuficiencia teórica.

El grupo de Buenos Aires tenía un armamento doctrinal más sólido; teóricamente fue nutrido por una corriente cohesionada políticamente en torno de un proyecto neonacionalista y populista, tenían discrepancias, pero fundamentalmente conformaban un pensamiento unitario y multiexpresivo. Sin embargo, dentro de su método de análisis, la economía estaba ausente. Este grupo cuestionaba a las izquierdas a partir de la experiencia con

los anarquistas de principio de siglo, con los socialistas subsidiarios de la Segunda Internacional y el PC (Partido Comunista Argentino). El marxismo se concebía como un producto de la modernidad, que más que ayudar provocaba más conflicto y se sospechaba de una labor imperialista. La realidad latinoamericana la percibían como rica y múltiple, la cual se podía sustantivar en el pueblo, era incapsulable, indefinible, y para conocerla había que padecer con ella. El pueblo se reconocía peronista y católico, entonces, quien se apartara del peronismo, se apartaba del pueblo y en consecuencia del proceso revolucionario. La fidelidad a la institución eclesiástica era fidelidad al pueblo, al sujeto de la revolución. Esta era la postura del nacionalismo populista. La filosofía de la liberación no se puede abordar con la misma oposición: capital/interior, o porteños/provincianos, la cuestión es más matizada, pero los rasgos básicos de ambas tendencias se reproducen en el seno de la filosofía, concluye Cerutti.

En cuanto al marxismo, como ya se dijo en páginas anteriores, es asumido críticamente por el grupo salteño al que pertenece Cerutti. Esta posición está enfrentada con el sector populista que es antimarxista de principio, aunque después comienza a considerarlo como método de análisis de la realidad. Aquí nos encontramos con dos problemas para nuestro autor: el primero es cómo asumir el marxismo desde una mirada crítica y propositiva para el filosofar latinoamericano; el segundo es la idea de marxismo que criticaban los populistas, que demeritaban esta teoría y después interpretaron desde el dogma cristiano.

En cuanto al primer problema, para empezar Cerutti acepta, junto con Roig, la necesidad de adoptar el pensamiento marxista para el análisis no sólo de Latinoamérica sino del filosofar mismo:

“Las filosofías que podríamos llamar de denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para una nueva forma de crítica y una nueva investigación de supuestos, elementos sin los cuales aquél compromiso con el saber en cuanto función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente

enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue, en general, entre nuestros ‘fundadores’”¹⁴

Solamente a partir de las “filosofías de denuncia”, el pensar latinoamericano podrá alcanzar un estatuto acorde con el “compromiso liberador e integrador” ansiado. Los “fundadores” hablan de libertad, pero su mensaje ha sido ambiguo por la manera en que asumen su compromiso con el filosofar mismo, dentro de marcos no precisamente liberadores. Disolver esta ambigüedad es tarea principal de la filosofía crítica latinoamericana.

En *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*¹⁵ Cerutti reconoce en José Luis de Imaz, en su texto *¿Adiós a la teoría de la dependencia? Una perspectiva desde la Argentina* de 1974 la necesidad de plantear una fundamentación filosófica compuesta por:

- a) El reconocimiento de la interacción de los aspectos estructurales con los superestructurales.
- b) El empleo de un método histórico-analítico centrado en el desarrollo económico producido en el sistema capitalista mundial, sus respectivos centros y sus correspondientes periferias.
- c) La indispensable relación dialéctica entre el análisis y las exigencias de la praxis.
- d) La combinación de la teoría del imperialismo con la del conflicto de clases.

Es importante esta cita por que define el marxismo asumido por Cerutti. En primer lugar, rompe con el determinismo mecanicista de la relación unívoca estructura-superestructura que se le imputa falsamente a Marx. En segundo lugar, se acepta el materialismo histórico como instrumento para el análisis del desarrollo del capitalismo en Latinoamérica, así como las limitaciones que observa Cerutti respecto a la clasificación

¹⁴ Arturo Andrés Roig, *Función actual de la filosofía en América Latina* ponencia al Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia (México) 4-9 de agosto de 1975, 11 cuartillas; citado por Cerutti en la obra anterior, p. 59

¹⁵ Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 86

geográfica centro-periferia. Después, se formula la relación teoría-praxis no como se ha pensado comúnmente la *XI Tesis* de Marx sobre Feuerbach: cambiar el mundo y que el filósofo sea el agente de ese cambio, sino como lo afirma Hinkelammert en su *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia* de 1970: “analizar los valores de la humanidad a partir de las estructuras sociales y actuar sobre ellas para la realización de los valores” Esto supone que “praxis” sería la realización histórica del “humanismo teórico”.¹⁶ La praxis será entendida como pensamiento sobre lo político para pensar la liberación. Lo importante es que el filósofo se identifique con el pueblo y su proyecto de liberación, un proyecto que, vivido por el pueblo, el intelectual deberá explicitar racionalmente.

Cerutti aclara también, que no existe praxis pura ni teoría pura, como tampoco teoría sin ideología. Respecto al imperialismo, una teoría del imperialismo quedaría coja, explicada a medias, sin antes acudir al problema de la lucha de clases en una sociedad, al contrario del sector populista que pretende la eliminación del análisis de ésta última. Cerutti sigue a Hinkelammert en cuanto a que el marxismo perdió su criticidad en el pensamiento soviético estalinista y posterior, cuando olvidó el análisis de clase propuesto por Marx. Para Cerutti es un gran aporte el de Hinkelammert cuando trata el tema de la factibilidad de la revolución total, distinguiendo cuatro tipos de factibilidad que se retomará más adelante.

Herbert Marcuse también será un buen referente para Cerutti¹⁷: fuera de algunos “escamoteos” que hace del discurso marxista el autor radicado en Estados Unidos, tales como invertir la relación de dominio capitalismo-tecnología y algunas consideraciones sobre un Marx imperialista, sus principales aportes se encuentran en el ámbito del análisis de la ideología soviética, de la difusión de los planteos de la Escuela de Francfort y la invalidación del proletariado como sujeto de la revolución. Este último punto será importante para Cerutti porque da una nueva dimensión a la noción de “otro” más allá del proletariado, extendiendo la labor revolucionaria a otros sectores de la sociedad. Por cierto, para este autor el término de revolución es superado por el término

¹⁶ *Ibidem*, p. 103

¹⁷ *Ibidem*, p. 159

utopía. Para 1977, Cerutti es un marxista declarado y piensa el cambio de estructuras sociales y económicas por la salida revolucionaria tal como Marx la entendía, lucha de clases violenta y armada,¹⁸ sin contar que desde el Encuentro de Salta de 1974, el grupo salteño rechaza marxianamente, la división entre trabajo manual e intelectual, pues la raíz de esta contradicción se encuentra en la división del trabajo capitalista.

En cuanto al problema de la recepción del marxismo, para Cerutti el sector populista reacciona contra el marxismo de corte estalinista que había llegado de la Unión Soviética, (es decir, se pelea con la caricatura) y que no daba buenas experiencias en la práctica. El marxismo se veía como una teoría agotada y estéril, y entre sus deficiencias se encontraba un mecanicismo que no coincidía con la realidad. También se le concibe como una expresión del imperialismo occidental y la categoría de clase, como la última categoría de la totalidad europea en terminos racistas y reductora a proletario-burguesía. Para no usar esta categoría, se adopta la de “pueblo” y “nación” como entidades “globalizantes” en la lucha contra el imperio, que según Ardiles se retomaría después como la “cuestión nacional”. Los factores económicos y políticos que brindaba el marxismo para el análisis, son reemplazados por los ontológicos y los antropológicos, lo que los lleva a estudiar las relaciones entre naciones y regiones, olvidando un estudio al interior del capitalismo. La filosofía de la liberación será nacionalista; nacionalismo entendido como pertenencia a la “patria grande” que es Latinoamérica compuesta por sus regiones, lo que les lleva a admitir el término dominador “Tercer mundo” en los análisis. Por otro lado, la noción de “pueblo” es utilizada para ocultar una heterogeneidad real sobre la base de una pretendida homogeneidad, para ocultar la lucha de clases, postergando la liberación social, con el pretexto de la liberación nacional primero. La noción de “ser nacional” resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal.

Para Cerutti, Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación, será uno de los principales en incluir el marxismo junto al cristianismo; aunque lo relaciona con la “teoría” de la dependencia, observa una actitud de apertura y recepción crítica por ejemplo de

¹⁸ *Ibidem*, p. 187

Mariátegui, Althusser y Bloch. Esta actitud se generaliza dentro de los medios cristianos hasta alcanzar posteriormente al sector populista de la filosofía de la liberación. Juan Carlos Scannone y Dussel serán dignos representantes de esta apertura, de donde surgirá una inquietud de romper con el dualismo que supone la dialéctica hegeliana y marxista, por pensarla una metodología imperialista, creando la analéctica. Se rechazaba el marxismo porque representaba una metodología incompleta, no desarrollaba correctamente la cuestión nacional, ni elaboraba teóricamente la realidad de los pueblos colonizados. El marxismo les parecerá una “lógica de la totalidad cerrada” que impide la correcta conceptualización del “sentimiento más profundo del pueblo latinoamericano” ¡Por supuesto! -responderá Cerutti-, si se parte de la base de que nuestra América es una “colonia”, pues la conceptualización de la misma resulta complicada. El propio Dussel dirá que “una interpretación económica socio-política, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad...Y dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo...”¹⁹

Dussel habla, según Cerutti, de un socialismo programático en donde los burgueses no son destruidos, sino “convertidos”, se trata de “humanizar el capitalismo”, en donde lo más grave es que el otro ya no es el proletariado, sino el burgués. Otra crítica de Dussel al marxismo es que en el lugar del Dios cristiano se pone a la burocracia rusa y que en América Latina el marxismo es un movimiento de élites intelectuales que no sirven al pueblo. En el primer caso, se ignora el estudio sobre el fetichismo de Marx, por lo que la crítica no es ninguna novedad; en el segundo caso, también se pasa por alto la crítica de Marx a la ideologización de las teorías.

En cuanto a pensadores marxistas, los populistas “marxistas” adoptan principalmente a Bloch, Marcuse y Hinkelammert, mientras Althusser será despreciado generalmente, ya que pone en cuestión la visión teleologista del marxismo que pretenden los cristianos.

¹⁹ Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” en *Stromata*, año XXVIII, enero-junio de 1972, Núms. 1/2, pp. 84, citado por Cerutti en su obra anterior, p. 255

Este sector también abusará y usará de las analogías entre praxis y acción: praxis malentendida como voluntarismo, activismo disolvente y embotante, ideologización patológica, eticismo frenético, descabezado de teoría. El problema del marxismo en el sector populista, para Cerutti, se resume citando a Hugo Assman:

“La simulación de marxismo de la “Escuela de Francfort” y nuevamente las teologíasseudopolíticas compaginables con esa simulación, fueron el eslabón siguiente. (...) ¿Una postura decididamente marxista? Sin duda, con tal que ella sepa resistirse a la perversión escolástica del marxismo, esa nueva pantalla ocultadora de la densidad epistemológica de la praxis liberadora de nuestros pueblos, esa amenaza constante de incapacitación frente a lo propio y característico de las luchas de nuestra América”²⁰

2.2.3.5 Acotaciones preliminares

Ya expuestas las temáticas que ayudan a conocer el origen del pensamiento de nuestro autor, sus iniciales rasgos y contraposiciones, queda sacar algunas conclusiones, junto con la explicación más detallada de sus ideas, que articulen los temas como una introducción a los temas específicos que siguen.

Cerutti hace la crítica de la filosofía como actividad y efecto autónomo dentro del todo social y propone otro modo de filosofar. La filosofía, para ser liberadora, debe primero liberarse de sus pretensiones de saber fundamental, de autonomía y omnipotencia, en manos de una aristocracia, de lo contrario, debe ser denunciada como ideología encubridora de lo real, y justificadora del *status quo*. La propia jerarquización de las disciplinas filosóficas dentro de la filosofía debe ponerse en cuestión, para no volver al tema de la filosofía primera. Hablar de filosofía primera es caer de nuevo en el platonismo de la metafísica occidental.

²⁰ Hugo Assmann, “Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana”, en *Nuevo Mundo*, Padua, 1973, T.1, enero-junio, n.1, pp 51-59, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 245

Para Cerutti, el papel del filósofo en su profesión liberal ha caducado. La reflexión crítica se reclama para los integrantes del todo social. Es una filosofía que asume la denuncia de la “normalización” filosófica y las formas académicas del saber que, escudadas en el “modelo” del filosofar europeo y en sus tecnicismos, reniegan de la realidad latinoamericana o la mistifican. Filosofía que tiene como motor la conciencia de alteridad, conciencia moral que lleva a abrirse a la realidad y a las situaciones de opresión.

La teorización es un momento integrante de la praxis, es una práctica más, y siempre tiene una trascendencia e implicación política. El objeto del filosofar debe ser la realidad latinoamericana, principalmente desde la política, pues la filosofía puede concebirse como lucha de clases desde la práctica teórica y siempre es relativo a la comunidad cultural. Filosofía política no es filosofía primera, sino “filosofía imposible” pensada desde la identidad filosofía-toma de partido e intervención política en la teoría.²¹ La filosofía debe estudiar las diferentes formas de liberación que se dan en Latinoamérica, no para guiar a la sociedad, sino para pensar junto con ella la liberación, que partiendo de una liberación económica, deberá consumarse en una liberación cultural. Filosofar desde la realidad nos lleva a un filosofar práctico, opuesto a un filosofar en el aire, como del que se burla Aristófanes en *Las nubes*, en esto consiste el filosofar *sin más*.

Esta filosofía liberada tiene que ver con una metodología abierta. En primera instancia, se debe filosofar desde la tradición latinoamericana junto con la tradición mundial, y para ello es necesario conocer ambas tradiciones, estudiarlas críticamente y para el caso latinoamericano, conocer su historia, la manera en que se ha historizado y qué es lo que se ha pensado, para no hacer repeticiones infértiles, y sí hacer un discurso sobre la filosofía latinoamericana, tal como José Gaos lo proponía, lo cual nos lleva a la importancia de una disciplina como la historia de las ideas latinoamericanas.

Dentro de este rubro, Cerutti ha tratado de esbozar una historia de la filosofía latinoamericana comenzando por la crítica de la llamada “filosofía de la liberación”

²¹ *Ibidem*, p. 40

exponiendo su diversidad en escritos como el que hemos estado analizando. Estudio que llevará a plantear a nuestro autor una filosofía **para** la liberación. El resultado será otro texto que lleva por nombre *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* donde el autor atiende las posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la Filosofía de la Liberación, las manifestaciones más recientes del pensamiento latinoamericano, las tareas pendientes, así como algunas situaciones y perspectivas en torno a ello. Siguiendo esta línea de hacer historia del pensamiento latinoamericano, otro texto, de carácter más particular, pero dentro de la misma línea, es *Pensamiento idealista ecuatoriano* de 1981, donde el profesor Cerutti coordina una serie de estudios sobre los pensadores ecuatorianos que pueden ser considerados “fundadores” de un filosofar institucional en el Ecuador. En 1986 publica *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina*.

En este texto, nuestro filósofo atiende el problema de una metodología que sea propicia para una historia de las ideas, señalando los problemas metodológicos que se deberán superar y algunas perspectivas para ello. Es en el año 2000, cuando Cerutti sintetiza tanto su metodología como los aspectos epistemológicos, éticos, políticos, para filosofar de manera productiva y crítica, a modo de una propedéutica pedagógica, bajo el nombre de *Filosofar desde nuestra América, Ensayo problematizador de su modus operandi*. En su texto más reciente sobre el tema: *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* Cerutti vuelve sobre la importancia de una historia de las ideas filosóficas en América Latina, para tiempos neoliberales.

Lo anterior sólo constituye un mapa general sobre el desarrollo de la investigación historiográfica de nuestro autor, para ubicarla en su obra. La historiografía del pensamiento filosófico en América Latina es parte de una metodología, la cual contiene otros elementos que serán explicitados en el siguiente capítulo.

Para terminar, un tema más de reconocimiento es el de la filosofía de la historia. Cerutti rompe con el símbolo del búho de Minerva hegeliano, para proponer el del colibrí latinoamericano, pues la filosofía debe producir su conocimiento al mediodía de los

acontecimientos, forzándolos a que develen sus sentidos y no cuando estos ya han pasado y han perdido su fertilidad sobre la realidad. Otro símbolo que recoge es el del esclavo Calibán, el personaje de *La Tempestad* de Shakespeare, el cual aprende a hablar el lenguaje de su amo, sólo para maldecirlo. Este símbolo, adoptado por el pensamiento crítico latinoamericano y descubierto por Roberto Fernández Retamar en su *Calibán* de 1973, quiere decir que hay que saber encontrar el sentido del lenguaje dominador para podernos desprender de él, no caer en su lógica y criticarlo. Esta manera de filosofar se convierte en el “primer *logos* latinoamericano” porque convierte su “ser periferia” en “centro” de la tarea intelectual. Es el intento por dejar de ser el sueño, la “utopía” europea por parte de América, para espantando estos fantasmas, verse a uno mismo con claridad. Otro ejemplo de ello es el cambio del término de uso popular “orientarse” por el de “surearse”, es decir, hallar el lugar conocido.

2.2.4 Epistemología

La cuestión epistemológica es de la mayor importancia para conocer el pensamiento de Cerutti, porque atraviesa toda su obra, es el *leit motiv* de su pensamiento y su especialidad.

2.2.4.1 Pensar una metodología liberadora

Para comenzar, este capítulo seguirá con la obra *Filosofía de la liberación*. La preocupación por las apresuradas “superaciones” y “novedades” del sector populista llevó al grupo salteño a preguntarse por la problemática propia de la filosofía latinoamericana, por ubicarse ella misma desde Latinoamérica. Se comienza por tomar la noción de *problemática* en el sentido del grupo de Althusser. Para Cerutti, la problemática no admite un tratamiento inmediato del objeto de estudio, sino que funge como un negativo en la medida que constituye la condición de posibilidad del surgimiento de determinados problemas. El subsector problemático no veía en los problemas planteados por el sector populista ninguna nueva problemática y en este sentido, era dable plantearse la necesidad de una ruptura epistemológica que debería producirse en

el tránsito de una problemática ideológica como la populista a una problemática de la liberación. Esta ruptura estaba condicionada por una ruptura política de la situación de dependencia y dominación de Latinoamérica, y a la vez implicaba el cuestionamiento de la filosofía misma en sus pretensiones de autonomía, omnisciencia y poder fundamentador. Antes de liberar a Latinoamérica del yugo dominador político y económico, había que liberar a la filosofía de sus propias ataduras. Como ya se dijo en el capítulo anterior, esto implicaba una apertura a las ciencias sociales y un compromiso con la lucha política. Una participación decidida y efectiva en el proceso revolucionario de liberación. Una responsabilidad que excede las fuerzas individuales.

Para Cerutti o la filosofía es autocrítica o es un nuevo dogmatismo mistificador de la realidad. Esto implica el desocultamiento de su función ideológica a partir del conocimiento político en la filosofía, así como en las diferentes ciencias. La historiografía será necesaria, en cuanto que cada hecho histórico contiene una significación que constituye la acción del hombre en acción histórica. Tanto el universo histórico como el humano, comienzan con el umbral del sentido y la significación. La filosofía deberá descubrir la intencionalidad de esa significación y su sentido expresados en una situación histórica que revele las interpretaciones desde el poder y luego problematizarlo.

El ciclo de reflexión filosófica deberá abrirse con un momento “problemático”, para pasar después al momento histórico y volver de nuevo a lo problemático, lo cual no postula tan sólo un cambio de “problemas” entre el primer y el tercer momento, sino un cambio de problemática en el sentido de una alteración radical del sistema mismo de inteligibilidad que constituye la condición de posibilidad epistemológica de unos determinados problemas. Sólo ese cambio de problemática permitirá el surgimiento de nuevas cuestiones que liberarán, a su vez, un nuevo sentido para la acción histórica humana. La tarea de la historia de la filosofía consiste en, partiendo de los problemas planteados por nuestra condición histórica, tratar de captar la situación que quiere expresarse en esa condición, y acudir a la historia de la filosofía para captar igualmente la situación expresada en otras condiciones y mediante otras cuestiones, para acabar respondiendo a nuestro tiempo con nuevas cuestiones que expresen mejor nuestra propia situación y

la sitúen dentro de la conciencia universal. El desarrollo y sucesión de una situación a otra, se da bajo el parámetro de un proceso hermenéutico: el parámetro existencial-histórico, el socio-político, el ontológico y la tradición histórico-filosófica, como “aquello en lo que” se interpreta y se cuestiona. La historicidad del hombre es concebida por Roig y Cerutti como una de las claves que permiten la decodificación del discurso opresor.

En un documento de trabajo realizado para el “Encuentro de Filosofía de Salta en 1974”, Cerutti nos ofrece sus posiciones epistémicas y puntos de partida del filosofar que compartía con el grupo de Salta. Respecto del término *ideología*, afirma que existe ideología en la ciencia, al contrario de lo que pensaba Althusser y se propone una nueva contradicción: entre formas académicas y formas no académicas del saber que integran lo ideológico. En esta “lucha ideológica”, el *subsector crítico problemático* se inscribe en la segunda definición, entendida como aquellas formas que necesariamente incluyen el momento de la praxis, de la realización, constituido en momento central, fundamental y determinante del saber mismo. Las primeras son neoidealismos que se siguen moviendo en el ámbito lógico. Las formas no académicas del saber son las: ideologías de los oprimidos, filosofías de la sospecha, filosofías del objeto, de la denuncia, de la representación, filosofías críticas, de la ruptura, que tienen un *status* epistemológico común manifestado en los siguientes rasgos:

- a) Afirmación ontológica del objeto respecto del sujeto.
- b) En el caso del subsector problematizador, rechazo de la “filosofía de la liberación”, entendida ésta como un vaciamiento del término “liberación” y proponiendo una praxis teórica que exige y supone una praxis política.
- c) Afirmación de la denuncia de una falsa conciencia y, por ello, de atribución de las funciones de “integración” y “ruptura” como propias del concepto.
- d) Incorporación de lo económico como categoría fundamental del pensamiento filosófico.
- e) Afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo y lo inesperado y la denuncia de las totalidades dialécticas opresoras, adoptando una vocación profética

al modo de Nietzsche en su *Voluntad de Dominio*, para hablar sobre el futuro de Latinoamérica.

- f) Conectar la libertad política con la libertad filosófica, en donde la segunda sea reducida a la primera (y no viceversa como parece funciona la libertad kantiana y hegeliana).
- g) Vigencia real y profunda de la “conciencia de alteridad” como motor originario de ese *status* epistemológico común. Conciencia de alteridad como una de las formas de la conciencia social, no extraña a la conciencia de clase.
- h) Replantear la noción del “monismo”, de las percepciones en el conocimiento como punto de partida del discurso liberador. Plantear el monismo como un concepto que refiere a la realidad, pero que considera en ella una dosis de indeterminación y de inconexidad, de ciertos saltos aparentemente fuera de todo sistema consciente que tienen su fundamento en el ámbito antropológico. En estas expresiones debe recaer el análisis de su poder liberador.
- i) No es la intención evadir la reflexión metafísica, sino asumir sus limitaciones, la infiltración ideológica en el concepto mismo, y por ello se propone una permanente tarea crítica-autocrítica de purificación o deslinde.
- j) Para dar cuenta de un momento histórico inédito, se necesita elaborar una episteme inédita, que rompa con las epistemes dadas, así, las epistemes se relativizan, la tradición se torna instrumentable y deja de ser ajena en la medida que se asume críticamente. Lo que importa no es elaborar un sistema conceptual, sino integrar el proceso revolucionario histórico real con su dimensión teórica indispensable. La prioridad no es elaborar una filosofía tal cual, sino la efectiva ruptura política de la dependencia.
- k) En conclusión, se postula la ineditez de la facticidad histórica, la asunción y desarrollo de la dialéctica marxiana y de otras formas críticas (freudismo) en tanto instrumental crítico de análisis de la sociedad. Se aclara la prioridad absoluta de la efectiva liberación de los pueblos latinoamericanos por sobre la elaboración de cualquier

instrumental conceptual. Prioridad de la praxis sobre la teoría. Se confirma la tarea de filosofar después de la muerte de la filosofía.²²

Junto a la muerte de la filosofía idealista, Cerutti afirma que también se tiene que dar la muerte del filósofo de actitudes voluntaristas, pues la liberación de las situaciones de dependencia sólo vendrá de un trabajo constante y no de arengas junto con multitudes. Cerutti va más allá y se pregunta si también habría que carecer del “objeto” tal como se ha postulado por la tradición idealista. Si uno se ubica fuera del sistema gnoseológico, donde “sujeto” y “objeto” se *reflejan* el uno al otro, ya sea en su forma empirista-sensualista, donde el objeto imprime sus caracteres en un sujeto pasivo o en su forma racionalista, donde el objeto es quien recibe pasivamente las improntas del sujeto, nos encontraríamos en un sistema cerrado. Mas, si en cambio, se plantea la tesis de la objetividad, regida por la tesis de primacía del ser sobre el pensamiento (la realidad sobrepasando al pensamiento), la cuestión de la objetividad nos lleva a plantear el problema de los mecanismos de adquisición de los conocimientos objetivos y ya no la cuestión de fundar la objetividad.

Para Cerutti, la *tesis del reflejo* rompe con el espacio teórico de las filosofías de la reflexión. Esta tesis del reflejo sin espejo es el gran aporte de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* (1908). Cerutti comenta que si nos embarcamos, como hipótesis de trabajo, en la disolución del sujeto, estamos en condiciones de vislumbrar el “no lugar” de la filosofía. La disolución del sujeto se impone como único modo de llegar a la real superación de la modernidad. El sujeto es la piedra angular del edificio moderno. A la muerte de Dios sólo puede sucederle la “muerte del Hombre”, en tanto que sujeto autónomo, autosuficiente y demiúrgico. El platonismo de la filosofía moderna debe tocar su fin. La consecuencia lógica de la disolución del sujeto es la disolución de su respecto, el objeto, y por tanto carece de sentido hablar de discurso. El sentido no está en lo que el discurso predica, sino en el *acontecimiento*, siguiendo a Gilles Deleuze en *Lógica del sentido* de 1971. Si no es un discurso, si no tiene objeto ni sujeto, ni lugar, ¿cómo

²² Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 303

concebir la filosofía? La filosofía se inscribe en un campo de batalla donde las clases en pugna se enfrentan. El enfrentamiento se da en tres niveles: la confrontación económica, la política y la ideológica. La filosofía, en tanto representación de clase, sólo produce efectos a nivel subinstancia práctica teórica del nivel ideológico, y en este sentido, podemos decir que la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la práctica teórica.²³ Todos los grandes filósofos, desde Platón, han hablado de política, ellos no lo dicen pero todos sospechan que hacer filosofía es hacer política en la teoría. Por eso, la “ruptura” será principalmente epistemológico-práctica, en tanto que supone una “ruptura política” de la dependencia y la opresión interna y externa, y no se trata solamente de una ruptura con límites geopolíticos.

En cuanto a su relación con la ciencia, para nuestro autor la filosofía implica referencia a dos polaridades: la polaridad política/ideología y la polaridad política/ciencia. La filosofía, como estudio de la intervención política en la ciencia, abre la posibilidad de irrupción de nuevos conocimientos y problemas. También puede operar, siguiendo la terminología de Bachelard, como obstáculo epistemológico al surgimiento del objeto producido por el proceso de conocimiento. Pues el proceso del conocimiento está impregnado por la ideología, desde los medios de producción, hasta los fines de ese conocimiento. Este proceso se da en el campo del saber (Foucault), ocupando en él una función decisiva la filosofía. La filosofía opera en un campo de batalla donde se enfrentan dos opciones que representan otras tantas configuraciones de clase: el idealismo y el materialismo. Para los filósofos, tomar partido en filosofía es reconocer que la esencia de la filosofía reside en uno de los dos campos, tomando posición siempre en un combate abierto.

Al mismo tiempo, se trata de obligarse a discernir lo nuevo que está en el campo de batalla, y vale decir, se rompe con una práctica puramente especulativa para discernir, en la práctica social, lo que a cada instante determina la forma del combate. Después de lo anterior, Cerutti fundamenta la filosofía política en la historiografía latinoamericana y la práctica política, por lo que retoma la noción de “pensamiento” de José Gaos, dicha

²³ *Ibidem*, p. 307

noción sirve para denominar la forma de producción intelectual en que se asoman preocupaciones y posibles soluciones para problemas concretos que requieren solución práctica.

Para Cerutti, la historia de la filosofía y la historia de las ideologías pueden ser tratadas como una metodología común, en tanto sus respectivos discursos participan de un mismo “status epistemológico” que los constituye en discurso “opresor”. Su tarea es la de reducir los metalenguajes a lenguajes, para desenmascarar a un discurso filosófico que trataba de desempeñar un papel rector desde un pretendido plano “puramente” teórico. Los hombres fueron transformados en palabras por el sistema colonial. Se trata de devolverles a las palabras su carga antropológica para que los “sin voz” puedan expresarse, siguiendo a Fanon. Así, los rasgos comunes del discurso filosófico, en relación con otros discursos, por ejemplo el político. El punto epistemológico es el de tratar de responder si y cómo es posible, pensar desde la práctica histórica, si vale la pena pensar en orden a contribuir a que esa historia de su fruto de liberación.

2.2.4.2 Racionalismo, Racionalidad y Ontología

Cerutti ubica en Latinoamérica un uso de los dos primeros conceptos a principios del siglo XX²⁴. En los filósofos “fundadores” (años 30-60 del siglo XX), su “racionalismo” ponía el punto de partida en una “evidencia inmediata y apodíctica”. Tiene su punto de partida en una inmediatez “asertórica”. Se parte de la “facticidad” en tanto “*a priori* histórico”, término tomado de Michel Foucault por Arturo Roig para explicar este fenómeno. Este *a priori* no es respecto de lo histórico, sino que compuesto con categorías intelectuales y por “estados de ánimo”. Es un “*a priori*” como estructura epocal determinada y determinante, en la que la conciencia social desempeña un papel de “causalidad preponderante”, algo parecido al “espíritu de los tiempos” romántico. De esta manera, el pensamiento latinoamericano comienza a construirse a partir de la “teoría de los objetos” y de la “doctrina de los valores”, siguiendo a Roig. Frente al “formalismo” de

²⁴ *Ibidem*, p. 60

la filosofía europea, el pensamiento latinoamericano deberá afirmarse para Cerutti como saber para la praxis, para una praxis de transformación, pero para ello hay que evitar la “evasión” que significa el “ontologismo”, caracterizado por la afirmación de que “el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y por la tendencia a indagar acerca del ser por el ser mismo”, tanto en el neohusserlianismo en que se entiende la conciencia como el lugar de la “revelación de lo real”, como en un nuevo heideggerianismo de los “temples existenciaros”. No es el caso, dirá Cerutti, de negar la conciencia, sino de la ilusión de que la realidad se le revela de manera inmediata.

El ontologismo, para Roig y Cerutti, afirma además, una distinción entre *doxa* y *episteme*, a partir de la cual, sólo se conseguiría un saber riguroso por la vía del examen teórico filosófico y científico basado en una reducida idea de razón, desechando tipos de pensamiento como el mitológico y el poético. La necesidad de una ontología que no caiga en el “ontologismo”, implica reconocer que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente y por lo tanto, toda episteme debe organizarse desde una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación (Nietzsche); que la preeminencia del ente de las cosas y del hombre en cuanto tal, es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser y que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.²⁵

Desde 1973, la reflexión filosófica argentina se vuelca en el sentido de hacer una caracterización de la racionalidad a partir de Heidegger. Ardiles se encargaría principalmente de ello, haciendo algunas tipologías sobre la racionalidad. Cerutti hace un análisis de la propuesta eticista del subsector populista, donde aclara los usos comunes de la noción de racionalidad:

²⁵ *Ibidem*, p.61

- a) Del binomio racionalidad/irracionalidad, los populistas optan por la irracionalidad, entendiendo ésta como una racionalidad popular expresada emotivamente en la cultura y la literatura latinoamericana.
- b) La tarea se debe fincar para los populistas en elaborar una nueva racionalidad que debe buscarse en la literatura latinoamericana, al modo como Heidegger ve encarnada la filosofía griega en la tragedia clásica.
- c) El sujeto de la racionalidad es un sujeto “cultural”.
- d) Se concibe una “voluntad de dominio” detrás de la racionalidad.

El sector populista elaboró pocas propuestas metodológicas y esto debido a que la epistemología era negada, por pensar que cualquier reflexión epistemológica forma parte de la racionalidad “imperial”, entonces se puso a hacer ontología. Cerutti observa que el sector populista ontologista hace propia una fenomenología altamente idealista, con limitaciones metodológicas y que tiene como antecedente una ontología que la reduce a ontología²⁶ para hablar del colonizado, reafirmando con ello su carácter idealista. Éste sector populista se reconoce como antihegeliano, así como en parte Cerutti.²⁷ El “idealismo” que critica Cerutti se entiende como un pensar al hombre desde un “sujeto” absoluto del conocimiento, que universaliza su razón y se asume como el único válido, tal como lo hizo Hegel. Cabe decir, que no todos los filósofos latinoamericanos eran anti-hegelianos, Cerutti nombra un grupo de latinoamericanistas que beben del neohegelianismo de Gramsci, tales como Rodolfo Mondolfo, Carlos Mariátegui y Adolfo Sánchez Vázquez.

Frente al ontologismo, para Roig y Cerutti la filosofía latinoamericana debe afirmarse como parte de un “sistema epocal de conexiones”, como discurso permanente “autocrítico” y como “antropología”. El punto de partida es el “ente”, siempre se corre el riesgo de caer en el platonismo tal como lo denuncia Nietzsche, por lo que, sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, se puede

²⁶ *Ibidem*, p. 156

²⁷ En *Filosofar desde nuestra América* el autor dice poder ser juzgado como prehegeliano o predialéctico, p.134

organizar un pensar dialéctico abierto. Por último, hay que integrar a este pensar la dimensión afectiva, parte no siempre consciente, pero de gran influencia para el filosofar.

2.2.4.3 Filosofar desde nuestra América

Para Cerutti el quehacer filosófico debe partir desde América, desde el lugar de los entes que problematizan y discuten sobre su propia realidad; es desde ahí que se debe producir el aparato teórico específico. Esta producción desde Latinoamérica es un explorar lo producido anteriormente, hundirse en círculos de pensamiento, internarse en lo diacrónico para no repetir, enriquecer los conceptos actuales y producir en un movimiento circular hacia arriba de nuevo, lo que puede dar otra luz a la tradición y al pensamiento actual, relacionarlo con lo sincrónico²⁸. Cerutti sistematiza todas sus posiciones epistemológicas y ofrece una síntesis en su más reciente propuesta *Filosofar desde nuestra América* del 2000. El texto comprende cuatro partes y cada una enfrenta un problema epistemológico: la primera contiene la “ilusión de transparencia”; la segunda un “antimodelo paradigmático”; la tercera una “dialéctica interrumpida” y en la cuarta, la presunta “inutilidad del filosofar”.

En medio del festejo de sus 30 años en el ámbito profesional del filosofar, Cerutti explica que volver sobre temas del inicio de su carrera no es proceder anacrónicamente, sino pensar como en espiral, en donde vuelven a surgir los temas, pero ahora vistos desde diferentes posiciones y con distintos instrumentos, elevando cada vez más el nivel de comprensión sobre ellos. Para empezar, nuestro filósofo entiende por epistemología el estudio de los modos de producción del conocimiento científico, en este caso, del estudio de las modalidades de producción de la reflexión filosófica, desde una específica situación histórica y cultural, condicionada por prácticas de dominación y dependencia, de explotación y silenciamiento, de ninguneo e invisibilización.

²⁸ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, p. 36

2.2.4.4 La ilusión de transparencia

En el primer capítulo Cerutti retoma el tema de pensar la realidad. Este tema contiene un problema principal: el de cómo pensar la realidad, partiendo de una crítica a las formas anteriores de pensarla. De ahí surge el término “ilusión de transparencia” como revelador de una práctica del conocimiento de la realidad deficiente. Antes, trata de justificar por qué se debe pensar la realidad situada en nuestra América: para modificar una realidad intolerable; y reconoce una tradición de pensamiento latinoamericano sobre nuestra realidad (Nezahualcóyotl, de las Casas, “los emancipadores mentales”, grupos de intelectuales del siglo XX), para después preguntarse: ¿cuál es la “realidad” a pensar?

Primero, propone que se debería aceptar el reto de pensar toda la realidad posible, sin embargo, hay una que ha sido objeto del pensar latinoamericano y es la realidad social, histórica, cultural, política, cotidiana, del lugar en que estamos parados, es decir, Latinoamérica. Esta realidad no se consume en lo que es y lo que ha sido, también es lo que está siendo y lo que puede ser. El ámbito imaginario y simbólico también forman parte de la realidad. Por esto, la realidad se dice al menos en dos formas: en el sentido corriente de lo que es y ha sido, y en un sentido mayor, de lo que todavía no es, con un ideal en tensión con la realidad. En este ideal, como extraña forma de realidad, se juega la libertad humana del encarnar el ideal o dejarlo perder en la cotidianeidad. El pensar latinoamericanista piensa las relaciones entre estos dos tipos de realidad, de sus tensiones y posibilidades.

La realidad no es lo otro de la razón, pues sin racionalidad no hay acceso a lo real, aunque hay que ser cuidadoso con las modalidades que adopta la racionalidad, tales como la ensoñación, la percepción extrasensorial o remota, etcétera.²⁹ La misma razón es parte de esa realidad, lo cual complica más las cosas. Esta “realidad” es parte del reino de la contingencia, y para conocerle es necesaria una antropología de los entes

²⁹ *Ibidem*, p. 53

humanos concretos. Actualmente es una realidad atravesada y estructurada por la desigual distribución de la riqueza, por la explotación, la catástrofe ecológica, la violencia. Por eso, la realidad incluye esperanzas, ideales, lo utópico. Si se logra impugnar, a partir de la reflexión, al pensamiento hegemónico que dice que las cosas son así naturalmente, entonces se abre la posibilidad del cambio del curso cotidiano. En síntesis, la realidad a pensar no tiene limitaciones, toda la realidad se ofrece a la actividad filosófica de los seres humanos, a no ser que ellos mismos pongan las limitaciones, como suele suceder.

Un obstáculo principal para pensar la realidad, continua Cerutti, ha sido pensar que podemos conocer la realidad absoluta de manera directa, es decir, a partir de nuestra situación cultural, lingüística, ideológica, moral, y que la realidad es así y no de otra manera. Esta es la fuente de todos los dogmatismos. A esto le llama Cerutti "ilusión de transparencia" y es una equivocación gnoseológica, según la cual, el sujeto que pretende conocer la realidad, accedería de modo inmediato a ella sin reconocer que su propia manera del conocer está mediada por su educación, principios familiares y posturas políticas que aprendió. En el caso del pensamiento latinoamericano, se ha pensado la realidad desde una referencia antropológica en donde el sujeto que conoce es neutralizado, es decir, no tiene clase, sexo, intereses, demandas ni necesidades, simplemente se reconoce como latinoamericano en general, que pretende conocer. Es decir, no hay una autocrítica de los juicios que se emiten. Una opción podría ser la muerte del sujeto del conocimiento, pero sería una salida fácil.³⁰

Para Cerutti, se ha pensado el proceso del conocimiento como obra de un sujeto cognoscente, el cual, en el idealismo, se concibe y auto-concibe como sujeto absoluto. Si se modifica la noción de conocer, la situación cambia. El conocer es proceso y no algo dado de una vez. Si este proceso se concibe como formado por sólo dos términos (sujeto y objeto) y una relación (conocimiento), no se entiende bien lo que sucede. En cambio, si se trabaja con dos sujetos, un objeto y dos relaciones (una de ida y otra de

³⁰ *Ibidem*, p. 57

regreso), entonces es factible acercarse al fenómeno. Cerutti parte de algunas conferencias de Jürgen Habermas en México y antes que el, de José Gaos. El conocimiento se tiene que ver dentro de un proceso comunicativo que le es inherente. No se conoce o se piensa solo y para sí mismo, se piensa para transmitir las propias reflexiones a un interlocutor. Las reflexiones acerca de una realidad son emitidas hacia un receptor que las reelabora para criticarlas, modificarlas, revisarlas. Cuando se ignora este proceso, no se dejan vías de corrección, ni hay crecimiento del análisis. Esta comunicación del sujeto necesita de los otros para que el proceso del conocimiento se cumpla; constatación previa a cualquier consideración ética.³¹ Y es un esfuerzo para sumar apoyos, para ejercer el poder de hacer, de construir la propia historia.

Este proceso de comunicación que lleva al conocimiento, fundamenta que ahora el sujeto del cambio social sea el mismo proceso de liberación, entendido como la diversidad de comunicaciones para llegar al conocimiento de lo que es más viable para salir de una situación de explotación y miseria.

Ahora bien, esta comunicación comunica sobre una realidad, pero a la realidad no se accede de manera inmediata, entonces cabe hablar de las mediaciones, los intermediarios. Las ciencias sociales y las disciplinas humanistas se asumen como la mediación para acceder a la realidad más propicia. También conviene, sigue Cerutti, acudir a la Teología que, aunque está en cuestión su estatuto epistémico, puede hacer aportes sobre la realidad situada en nuestra América. Y aún más, no es factible filosofar adecuadamente si se ignoran los aportes de las ciencias en general.

El acceso a lo real es acceso a las simbolizaciones de lo real que se manifiestan en la narrativa, los mitos, la cultura popular, la religiosidad, los comic's, el cine, las rebeliones, etcétera. Los aportes de la antropología, la semiótica, la lingüística, la economía, la politología, la sociología, la historia y la literatura son decisivos para estos accesos, así como de la teología y la hermenéutica bíblica.

³¹ *Ibidem*, p.59

Para terminar, la realidad no se piensa en el vacío o desde la neutralidad. Se piensa siempre en situación y ésta requiere un examen de procedencia social, de temporalidad, finalidad, de sus valoraciones, de sus actitudes, hábitos y disciplinas de trabajo. Todos estos niveles nos revelan el *desde donde* se observa una determinada situación. Parecería una tautología, aclara Cerutti, el que el filosofar se piense a sí mismo desde dónde se filosofa, pero es una cuestión capital para la autocrítica y el reconocer los prejuicios propios, la ideología propia y así poder deconstruirnos a nosotros mismos como filósofos. Para ello es necesario conocer la historicidad de la filosofía y los elementos propios de la situación latinoamericana.

2.2.4.5 El anti-modelo paradigmático

En el segundo capítulo, Cerutti nos invita a una nueva manera de hacer historiografía de la filosofía latinoamericana y para ello acude a un modelo de lo que no se debe hacer, al que llama “anti-modelo paradigmático”. Primero justifica la importancia de la historiografía para la filosofía: porque lo que nos puede parecer nuevo, tal vez ya se haya pensado y hasta planeado de mejor forma, porque la filosofía avanza retomando su propia historia, acumulando elementos que den fuerza a un cambio en la situación de subordinación cultural.

Después de esta introducción al tema, Cerutti explica que hay un modelo estandarizado de hacer historia de la filosofía, el cual bloquea y obstaculiza los avances de la reflexión, principalmente en sus premisas metodológicas, que al hacer una cierta reconstrucción conducen a un punto ciego, trivializaciones o simples glosas de lo que se pensó. Tal es el caso del trabajo hecho por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, de 1968, del cual ya se dio en el capítulo anterior un bosquejo de su postura, por lo que ahora sólo se presentan puntualmente los principales problemas, sus consecuencias y las propuestas para su superación.

- a) Salazar Bondy hace un apretado resumen de “nuestra evolución intelectual” en donde deja fuera la etapa precolombina y sólo toma en cuenta el pensamiento que surge de

las instituciones académicas coloniales. El resultado es que su idea de filosofar está reducida al comentario y estudio de la filosofía europea, dejando fuera el pensamiento sobre la realidad que se inscribe en otras formas de manifestación como es el mito, leyendas y tradiciones, es decir, Bondy asume un logocentrismo y por ello también cae en una crítica del academicismo. Esto trae como consecuencia para Cerutti, que no tome en cuenta la producción de pensamiento autóctono y piense que no hay filosofía propia, sino mera imitación y relectura de lo hecho en Europa. Ya en textos anteriores como *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina*, Cerutti había propuesto retomar otras manifestaciones de pensamiento de la realidad, tales como la poesía y los *graffittis* y ahora recalca de nuevo la necesidad de tomarlas en cuenta junto con el pensamiento prehispánico. La filosofía no se reduce a las aulas y cualquiera que se empeñe, puede filosofar sobre la realidad. Si se asume esta posición, entonces encontraremos que ha habido una larga tradición de pensamiento filosófico tanto fuera como dentro de la academia.

- b) El segundo punto es que Bondy, según Cerutti³², piensa que nada de la vida queda fuera del control del poder hegemónico; Latinoamérica es un territorio dominado por intereses extranjeros en donde la cultura es la del dominador y por ello, nuestra filosofía es una mercadería importada, impuesta y trasplantada. La primera consecuencia es que obstruye, silencia, invisibiliza toda una tradición de pensamiento revolucionario y de liberación, tanto cultural como política, que existe desde la Conquista. Después, crea la ilusión de que la tradición filosófica autóctona no comparte nada con el pensamiento europeo, que somos tan particulares, que no cabemos en la historia de la filosofía universal, entonces ésta sólo viene a trasplantarse sin tener nada que nos sea común, a manera de un “universalismo imitado”. Por último, como se piensa que la filosofía es el fruto supremo de una cultura, y si esta cultura es la del opresor, entonces no hay filosofía propia. Cerutti responde que hay pensamiento rebelde a la dominación, tanto en la cultura popular,

³² *Ibidem*, p.83

como en la academia, un caso entre tantos es el pensamiento liberador de Túpac Amaru y la obra de José Martí respectivamente. En la cuestión de la universalidad, nuestro autor considera que la filosofía europea no sólo comparte problemáticas con Latinoamérica, sino que ha enriquecido el pensamiento autóctono y también se ha enriquecido con la creatividad latinoamericana. Nuestros problemas son tan particulares como los europeos, que tienden a volverse universales. Por último, pensar que la filosofía es el pináculo de una cultura, es caer en el idealismo de que la filosofía es la más alta expresión de las ciencias, a cargo de la elite intelectual, por lo que Cerutti inscribe la filosofía como una disciplina crítica que, con la ayuda de las demás ciencias en general y con el saber no académico, tiene que hacer clara la realidad estudiada. Debe ser un saber solidario con las demás ciencias y también popular.

- c) Hay varios problemas con la periodización de Bondy³³: su propuesta articula niveles y criterios dispares como el político, cronológico y el intrafilosófico, sin explicar la articulación entre estos niveles. Distingue dos grandes periodos: colonial e independiente, el primero dominado por completo por la escolástica y el segundo como una serie de “ismos” que se suceden unos a otros a partir de hegemonías, olvidando tendencias de pensamiento que hacen más rico el panorama. El paso de un tipo de pensamiento a otro se sucede sin que explique claramente cómo, solamente se da la hipótesis de que un pensamiento a otro se sucede por opuestos: del empirismo al racionalismo, dejando una línea ondulante de evolución ideológica y siempre por causas exteriores. La consecuencia es que describe un panorama plano, con un desarrollo lineal y bastante homogéneo, monótono, en donde la producción se resume en “ismos” con una carga negativa que anula toda creatividad. El pasar de una corriente a otra sin explicación precisa, hace pensar en que se asume lo que llega del exterior como si se tratase de modas. De aquí surge la metáfora de las oleadas, en donde llegan ideas desde Europa según la fuerza que haya tenido en su origen, pero ya sin fuerza a nuestras tierras y como si fuera un eco, deformada. A

³³ *Ibidem*, p.83

esta metáfora se suma la del reloj, pues las ideas siempre llegan tarde. Frente a esta periodización esterilizante, Cerutti no propone un modelo alternativo, sino alternativas abiertas a la rectificación y la autocrítica. Para empezar, el uso de categorías historiográficas debe ponerse en cuestión, para no utilizar aquellas con un sentido imperialista u homogeneizadoras, tanto de las exógenas, como de las endógenas, respecto del contexto filosófico.

En cuanto al inicio de una periodización, sugiere el comienzo antes de la Conquista, con las culturas aborígenes, explicando sus discontinuidades; se debe iniciar la periodización a partir de una crítica de las categorías como la de “hitos”, “homogeneidades” y “rupturas”, así como la de “influencia” (que esconde la idea de copia o imitación), reemplazada por la de “repercusión”. Propone una periodización para la historia de las ideas en su obra *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* basada en corrientes, *corpus*, cánones y autores, a la vez que hace una tipología de las historiografías de las ideas. Ubica los comienzos a partir del magisterio de José Gaos (1900-1969) y Francisco Romero (1891-1962), de donde parten sus discípulos para ir incorporando teorías y metodologías variadas, hasta llegar a los últimos aportes de los últimos discípulos de los discípulos de los primeros, en la década de los noventa. Cerutti esboza los cambios que se dan de unos a otros, así como sus aportes. Se advierte que los cambios de una etapa a otra en el pensamiento, se da no sólo por oleadas de influencias externas, sino por razones endógenas, que llevan a impulsar un determinado tipo de reflexiones.

De nuevo en *Filosofar desde nuestra América*, Cerutti propone, como trabajo a futuro, una historia de las ideas de largo alcance, que comience con las ideas aborígenes anteriores a la Conquista, y que considere diferentes niveles, por ejemplo: el de las configuraciones matriciales a lo largo de la historia: teocósmica, geocéntrica, antropocéntrica y sociocéntrica; en orden de hegemonías filosóficas por su antigüedad: aborígenes, colonial, esclavizadas, neocolonial y dependiente; por sus ideologías: serviles, esclavistas, señoriales, liberales, socialistas, populistas, neoliberales; por núcleos epistémicos, por enfrentamientos con los distintos Estados

y por áreas: (educativa, legislativa, etcétera). Todas estos niveles bien diferenciados, pero encontrando la articulación entre todos. Esta historia llegaría hasta el siglo XX, con su gama de temas, autores y corrientes filosóficas.

- d) Bondy piensa que los argumentos latinoamericanos son pobres, caen en la oratoria, carecen de creatividad y el pensar es devorado por la docencia. No hay una metodología propia y se tiende a la lucha ideológica. Los aportes originales están ausentes y los profesionales se limitan a ser expositores de ideas europeas. Hay un sentimiento de frustración intelectual que deriva en inseguridad. La comunidad no se reconoce en la filosofía que se cultiva, pues es un pensamiento transplantado en un vacío de tradición reflexiva.

Las consecuencias de esta manera de interpretar son devastadoras, y aunque estas premisas obligan al cuestionamiento sobre el filosofar propio, no dejan de ser injustas con toda una tradición de pensamiento institucional y no institucional, con pensamientos que han surgido desde las demandas de un pueblo amordazado y que por lo tanto se identifican con sus más claros reclamos, por ejemplo, el pensamiento esclavo.

Cerutti propone³⁴ la apertura a otros tipos de reflexión sobre la realidad en la historia y en el presente, esto supone apoyos interdisciplinarios, particularmente de la antropología, incorporando la visión de los vencidos y los olvidados por la historia dominante. Revalorar la vía ensayística de gran tradición y profundidad en nuestro continente, distinguir entre filosofía nuestroamericanista (para la liberación) y la filosofía de la región con su gama de matices. Explicitar la función social de la filosofía, así como reconstruir las relaciones con el Estado. Establecer series paralelas historiográficas, por ejemplo, de la historia de la filosofía con la historia de la economía o de la tecnología, para revelar sus relaciones y no encerrarse en el discurso filosófico. Regionalizar la filosofía, dando cabida al pensamiento brasileño,

³⁴ *Ibidem*, p.99

portugués, del Caribe e hispánico. Un enfoque utópico debería asumir que la edad de oro del pensamiento latinoamericano está por venir, siempre y cuando se siga trabajando en él. Esta historia de las ideas debe ser “materialista” en el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas sin su correspondiente contexto material de la realidad en la que se insertan.

2.2.4.6 Dialéctica interrumpida y metaforización

En el tercer capítulo nuestro autor presenta el problema epistemológico de la “dialéctica interrumpida” y el “exceso de metaforización”. Antes, explica la importancia de remontar el obstáculo de una actitud acrítica e imitativa del filosofar, para mostrar cómo se relaciona la creación y la crítica. En esta introducción se ponen al descubierto algunos hábitos en la academia que obstruyen el pensamiento crítico y creativo. La primera actitud es ver los siguientes vicios como algo “normal”, algo válido, porque se fomenta desde las propias instancias institucionales. Esto tiene que ver con la actitud idolátrica hacia todo lo que viene de afuera, como si fuera mejor y, por ello, digno de imitación; se menosprecia la capacidad propia y se asume con docilidad y sumisión lo que llega. Esta actitud acrítica se refugia en la idea de que lo que se hace es particularismo, mientras lo que viene de afuera es universal, o al contrario, lo que hacemos es universal por ser nuestro.

El problema se agrava cuando no se lee al coterráneo y sí a los maestros consagrados en el exterior, donde el que logra desafiarle se erige el mejor, para confrontarlo todos contra todos, debilitando la comunidad intelectual. Por otro lado, existe producción intelectual latinoamericana de una calidad a la par, o por encima de la que se produce en otras latitudes y no es difundida, comentada ni valorada, bajo el pretexto de que el idioma español margina y se tiene que escribir en inglés o que hay que producir lo que es considerado por ciertos sectores editoriales y académicos como filosofía relevante.

Esta situación anómala, continua Cerutti, es reforzada por la profesionalización de la filosofía de manera despolitizante e irresponsable. Se “catequiza” bajo la idea de una filosofía “pura” y científizada, tratando de evitar el análisis de ideologizaciones, dando

como resultado una filosofía pasteurizada y sin lugar donde desarrollarse. No obstante, esta normalización también ha arrojado aspectos positivos, tales como la regularización del quehacer filosófico, la generalización de altos rangos de exigencia teórica, el conocimiento de producciones de otras partes, el resguardo de un espacio para la filosofía dentro de la administración de la enseñanza superior y ha dotado de instrumentos técnicos de gran utilidad.

Un obstáculo para la crítica y la creatividad se encuentra dentro de la misma manera de afrontar ciertas dificultades teóricas. Dificultades teóricas que provienen de una manera inadecuada de considerar nuestra propia historia, cultura y sociedad, que Cerutti llama “dialéctica interrumpida” y su “metaforización excesiva”. La filosofía no es ciencia (tiene que aprender de ellas), es sabiduría, y como tal humanismo, busca su eficacia en la intervención histórica. Para ello, la crítica constituye un gran paso del quehacer profesional de la filosofía. La crítica debiera pretender brindar evaluaciones intersubjetivas por parte de una comunidad filosofante. Cerutti observa en la comunidad intelectual un miedo por las represalias por parte de los criticados. Varios síntomas de una ausencia de ejercicio crítico son la falta de registros de investigadores, estudios actualizados e irregularidad de publicaciones.

Nuestro autor concluye: no se critica lo que no interesa, lo que no se ama; la crítica sólo se ejerce desde una preocupación creativa, se critica con ánimos de avanzar en un sector del saber, si no hay éstos ánimos, no hay necesidad de crítica. La crítica exige autocrítica, dos condiciones del surgimiento del pensar que hacen posible el despliegue de las capacidades creativas. La crítica que no concluye en creación es estéril, es acumulación de información pasiva.³⁵

Partiendo de lo anterior, Cerutti plantea la superación de la noción de filosofía primera, tanto de la filosofía griega clásica y medieval, como de la filosofía moderna. Para todos ellos, la filosofía trata de lo general, de los principios válidos para todo. Nuestro autor no

³⁵ *Ibidem*, p. 126

desconoce la existencia de críticas a esta concepción desde el ámbito anglosajón, entre las más relevantes, las de Quine o Rorty. Jean Piaget había advertido ya la elaboración de epistemologías por disciplinas, sugiriendo líneas de avance que Cerutti intenta proseguir bajo la modalidad del ensayo, entendido éste como un procedimiento de búsqueda, de ensayo y error, al que llama aproximacionalismo, siguiendo a Bachelard. Más adelante echará mano del ensayo como recurso literario.

Cerutti hace la crítica más completa de entre sus escritos sobre la filosofía “primera” para situar la posibilidad de una filosofía servicial. Comienza por encontrar los inicios de esta filosofía fundadora en la metafísica aristotélica, en donde, como ya lo había observado Heidegger, ontología se confunde con teología, situación difícil para la epistemología, en cuanto que tiene que hacer una filosofía acerca de dios, una reflexión racional de la experiencia de la fe, con los problemas que esto conlleva. Lo que mueve a nuestro autor a encontrar otra vía, es su vaciedad especulativa que la vuelve tautológica, carece de una relación fecundante con las ciencias en general y con las sociales en particular. Con Kant, sucede que la epistemología como estudio del conocimiento y de sus límites halla su respuesta en pura especulación. Lo que se propone es una filosofía *a posteriori*, que llega después de los conocimientos que aportan las ciencias. También viene después del arte, la literatura y la política. Estas disciplinas alimentan la reflexión filosófica, que participa del esfuerzo por conocer la realidad de modo integral. Unas veces cierra la conceptualización y en otras busca el sentido global integrador, generalizando e interrogando. Nunca pide para sí el privilegio, ni se sustenta sola, menos como fundadora. Se trata de una visión “democratizante” del filosofar. Para no perderse en la interdisciplinariedad tiene que desarrollar una capacidad de traducción, trabajar a un nivel mayor de abstracción y generalización, pensando en todas las relaciones posibles dentro de un mismo fenómeno.

La filosofía se constituye en un pensamiento fronterizo, de frontera móvil entre disciplinas. Requiere pensar a partir de lo cotidiano, pero también de los resultados de la actividad científica y tecnológica. El pensamiento radicalmente crítico no puede andar a la búsqueda de un sistema que pueda dar cuenta de la totalidad de todo, pues la

realidad es cambiante y supone el caos, es imposible abarcarlo todo y además, no se aspira a consolidar un orden, sino a denunciar la irresponsabilidad del desorden establecido. Pensamiento que responde a los intereses de las clases subalternas y no a las hegemónicas. Sin embargo, no estaría reñida con la argumentación sistemática. Para Cerutti, el género del ensayo conviene ser recuperado como instrumento, en la medida en que la manera de filosofar propuesta induce al ensayo para construir o modificar sociedades. La fuerza del ensayo proviene de la negación de la realidad dada y eso tiene que ver con la utopía. Además, se trata de un género con profundas raíces en nuestra tradición cultural.

Para entrar con el tema principal, nuestro autor advierte que en la tradición del pensamiento latinoamericano se va haciendo evidente un juego de oposiciones, el cual termina actuando como corsé y trampa del conocimiento. Sus elementos producen una cerrazón entre opuestos, impidiendo cursos o rumbos alternativos. El único movimiento que admiten es el de la inversión ideológica, el de cambiarle de signo valorativo a los polos en tensión, en un cambio aparente. Este obstáculo se puede denominar “dialéctica interrumpida”.³⁶

Es una dialéctica que no llega a cuajar, que se interrumpe en el momento del *clímax*. Se trata de dos opuestos que no son naturales, sino contruídos, se fuerza su oposición situando los extremos de un continuo de tal manera, que se impide cualquier fusión o incluso cooperación. Son situados como irreconciliables y excluyentes. Cerutti hace un cuadro de estas dicotomías con más uso en filosofía, reconociendo que bien se le podría tachar de predialéctico o prehegeliano. En este cuadro, dividido en tres, se halla primero la valoración positiva de entre los opuestos, después la valoración negativa y al último el ámbito donde se inscribe esta dicotomía. Por ejemplo: amo (+), esclavo (-) en el ámbito lógico/histórico. Cerutti hace una lista de opuestos que abarca los ámbitos lógico, ontológico, epistemológico, ético, antropológico, psicológico, metafísico, gnoseológico, axiológico, político, económico, pedagógico, semiótico, sociológico, cultural, literario,

³⁶ *Ibidem*, p. 134

geográfico, donde algunos opuestos comparten uno o más ámbitos. Algunos ejemplos: verdadero-falso, sujeto-objeto, ideal-realidad, bello-feo, adulto-niño, progreso-tradicionalismo, amigo-enemigo.

Amplificando más el análisis, nuestro autor da una lista de las características de estas oposiciones y sus relaciones, por ejemplo, los opuestos contienen extremos, son bifrontes, dicotómicos, etapistas, correlativos, etcétera. Mientras que la relación entre ellos puede ser de: tensión, conflictiva, subordinación, exclusivista, inversamente proporcional, etcétera. Lo que no queda claro, nos dice el profesor, es cuándo son efectivamente contrarios fuera de la teoría. El obstáculo para el pensamiento es tener que elegir entre uno u otro. Lo curioso es que, esa opción elegida, se ubica después como el origen o punto de partida de un nuevo posible desenvolvimiento dialéctico, lo cual ya no tiene asidero racional. Cerutti advierte que no puede señalar por ahora, cómo otros autores han detectado esta dialéctica interrumpida, ni las maneras para subsanar este escollo. Pero sí recalca la tarea de recuperar la dimensión dialéctica del pensar, como dinamismo central de una reflexión crítica y autocrítica que, dando cuenta de la realidad, encaminaría hacia su transformación deseada. Sólo mediando la constitución de auténticos contrarios dialécticos, se hará factible rebasar el ámbito de un parloteo inconsistente.

Respecto al tema de la metaforización excesiva, Cerutti nos dice que en algunos casos, la distancia que media entre dos opuestos se rellena con metáforas. Las metáforas escamotean la dialéctica interrumpida y dificultan su apreciación. Además, mediante su uso se reemplaza la conceptualización por una visualización especializada esquematizante, aparentemente con fines autodidácticos. Pero a la vez, las metáforas aparecen como un recurso ensayístico en tanto modalidad característica del pensar latinoamericano, como un modo de superar la rigidez univocista del concepto. Por lo tanto, nos encontramos con un elemento que tiene sus pros y sus contras. Por lo general, el profesionalismo filosófico ha satanizado el uso de las metáforas, pero éstas siempre han estado trabajando en el seno del pensamiento.

Cerutti parte del estudio de la metáfora que ha elaborado el filósofo chileno Juan Rivano³⁷ y comienza por la concepción de “metáforas muertas”, para advertir las metáforas que han perdido su condición de tales por su empleo continuo, sobre empleo, por la transformación de expresiones literales o por redefinición. Distingue entre sentido metafórico, ordinario y literal; observa que el abuso de las metáforas lleva a descuidar la conexión empírica de lo que se quiere explicar y postula una fantasmagoría peligrosa para el pensar, propiciando la caída en la ilusión de un espacio lógico, como si se tuviera realmente un referente empírico. La metáfora nos coloca en posición de juzgar, el uso mismo de la metáfora implica un juicio y su fuerza de acertijo sugiere alternativas. Al topar con los límites de su intraductibilidad, ante la imposibilidad de efectuar una paráfrasis literal completa, nos topamos con el verdadero sentido de los debates sobre la metáfora: una “batalla campal por apropiarse los comandos de la retórica”. Hacen la ilusión de mediación, de panacea para los opuestos, que eludiría el esfuerzo del pensamiento en algo que se presenta de golpe, como ya pensado o sin requerimiento de pensarse, sin dar lugar a una dialéctica realmente acabada.

Las metáforas se utilizan para decir algo más de lo que se dice sin ellas; para sugerir más de lo que se dice. El sentido queda abierto y librado a un amplio margen de arbitrio en quienes la receptan, cumpliendo a la vez funciones y produciendo efectos al interior de los discursos. Para ver cómo se ha dado esto en la tradición filosófica nuestroamericanista, se deben describir, examinar y aclarar sus funciones y efectos. Cerutti hace el ejercicio con más de veinte metáforas de uso frecuente en la filosofía latinoamericana, tales como la de “madre de las ciencias”, “saber sin supuestos”, “migración de las ideas”. Por último, detectar las metáforas y tener conciencia de su polisemia, no quiere decir pretender eliminarlas del discurso filosófico, en todo caso, es un esfuerzo dirigido a controlar racionalmente su accionar, para poder beneficiarse también de su fuerza generadora de conocimientos.

³⁷ Juan Rivano, *Perspectivas sobre la metáfora*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1986, citado en la obra anterior, p.142

2.2.4.7 La “inutilidad” de la filosofía

En el cuarto capítulo Cerutti aborda el problema de la presunta inutilidad de la filosofía y sus modos de actuar en la realidad. El primer obstáculo epistemológico consiste en entender esta utilidad instrumental al modo de un desarmador o una llave inglesa, nos dice el autor, pues no hay nada por ajustar o desajustar mediante la filosofía en el mundo real. Tampoco tiene la filosofía una función inmediata respecto de la realidad. En este sentido conviene entender el obstáculo como insuficiencia o aporte parcial a complementar. La filosofía no puede ejercer por sí misma modificaciones del entorno en que el filósofo argumenta o reflexiona, lo que sí puede es trabajar sobre la base de ese horizonte que la realidad proporciona, el cual conlleva la exigencia de su propia modificación o transformación.

De la realidad se parte y a la realidad se regresa, continua Cerutti, sin haber salido de ella. La realidad es objeto del pensar filosófico y se la piensa para colaborar en su transformación, en aquello que tiene de insoportable e injusto. Es menester evitar la pretensión de autosuficiencia de la filosofía, como si por sí misma pudiera cambiar la realidad, aunque sin el referente último de que la realidad debe ser cambiada, no podría haber ejercicio del filosofar. Siguiendo a Marcuse,³⁸ se piensa por necesidad y esta necesidad viene dictada por los cambios que la realidad exige. La filosofía tiene su instrumentalidad en el tratar de acotar la realidad a partir de sus propios recursos y con ayuda de las demás ciencias, para explicar y buscar la comprensión de los sucesos.

Los criterios para la transformación de esa realidad son decisivos. Para algunos, se trata de pautas que Dios ha dictado y exigen su cumplimiento, (Teología) pero nada justifica la apelación a Dios desde el pensar filosófico, que se caracteriza por su autonomía, pero no su autosuficiencia. Para otros, es el lugar epistémico de Dios como criterio máximo de decisión en torno a lo que debe modificarse de la realidad, y en ella el que atañen a

³⁸ Herbert Marcuse *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1972, 2ª. Ed., citada en la obra anterior, p. 159

una sociedad, y después poner ese conocimiento a consideración de la sociedad para buscar posibles soluciones.

Una diferente posición es cuando el criterio lo ocupa la vida. La vida como piedra de toque de toda decisión ética (Dussel). Otras argumentaciones enfatizan la justicia como valor absoluto en delicada tensión con la dignidad (Rawls). Para Cerutti, los criterios válidos para esa transformación se presentan con más pertinencia cuando se asume la dimensión utópica como ingrediente constitutivo del proceso histórico. Es el criterio de la imposibilidad o posibilidad el que se impone, no tanto de lo que se requiere, sino si se lo puede postular por cuanto es irrealizable. La preocupación por los modos de conceptualización de la realidad tiene que ver con lo posible e imposible, pues el modo como se concibe lo vigente y la realidad es crucial para buscar alternativas. El aporte de Hinkelammert es decisivo, porque la frontera entre lo posible y lo imposible sólo se puede establecer intentándolo. En este terreno no hay postulación *a priori* de imposibilidad, pero tampoco se trata de ingresar en un infinito de posibilidades hasta caer en la ingenuidad.

Cerutti explica, refiriéndose a la *Tesis XI* de Marx sobre Feuerbach³⁹, que transformar e interpretar el mundo son dos tareas complementarias y no excluyentes. Trata de deslindarse del marxismo, aclarando que su planteamiento parte de una tradición, quizá no opuesta a la que exhibe Marx, pero sería mejor no enmarcar su propuesta dentro de los códigos de la tradición marxista, porque podría no apreciarse lo que implica su significado. Se puede obstruir su propuesta bajo el lente de esa tradición, aclara el autor. La tradición a la que pertenece es a la del pensamiento nuestroamericano (José Martí, Simón Bolívar, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig). La dimensión pragmática o práctica de esta tradición es una constante, siempre se ha pensado por necesidad y para transformar, cambiar o modificar una realidad que aparece como injusta, inadecuada o esterilizante. Esta afirmación habla de un estar después de los esfuerzos idealistas y materialistas clásicos para resolver la cuestión gnoseológica. Tampoco implica caer en el

³⁹ *Ibidem*, p. 163

realismo ingenuo, se caería en él si se aceptara la ilusión de transparencia o si se negara que cambiar la realidad es propia de la praxis humana. También se pone en contra de una pretensión de aprehender la realidad de manera homogénea, cayendo en un holismo. Es una propuesta de dimensiones pragmáticas. Para ello es necesario plantear la pregunta sobre si la realidad se construye o se aprehende. Cerutti responde que la realidad se aprehende cuando somos capaces de construir los medios de acceder a ella. Siempre y cuando se tenga presente que esos medios son parcialmente dados y parcialmente contruidos. En el límite, el medio es el lenguaje y éste es dado, pero exige una pericia en su uso. La ficción es un ingrediente de la realidad, que también incluye la imaginación y se muestra en el ámbito de lo utópico.

El movimiento del pensar que supone filosofar, parte de la *doxa* y de los problemas de ese ámbito para acceder a la *episteme* y con los instrumentos que ésta aporta, regresa al ámbito de la *doxa* para establecer un rumbo, proponerlo a la consideración de quienes se pueden beneficiar del esfuerzo epistémico, comenzando por los maestros que brindan entrenamiento, como para la sociedad en general. La *episteme* se revela así más modesta y cercana a la *doxa*, cuyo ámbito nunca abandona. Por eso, el filosofar nuestroamericano puede ser visualizado como cercano a la sofística, en tanto esfuerzo democratizador de la *tejne* o arte del pensar. Lo que se recupera de este planteamiento es la capacidad de hacer accesible el ejercicio del *logos*, del intelecto, de la reflexión argumental a amplias franjas de la población, a aquellos que se presten o que tengan la oportunidad de entrenarse. Así, la capacidad de argumentar, reflexionar, reivindica el derecho universal del uso de la razón. Esto tiene sentido más que nunca para sociedades abrumadas por la pobreza y el analfabetismo, donde este derecho se hace imprescindible para colocarse en condiciones de modificar esas situaciones intolerables. La filosofía se consume en la política y la política necesita de la filosofía. La política es la continuación de la filosofía por otros medios.⁴⁰

⁴⁰ *Ibidem*, p. 157

La dimensión utópica es parte de esta epistemología, pues es parte de la realidad a estudiar, estudio de la tensión entre idealidad y realidad. Para captar la importancia de esta dimensión utópica, se debe primero hacer explícito el propio término de lo utópico, por lo que Cerutti hace una tipología de las utopías y encuentra tres niveles de decir lo utópico; trabajo que se expone más adelante por la importancia y extensión de este tema. Por ahora, nos quedaremos con la idea de que con la noción de utopía nuestro autor cierra varios temas, como es el epistemológico. Por último, nos da una idea de temporalidad en el conocimiento:

“He tratado de darle forma y de indicar el método de un pensar sureado por el colibrí, un pensar desde y en el presente, a partir del pasado y para el futuro. Un pensar desde el mediodía, aprovechando la noche anterior y caminando hacia la aurora del día siguiente.”⁴¹

Dentro del tema epistemológico, Cerutti también ha trabajado la relación que hay entre las diferentes formas de racionalidad, tales como la relación mitología-logocentrismo, utopía-misticismo, mesianismo-milenarismo, ciencia-mito (Cerutti 1989, 1991). Para este trabajo es necesario conocer cómo concibe nuestro autor el tema del mito, pues Echeverría lo utiliza en una de las partes más importantes de su trabajo.

2.2.4.8 Mito y logos

En *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* de 1978, Cerutti enfatiza que para una tematización de cuestiones que tienen que ver con la filosofía latinoamericana, se exige colocar el enfoque histórico en función y al servicio del enfoque problemático. El enfoque histórico tendería a explicar el fenómeno por la génesis. El enfoque problemático, a enfatizar la dimensión estructural, sincrónica, sistemática y conflictiva de fenómeno. La primera exige una hermenéutica de los textos en una perspectiva genética, complementada por un materialismo histórico. La segunda, el uso de

⁴¹ *Ibidem.*, p. 176

elementos de lingüística, semiótica, teoría de las ideologías, métodos específicos de la teología y de la antropología cultural y social, así como para el problema de la utopía, distinciones desarrolladas por la teoría de las ideologías y probablemente la adecuación de la metodología que Levy Strauss utilizó con los mitos. Para una teoría de la filosofía, las modernas epistemologías no continuistas, tanto de la corriente anglosajona (Polanyi, Kuhn, Lakatos, Nagel, Hempel, Feyerabend,) como de la vertiente francesa (Koyré, Bachelard, Canguilhem) aportan elementos decisivos.⁴²

En *De varia utópica* de 1989, Cerutti explica que hay un nivel cotidiano de entendimiento del mito: como lo opuesto a la verdad objetiva, como irracionalidad.⁴³ En otro nivel, como constitutivo cultural, el discurso mítico se caracteriza por negar la historicidad. Mito e historicidad se excluyen. O hay mito o hay historia. Lo cual no elimina la presencia del mito en la historia, más bien la supone. La temporalidad del mito es cerrada, mientras que la histórica es siempre abierta. El discurso mítico “mitifica” la realidad, tiende a despojarla de su historicidad, pretende impedir la conciencia de historicidad. Por ello, puede hablarse de una función de ideologización en tanto que provoca una “naturalización” de la realidad cultural e histórica. Naturalización que integra el ámbito histórico social de las producciones culturales, pero cuya función social es tergiversar esta realidad.⁴⁴

En *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* del 2003, nuestro autor llama la atención sobre cuatro ejes que articulan la reflexión africana y que son compartidos por la filosofía latinoamericana, entre ellos está la relación entre mito y logos. Esta relación sirvió de criterio eurístico para detectar el surgimiento de filosofía auténtica. El argumento reza como sigue: allí donde se duda del mito, se abriría el ámbito de emergencia para el logos. Y ocurre que el caso africano ilustra la impracticabilidad de esa cirugía intelectual de modo limpio, porque las fronteras entre mito y logos son porosas, se oscila permanentemente de uno a otro, no constituyen, en suma,

⁴² Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, págs. 75-76

⁴³ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, p. 141

⁴⁴ *Ibidem*, p. 162

modalidades excluyentes del inteligir humano. Más bien, parecen reforzarse y enriquecerse mutuamente.⁴⁵

2.2.5 La condición latinoamericana como sustento del filosofar latinoamericano

Para nuestro autor, sólo vale la pena un reflexionar filosófico que parte de la realidad en que se está inserto, por ello, a lo largo de su obra ha tratado de clarificar la realidad vivida en ese momento, así como la ya acontecida. En *Filosofías para la liberación...* encontramos uno de los referentes de como Cerutti interpreta la situación latinoamericana. Cuando se produce el engarce de América a la historia mundial, hace 500 años, se inicia la experiencia quizá más tragicómica y decisiva de cuantas había tenido el hombre occidental. Lo alterativo se presenta y se lo impone a diferentes niveles abrumándolo: naturaleza, tiempo, individuos. Todo lo que aparece lo hace en forma alterativa. Siempre desde lo ya sabido o conocido, el descubridor percibe lo que aparece en su dimensión de exceso.

En un primer momento, el exceso es maravilloso, apetecible, domeñable. Cuando aparece la resistencia, se va apreciando lo contrario. El carácter negativo de lo nuevo aumenta, es amenazador, peligroso, repudiable. La “ciencia” de la época juzga prejuzgando a la naturaleza que se encuentra. Esta es una naturaleza deficiente, sin fuerzas, degenerada, degradada. Todo adopta formas minerales, pétreas, retorcidas. El tiempo no tiene aquí la misma densidad, el mismo ritmo, no hay apuro. Tiempo y espacio se suceden sin solución de continuidad en una construcción que hoy podemos calificar de relativista. Los aborígenes no son blancos, ni negros, ni amarillos, son ¿cobrizos?, ¿morenos?.

La transculturación aparece como medio de la sobrevivencia para Cerutti. El bueno y el mal salvaje son las dos caras de una mistificación que se ejerce sobre el nuevo ser. Valores y antivalores conviven, coexisten y se refuerzan mutuamente. Se alimentan una

⁴⁵ Cerutti Guldborg, *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, págs. 143-144

de otra como plantas parasitarias respectivamente. Por eso el ser denigrado podrá cumplir a pesar de todo, un papel estelar en el drama cómico (en América los géneros se confunden) que se presenta. Sin la comparsa americana, no habría ni siquiera puesta en escena. Este nicho ecológico alterado se convierte en caldo de cultivo para esperanzas disímbolas. El hartazgo occidental, con su propio mundo de pesadillas, intolerancias e injusticias, verá en la presunta virginidad americana, campo propicio para aplacar sus desvelos. El término utopía se genera con motivo del optimismo inicial. El género utópico ubicará sus deseos en el espacio americano. Se ejerce la utopía sobre América y se elude el derecho a la utopía propia. América tendrá reservado un lugar: el futuro. Será la patria de la justicia o correrá el riesgo de no ser nada. El buen salvaje tendrá que construir desde el margen en que se le ha acorralado, en la imaginación y en la realidad, en su propia realidad y futuros. Futuros en plural, porque serán alternativas abiertas y múltiples sobre las que no es fecundo prejuzgar.⁴⁶

En *Memoria comprometida*, Cerutti explica que desde 1989 la historia mundial ha dado un giro resuelto hacia un futuro cualitativamente diferente. Las ideologías congeladas y esterilizantes de la guerra fría se derrumbaron junto con el muro, como un castillo de naipes. Con eso se pensó que habíamos arribado finalmente a la muerte de las ideologías, al tiempo después o posterior en que la relación entre los seres humanos no estaría mediada ni medida por manipulaciones viles de los modos de concebir la realidad y sobre todo a los vecinos. Una época de solidaridad parecía abrirse. Esta ilusión inmediatamente fue desgarrada por la experiencia dolorosa de la unipolaridad, por el irrespeto de las minorías mayoritarias.

Un nuevo fenómeno aparece unido a la visión neoliberal de la realidad: la globalización, con las consecuencias para la gente que esta interpretación de la realidad conlleva. Frente a ella, la resistencia de la gente se efectúa en nombre de la propia sobrevivencia, donde dignidad, libertad e igualdad se expandan en círculos integradores cada vez

⁴⁶ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, págs. 213-214

más abarcales. Frente al holismo totalitario, hay resistencia desde lo local- particular, articulado a lo global-universalizable.⁴⁷

Cerutti continúa y explica que naciones y poblaciones marginadas sobreviven dentro de las naciones en estado de dependencia. Estas regiones y áreas marginadas se han convertido, a partir del reconocimiento de lo inmanejable de la deuda externa, en el fenómeno portentoso y antinatural denominado en la jerga económica “exportadores netos de capital”. O sea, los descapitalizados deudores, financian una buena parte de la situación de privilegio en que viven los centros, ricos, normales... Aunque el proceso de industrialización se ha dejado de ver como la gallina de los huevos de oro por algunos sectores empresariales de la región latinoamericana, los países centro siguen industrializando el tercer mundo provocando desastres ecológicos estremecedores y en complicidad con los grupos en el poder local. Los pobres son funcionales al sistema, mientras puedan ser objetos de explotación, explotados a cambio de garantizarles un nivel de supervivencia temporal, aunque sea en condiciones infernales.

Ante estas condiciones, nuestro autor afirma que no queda de otra que trabajar para facilitar las actitudes integradoras de los pueblos y colaborar en la eliminación de todo aquello que la obstaculice. No podemos dejarnos ensoñar por los cantos de sirena de las élites políticas que siempre prometen y auguran esa integración y siempre la siguen postergando. Este proyecto integrador desde abajo no se concretará sin tensiones, porque es claro que los países centrales siguen necesitando al Tercer Mundo, pero sus pueblos les son prescindibles. No podemos perder de vista que el capitalismo no sólo no se derrumba, sino que está en una fase de acelerada recomposición de su estructura productiva, de renovación tecnológica, de redistribución de espacios y poderes. Y es, en nuestro mundo dependiente, un capitalismo viable, lo cual significa reproducible, aunque profundamente injusto, excluyente, inhumano y discriminador.

⁴⁷ Cerutti Guldborg, *Filosofar desde Nuestra América*, págs. 161-162

En este contexto, nuestra América está urgida más que nunca de un proceso liberador, humanizante, que permita erigir individuos autogestores de su propio destino, voluntaria y participativamente decididos. Sociedades conscientes de su historia, autoconstructores de su ser humano y deseosos de construir un futuro sin falsas delegaciones. Carentes de memoria histórica, no hay sujeto posible y sin reconstrucción crítica y autocrítica de la propia historia, es impensable augurar un futuro.

2.3. Ontología

2.3.1 La crítica a la ontología

En *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerutti agrupa a los filósofos argentinos de la liberación en cuatro categorías: a) ontologicista (con Rodolfo Kusch); b) analéctica (con Oswaldo Ardiles, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel como los principales exponentes); c) historicista (con Arturo Andrés Roig como principal) y d) problematizadora (con Ignacio Manuel Santos, Horacio Cerutti). De estas cuatro categorías, las dos primeras son las que emprenden un trabajo ontológico para la filosofía de la liberación como tal. Los otros dos harán la crítica de estas ontologías. Es preciso describir en qué consistían estos planteamientos ontológicos, tanto para posicionar la propuesta de Cerutti, como para posicionar la ontología de Echeverría, nuestro primer autor. Comencemos por la primera categoría, a partir de otro texto del autor, donde se expone esta posición: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*

Para Cerutti, Rodolfo Kusch, autor de *América profunda*, propone partir desde cero a fin de elaborar una nueva racionalidad latinoamericana y por la búsqueda de una tercera vía político-económica que no sea individualista ni colectivista, ni liberal ni marxista. Sus textos reconocen que América Latina posee una cultura oprimida por el espíritu europeo, por lo que se debe dar una liberación ontológica y sostener que el sujeto del filosofar es el pueblo latinoamericano y su objeto filosófico el ser nacional.

Para expresar la originalidad propia de América Latina, la filosofía ontologicista se asigna a sí misma la tarea de elaborar una “nueva racionalidad” capaz de expresar lo propio y específico de la cultura latinoamericana. El punto de partida debe ser ahistórico. Partiendo de la concreta particularidad de América, se debe elaborar un logos o una racionalidad propia, capaz de elevar esa particularidad al nivel de lo “universal-situado”. De esta manera, la especificidad óntico-ontológica latinoamericana llegaría a acceder a una cierta universalidad. Se trataría de elaborar una ontología adecuada a una realidad específica.

Rodolfo Kusch entiende que, cuando el latinoamericano trata de “ser” en plenitud, se topa con inmensos obstáculos y su única alternativa es negar estos obstáculos para poder, si no “ser”, al menos “estar” en su mundo. El “estar” mestizo e indígena sería el sustrato de una racionalidad “profunda”. Es un modo de racionalidad “seminal” o generativa de nuevos contextos políticos y sociales. Esta propuesta llevará no sólo a este autor a estudiar los símbolos y formas culturales que pueden dar pie a esta nueva racionalidad, exaltando a veces lo cultural latinoamericano hasta lo acrítico. Cerutti observa un bajo nivel de elaboración teórica de las reflexiones.

En *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerutti comienza la crítica de la ontología del segundo grupo, por la crítica a un intento de historizar las ideas argentinas por parte de Enrique Dussel, en su ponencia para el Congreso de Filosofía de Morelia, México, en 1975, donde presenta el “nacimiento” de un “movimiento” filosófico argentino en el siglo XX a partir de un esquema histórico caracterizado por tres momentos: 1) el momento óntico liberal de la filosofía argentina; 2) un momento ontológico y 3) el momento metafísico de la liberación. Los dos primeros momentos serán preparatorios para el tercero. Dussel piensa a estos grupos de intelectuales a partir de “generaciones”.

El primer momento “óntico” lo representa un pensar atado a los entes, entendido como “cosas industrializables”. Esta posición, sustentada por el positivismo, sería la representación filosófico-ideológica de la “pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista”. Integran este momento el anarquismo y la

reacción antipositiva de Korn o Romero. El segundo momento “ontológico” se centra en dos pensadores: Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes “desde Córdoba, ciudad interior y antiportuaria” levantan sus ojos al ser, para criticar desde él al ente. Pasan de posiciones de derecha hacia posiciones cada vez más progresistas y decididamente marxistas. Esta generación se expresará en el Primer Congreso Nacional de Filosofía efectuado en Mendoza, en 1949.

Cerutti critica esta “periodización” de las ideas filosóficas en Argentina: el esquema generacional no es exacto; esto se demuestra si se hace un estudio más a fondo de los grupos que Dussel considera una “generación”, tanto por su edad, como por su “coetaneidad”, término que parte del estudio de las generaciones de Ortega y Gasset. La idea de “movimiento” tampoco cuadraba con una realidad con falta de coherencia y unidad. En cuanto a la manera de presentar la periodización, parece que todo va encaminado para justificar el orden del propio desarrollo de Dussel:

“La obra fundamental de Dussel *Para una ética de la liberación latinoamericana* de 1973, está vertebrada por estos momentos. El momento óntico es referible a, y complementario del ontológico. En cambio, el momento meta-físico supone un corte a nivel de la consideración del ser, un corte que Dussel ha llamado desde un punto de vista metodológico: “ruptura ontológica” y desde un punto de vista sistemático, distinción meta-física.”⁴⁸

Ese corte meta-físico, señala Cerutti, supone la aceptación de la alteridad, fundada absolutamente en lo Otro (Dios) como la suprema novedad y revolución del pensamiento. El sistema se ordena en los siguientes niveles: movimiento existencia-existenciaro como un esfuerzo por alcanzar la experiencia fundante: el cara-a-cara. Esta experiencia ética fundamental tiene tres posiciones: varón/mujer, padre/hijo, hermano/hermana, que darán lugar a una erótica, una pedagógica y una política. Estas tres posiciones permiten elaborar una antropológica, y están fundadas en el orden del

⁴⁸ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 35

ser con la experiencia primigenia Dios/hombre. Esta relación dará lugar a una teológica. Entre la ontología fundamental y la teológica, se encuentra el ámbito antropológico. Esta teológica, en la cual, los anteriores niveles culminan y se fundamentan, no puede ser otra que una teodicea, donde el fundamento se traslada del Ser (Sein) a Dios (Gott).

Dussel, apunta nuestro autor, bebe de la ontología de Heidegger, quien logra remontar el pensamiento filosófico hasta el plano ontológico o de la significación del ente. Este plano ontológico es el plano del ser (Sein) en tanto fundamento y por tanto, el filósofo, al reencontrar el fundamento del ente, encuentra el ser en lo diferido del mismo. En este sentido, es ésta, la heideggeriana, una filosofía de la identidad. Según Dussel, esta identidad estaría dada desde el momento mismo de la concepción del ente como diferencia. Lo diferido supone la unidad, y por tanto, la mismidad del ser. La alteridad del ente no es una alteridad en el orden ontológico, sino en el orden óntico. Para Dussel, esta noción de ser como fundamento es común a Hegel, Husserl y Heidegger, y a lo mejor de la tradición filosófica que culmina en la “modernidad europea”.

Desde esta perspectiva, para Dussel, según Cerutti, es factible pensar un ámbito que, estando “más allá” de la racionalidad o del ámbito de la ontología sea previo, en tanto que fundante de la significación y el sentido, como pensar esencial, extrarracional o prerracional fundante de la racionalidad misma, siendo él mismo “misterioso”, misterio que desde la ontología, trata de aprehender su sentido. Es el ámbito de la meta-física. Este ámbito metafísico se compone de una Totalidad y una Exterioridad, ésta última es la realidad, que no es todavía objeto para la ontología. Para ser apreciable, supone una “opción ético-política” que es, en el fondo, una opción religiosa. Es una opción por lo antropológicamente alterativo, en tanto que imagen de lo alterativo Absoluto o Divinidad. Divinidad que se define por ser lo Absolutamente Otro. Hay, entonces, dos planos en donde se da la totalidad y la exterioridad; un “otro” dentro de la Totalidad o identidad (el hombre diferente y diverso) y un Otro con fundamento en lo “Absolutamente Otro” que es Dios. Entonces, queda claro el matiz ideológico para Cerutti, pues la “ontología” queda ubicada como cierre del universo discursivo y cancelación de interpretaciones

alternativas a la oficial. El pensar el ente o el ser, tanto en el plano óntico o en el ontológico, es pensar “lo mismo” y el sistema no es superado.

Luego de los intentos de Heidegger por superar lo metafísico continua Cerutti⁴⁹, Dussel trata de abrirse a un ámbito “meta-físico”. Esta “meta-física” pretende ser una filosofía de la realidad. De una realidad con dos niveles: antropológico y teológico. El paso de un ámbito a otro no puede ser dialéctico, en tanto dialéctica mental a través-de y aquí se trata de ir más-allá, entonces propone un movimiento ana-dia-léctico, ana como más allá y dia como movimiento reversible de lo óntico, a lo ontológico. El que haya un ámbito, una realidad, fuera de la Totalidad y antes que el mundo, funda la posibilidad de una “filosofía primera”. Una filosofía antropológico-teológica fundante de la posibilidad y limitaciones de la filosofía del ser y de la filosofía del ente; este segundo aspecto, es el fundamento de la categoría del “oprimido” como lo Otro, escamoteado dentro de la Totalidad sistemática, en tanto exterioridad ocultada. Entonces puede Dussel emprender la tarea de rehacer la racionalidad desde todas aquellas categorías que mentan alguna alteridad: Otro, oprimido, pobre, no-ser, bárbaro, nada, mujer, alumno, dependencia, pueblo, etcétera.

Ahora, veamos cuál es el problema de la ontología heideggeriana, según Cerutti: La dialéctica es el pensar fundamental de Heidegger. La dialéctica es la manera de habérselas con los primeros principios, con los axiomas evidentes de las ciencias, a partir de los cuales todo es demostrable apodóticamente. La dialéctica abarca más que las ciencias. Abarca la posibilidad de las ciencias. Y también es política, en la medida en que la política se ocupa, de uno u otro modo, del proyecto final, del proyecto del ser como poder-ser, que se constituye como supremo bien común. Esta dialéctica sólo permite pensar negativamente el ser. Para Dussel, cuando Heidegger intenta pensar el ser positivamente desde el mundo, desde la Totalidad, no llega a superar el ámbito de la mismidad. De lo que se trata, por lo tanto, es de, abordadas la simbólica y la dialéctica, llegar al tercer y decisivo paso que es previo, la analéctica.

⁴⁹ Cerutti Guldborg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 39

Cerutti observa que el mundo mítico de los símbolos está presente en todos los niveles cotidianos de la vida y es el punto de partida de la filosofía. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería la simbólica. Pero si bien este es el punto de partida, la cotidianidad requiere ser superada y para ello es necesario avanzar al paso dialéctico que permite abrirse al pensar fundamental en tanto ontología. Es necesario llegar a la comprensión explícita del ser, pero aquí viene lo decisivo, pues el comienzo es puramente filosófico. La filosofía se inicia sin otro apoyo que ella misma. La filosofía es un saber autosuficiente y fundamental que puede prescindir de las ciencias, porque expone aquello que es el fundamento de las mismas. La filosofía es el supremo criterio de criticidad respecto de las ciencias y por ello es “filosofía primera”.

Por lo tanto, para Dussel, según Cerutti, la filosofía sólo puede necesitar de las ciencias sus conclusiones como “datos factuales” del mundo histórico y cultural mismo de la Totalidad. Un pensar que quiera ser fundamental, por ejemplo en ética, debe tomar el pensar filosófico que le precede en el mismo sentido: en tanto haya pasado a la cotidianidad y en tanto la explica. El *ethos* de una época, que es el punto de partida de toda ética ontológica como ética de la Totalidad, puede echar mano de las obras de arte o de las filosofías de esa época para mejor explicar el fenómeno fundamental: la comprensión existencial del ser de una época, ser que es poder-ser, proyecto humano en su sentido ontológico. La ética ontológica puede entonces contar con las ciencias humanas en tanto están integradas a la cotidianidad de la Totalidad y no en cuanto que las conclusiones científicas podrían ser retomadas como el fundamento a partir del cual se debería pensar.⁵⁰

Dussel da el paso metódico esencial que nos interesa, y es la afirmación de la existencia de un ámbito antropológico alterativo más allá de la Identidad de la Totalidad, más allá de la dialéctica ontológica, donde se abre la posibilidad de una analéctica, que refunda todo el “fundamento” y deja de ser tal por ser fundado. La “ana-logía” no es ninguna

⁵⁰ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo 1, BA, Siglo XXI, 1973, págs. 184-185, citado por Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 236

analogía nomini para Dussel, sino *analogía rei*, a través de una “antropológica” *analogía fidei*. Cerutti previene que este paso es peligroso porque predicar la analogía del ser con el ente, haría pensar en grados de analogía entre el ser y el ente y otras interrogantes. De esta manera, la analogía del método analéctico puede disponer de los datos de la antropología para interpretar la relación entre los “otros” humanos y el Otro que es Dios, pero de ninguna manera es un fundamento de esta relación filosófico-teológica.

Cerutti propone volver sobre los pasos de Heidegger pensando en que *Ser y tiempo* es un libro de discusión con Lask y Lukács, desde el plano “metafísico”, como ya Carlos Astrada había tratado de hacerlo y es por donde se debería comenzar.

La propuesta de Cerutti se puede encontrar en la siguiente cita: “Proceso y teoría son inescindibles. Queda así reclamada una permanente, renovada y rigurosa criticidad que permita radicalizar el proceso de liberación hacia la libertad integral que se necesita y ansía. Esta criticidad requiere de la delimitación conceptual de un nuevo “ámbito antropológico” más allá de la ideología humanista. La contraimagen de este filosofar problematizador es el olimpismo platonizante de las dos primeras modalidades expuestas: la filosofía ontologicista y la filosofía analéctica... La filosofía problematizadora concibe la filosofía de la liberación latinoamericana como una filosofía de la “ruptura” epistemológico-política.”⁵¹

El pensar latinoamericano debe transitar por la vía de una “simbólica” latinoamericana que sirva como hermenéutica operante en la praxis transformadora o “proceso” mismo de liberación. Descartar una “filosofía primera” que recae en un platonismo ínsito a la metafísica occidental. La “ruptura” requerida no es “ontológica” sino “epistemológica”, en tanto supone una “ruptura política” de la dependencia y la opresión interna y externa, en tanto que intervención política en la teoría, toma de partido. No se trata de una “ruptura” con límites “geopolíticos”, tampoco trasladando el fundamento del ser a Dios se resuelve ni se supera nada, sólo se transfiere el problema.

⁵¹ *Ibidem*, p. 58

En términos más concretos, asumir una ontología, continua Cerutti, nos lleva a concebir el mundo como una unidad, pero en términos de irracionalidad y explotación, sería una unidad diferenciada. La conciencia universal se enfrenta así al problema de ser conciencia real de la diferenciación, a tomar partido, o simplemente a negarse a sí misma como conciencia universal. De allí los problemas que lleva la asimilación (comprensión) de la proyección ontológica de las guerras de liberación. La *perplejidad* con que el hombre medio ha observado la resistencia, no es sino expresión popular de las insuficiencias y contradicciones que presenta el proyecto de conciencia universal. Esto lleva a pensar que las luchas de liberación nacional exigen más que un mero reconocimiento de los *derechos* de los pueblos a construir su historia.⁵²

Cerutti nos dice que es posible una historia del pensamiento argentino y latinoamericano, donde el anarquismo, por ejemplo, sea visto como un intento de “integración” no al sistema, sino en tanto demanda social de aquellos que son marginados del sistema mismo, que permita preparar la aparición de un pensamiento que ya no sea “teoría de la libertad” sino “filosofía de la liberación”⁵³. Es necesaria, posible y pensable, una antropología como ámbito de integración de la crítica radical al “fonocentrismo” y “logocentrismo” de la “metafísica occidental”. Ámbito requerido, luego de la “clausura de la representación” como unificante del nuevo sentido.

2.3.2 Ontología versus antropología

Para Cerutti, el paso de una ontología a una antropología lo abre la crítica del “ontologismo”. Siguiendo a Roig⁵⁴ el ontologismo, además de afirmar un poder revelador de la conciencia inmediata para el conocer, también supone una distinción entre *episteme* y *doxa*, en donde la primera es el único recurso posible para alcanzar el saber riguroso, con lo que se cae en la condena del pensamiento en cuanto pensamiento del

⁵² *Ibidem*, p. 252

⁵³ *Ibidem*, p. 40

⁵⁴ Arturo Andrés Roig, *Función actual de la filosofía en América Latina* ponencia al Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia (México), 4-9 de agosto de 1975, 11 cuartillas, glosado por Cerutti en la obra anterior, p. 61

mundo, entendiéndolo éste como red infinita de los entes y de las relaciones entitativas dentro de la cual nos movemos y somos, tal como es asumido por el realismo del hombre común y expresado en el lenguaje cotidiano. La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica reconocer que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente y que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal, es el punto de partida y de llegada ineludible, que una ontología es a la vez y necesariamente, una antropología.

Frente al ontologismo, la filosofía latinoamericana debe afirmarse como parte de un “sistema epocal de conexiones”, como discurso en permanente “autocrítica” y como “antropología”. Tanto el ontologismo como el formalismo, desconocen la “historicidad del hombre” y la “relación del hombre con la técnica”, en el ontologismo se pueden encontrar actitudes “esteticistas” como la de Alejandro Deustúa, con su axiología en que lo económico se presenta como pseudovalor, confundido como lo groseramente utilitario, así como actitudes “eticistas” como la de Alejandro Korn y Antonio Caso, en donde todo problema social se resuelve en un problema moral, olvidando la parte histórica del hombre, en cuanto que las fórmulas morales afirman los papeles de los grupos dominadores.

Para una actitud nueva y renovadora, propone Cerutti siguiendo a Roig, la filosofía latinoamericana debe retomar los intentos de los “fundadores”, tratando de disolver la ambigüedad que los caracterizó. Esta tarea comienza por la revisión de sus símbolos, y recuerda la simbología del Calibán de Retamar. Entonces queda en condiciones de proponer la necesidad de una ontología apartada de todo formalismo y ontologismo. El punto de partida es el ente, captado en su alteridad y en su novedad, integrando la dimensión afectiva. La “historicidad del hombre” es concebida por Roig como una de las claves que permiten la decodificación del discurso opresor y la alteridad con el otro, pues la alteridad, con su sola presencia, rompe las sucesivas totalidades dialécticas y permite el advenimiento de la liberación. El oprimido se nos presenta como el “otro” respecto de nuestra mismidad y las categorías de integración con que sostenemos la propia

mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. Por otro lado, las “ontologías del ser americano o nacional” que postulan los sectores populistas, en sus pretensiones de quebrar con la racionalidad y la universalidad de un pensar ontológico que se presente como tal, caen en el “irracionalismo”. La tarea es reducir los “meta-lenguajes” filosóficos a “lenguaje”.

Para pensar un proceso en el que de la ontología formal se pase a una antropología, tal como la propone Cerutti, habría que hacer un seguimiento desde Husserl y su método fenomenológico, que se instala en la ontología de Heidegger para descubrir lo óntico, y de ahí, a partir del pensamiento de Ortega y Gasset, con su noción de “hombre en circunstancia”, pasar por José Gaos y su idea de “personalismo”, a la propuesta de Levinas, que inserta el tema del “otro”, pasando por Franz Fanon y la fenomenología del otro, la filosofía de la liberación cristiana, que introduce el trabajo hermenéutico de Georg Gadamer, Paul Ricoeur, hasta expresarse posteriormente el cambio rotundo de una ontología a una antropología con Louis Althusser, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti. En este proceso habría que considerar una observación importante de Cerutti sobre la fenomenología, que nos permitiría pasar de ella a la antropología: Franz Fanon es el ejemplo del intelectual que no se pierde en devaneos intelectuales, en logomaquias académicas. El va a las cosas mismas, a la denuncia, a la descripción fenomenológica de la realidad de los colonizados y oprimidos.

Para Fanon,⁵⁵ si el sistema colonial niega el ser del oprimido, de su cultura, de su comunidad, una antropología del oprimido en esta situación es un contrasentido, por lo tanto, allí toda ontología es imposible, y si esto es así, lo que cabe es la *descripción* fenomenológica. Para Cerutti, esta posición tiene el problema de un pensarse fuera del sistema, es equívoco razonar de esta manera, y por ello habría que integrar la crítica de la ideología como la concibe Roig, pero también encuentra como obstáculo, el carácter altamente idealista de la fenomenología, su origen en una ontología permite reducir a ontologías los fenómenos, en este caso del colonizado. La *descripción* que propone

⁵⁵ *Ibidem*, p. 155

Fanon sería válida si aparece como “informante” en sentido antropológico, si explica los criterios de información, y su “por qué es” de tal o cual manera. Esto no puede hacerlo la fenomenología, salvo que se postule una “explicación fenomenológica”. Parece que este no es el caso en relación con Fanon. La intimidad de Fanon con la fenomenología permitirá a otros desarrollar la vía de la *Lebenswelt* como campo de investigación. El mundo de la vida husserliano, campo propicio para la precomprensión del ser y por tanto, según la interpretación de algunos argentinos, exenta de todo control racional. El gran aporte de Fanon podría considerarse una “primer teoría social del colonialismo”. Esta teoría debe manejarse con cuidado, pues no debe olvidarse que en la mayor parte de América Latina, y para el caso de Argentina, no cabe hablar de vigencia de un sistema colonial. Aclarar esto sirve para no confundir el diagnóstico de una realidad con una retórica política innecesaria, como sucedió en algunos casos en Argentina, al querer aplicar mecánicamente las categorías de Fanon.

Siguiendo el proyecto de Manuel Ignacio Santos⁵⁶, Cerutti aclara que se trata de una nueva antropología, no de una antropología filosófica, sino de pensar al hombre tratando de responder a la “única pregunta filosófica” sobre ¿qué será del hombre surgido entre las mallas de unas estructuras determinadas por la historia? En *Filosofar desde nuestra América*, se precisa aún más, que no se está exigiendo una antropología del ser del hombre, como en la época de Max Scheller, sino una antropología de los seres humanos concretos.⁵⁷ Una antropología libre de comienzos ontológicos, ni de puntos de partida absolutos, en donde no existen teleologismos y se parte de comenzar de manera provisional y en marcha (Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*)⁵⁸. Una antropología en donde el hombre es un ser siendo y es histórico. No se está pensando en antropologías filosóficas, pues sus insuficiencias han quedado expresas con las discusiones promovidas por el estructuralismo. Las cuestiones estudiadas por la filosofía deberán tener apoyos interdisciplinarios, particularmente de la antropología, lo que nos lleva al tema de la identidad.

⁵⁶ Autor integrante del grupo de Salta, era uno de los principales en promover la antropología en lugar de la ontología.

⁵⁷ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América*, p. 53

⁵⁸ *Ibidem*, p. 110

2.3.3 La idea de identidad

Para Cerutti la cuestión de la cultura americana remite a la del ser de América. Una deficiente fenomenología de la cultura reduce todos los problemas a una ontología del ser americano. El problema fundamental es que, el filósofo que parte de su soledad, al ponerse en contacto con el tú y no lograr su reciprocidad, cae en total desolación. El problema del Ser es por tanto la cruz del filósofo en América, su situación es de “agonía”. Hablando de Alberto Caturelli, en su obra *América Bifronte; Ensayo de ontología y filosofía de la historia*, de 1961, Cerutti descubre los problemas de pensar en una cultura tan particular, que no se pueda encontrar nada de universal, de un pensamiento sin libertad política, europeísta y con un fuerte dejo racista, escamoteando e idealizando la realidad americana, hipostasiando una idea de identidad. El siguiente fragmento de Cerutti nos habla de esta búsqueda del ser a partir de la ontología:

“Los filósofos de la liberación hablaban del “ser latinoamericano”, del logos encubierto y de la “analéctica” (en lugar de la dialéctica) al mejor estilo de sus colegas europeos. No se percataban de que el “ser latinoamericano”, objeto de sus reflexiones, era no un “topos” ontológico, sino un producto histórico y social, capturable por el conocimiento racional y científico. Ni pensaron que una filosofía de liberación tuviera que comenzar con una liberación de esa filosofía. La teoría de la dependencia y sus densas categorías en poco contribuyó a disciplinar y encauzar los arrebatos de nuestros filósofos.”⁵⁹

El problema de la búsqueda del ser latinoamericano nos conecta con la búsqueda de la identidad cultural cuando se parte de la fenomenología en su parte idealista, sin embargo, ésta puede volverse más concreta a partir de una antropología. Para Cerutti es un problema que actualmente se debería plantear en términos de solidaridad entre hombres concretos, de carne y hueso, que no quieren ni pueden renunciar a un pasado, a su pasado, para no verse obligados a seguir sobreviviendo en un presente y hacia un

⁵⁹ Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 292

futuro ajeno y extraño. La búsqueda de la concreción política de un mundo otro más solidario y con la lucha cultural que le es complementaria, son las tareas del presente.⁶⁰

Para Cerutti, en una filosofía para la liberación, al sujeto se le deberá concebir nítidamente a partir de sus relaciones, en las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los testimonios discursivos. A partir de ello se debate la imposibilidad de incorporar en la reflexión, propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales responden a otros contextos y tradiciones teóricas.⁶¹

Cerutti observa que un riguroso análisis de los modelos de interpretación de la cultura que se utilizan y difunden entre nosotros es una labor impostergable, frente al culturalismo “idealista” que ve en la filosofía la coronación de la cultura.⁶² El tema de la cultura es importante para la tradición de pensamiento latinoamericano, pues cuando el joven Juan Bautista Alberdi postula una filosofía de nuestra cultura, al mismo tiempo se convierte, con el paso del tiempo, en el punto de partida de una tradición historicista con características específicas en la región. En México la cuestión de la cultura se remonta desde José Gaos, Samuel Ramos y posteriormente toma la batuta Leopoldo Zea. En 1936 el argentino Francisco Romero también habla sobre filosofía de la cultura. En “Tareas culturales en tiempos de desintegración” Cerutti piensa la cultura de la siguiente manera: “...es menester recurrir a una significación amplia de cultura para quedar en condiciones de acotar su impacto en la hora actual y porque, además y como si fuera lo anterior poco, ella constituye el *humus* de la integración latinoamericana... La cultura que nos interesa es la que ha sido ninguneada por la cultura oficial, la de las culturas sometidas y que se podría identificar como el sustrato de saberes, actividades, comprensiones e incomprensiones, vidas cotidianas que sobreviven y modos de morir y enfrentar lo que viene.”⁶³

⁶⁰ Cerutti Guldberg, Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en A.L., p. 90

⁶¹ Cerutti Guldberg, Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?, p. 191

⁶² *Ibidem*, p. 93

⁶³ Cerutti Guldberg, “Tareas culturales en tiempos de desintegración” en *Latinoamérica economía y política*, Leopoldo Zea, Mario Magallón (compiladores) IFCA/FCE/UNESCO, México, 1999, p. 27

Cerutti no está en contra de una búsqueda de nuestra identidad, sino de las prácticas insuficientes e idealistas que pretenden hacerlo. Un ejemplo es que encuentra una identidad en el pensamiento de liberación latinoamericano. Las filosofías y teologías actuales de la liberación, gestadas en Nuestra América, testimonian actitudes de búsqueda de la vigencia y operatividad de nuevos paradigmas y matrices semióticas. La cuestión de la identidad, tantas veces superficialmente manipulada en consonancia con nacionalismos reductores balcanizantes, aparece reformulada en nuevos contextos. La identidad no lo es respecto de ciertas esencias o genios “nacionales”, sino en función de la adopción expresa y crítica de tradiciones teóricas y sus *ethos* concomitantes, como andariveles en los cuales se hace factible un autorreconocimiento, la labor acumulativa del pensar, los aportes desde marcos, discursos, supuestos ideológicos, simbolizaciones compartidas. Es la re-construcción del imaginario social latinoamericano, nuestro-americano, lo que se halla en juego.⁶⁴

Cerutti habla de una homología estructural que presentan los productos filosóficos y teológicos latinoamericanos contemporáneos, entendiendo homología cuando dos cuerpos (en química) tienen funciones iguales y estructura semejante. Nuestro autor hace una comparación comenzando por las diferencias y luego abordando las similitudes, dicho trabajo no se aborda aquí, pero lo importante es rescatar que Cerutti piensa que hay rasgos identitarios que subyacen al pensamiento latinoamericano a partir del compartir una cultura de raíces similares.

Nuestro autor piensa que nunca como ahora se ha visto tan urgida la reflexión latinoamericana de replantearse creativamente los viejos problemas como el de la identidad. Gabriel García Márquez ha subrayado que su producción literaria, más que dentro de un realismo mágico o fantástico, debe ser incluido dentro de un *realismo social*, donde la realidad y la subjetividad se entretajan, dejando al desnudo los límites de la racionalidad. La tarea impostergable a la que debe colaborar hoy el filosofar en

⁶⁴ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 103

América Latina es la elaboración de una *hiperracionalidad*, capaz de superar esos límites del racionalismo y dar cuenta de nuestra compleja y apasionante realidad.⁶⁵

En *Memoria comprometida* de 1996, Cerutti dice que la identidad es un mito, en un sentido restrictivo y peyorativo del término, el cual demanda cercar o exterminar lo alterativo y para eso nada mejor que la proliferación de: campos de concentración y/o exterminio, reducciones, reservaciones, aldeas estratégicas, ghettos, etcétera. Este mito refuerza las formas de control y de destrucción institucionalizadas en un uso normal: loqueros, hospicios, penales, iglesias, etcétera. Del otro lado está la noción positiva, histórica de identidad:

- 1) No se le puede pensar sin tomar en cuenta la experiencia de alteridad.
- 2) Es imposible situarse en el lugar del otro, pero sí se le puede respetar en su alteridad y diversidad.
- 3) Es una identidad a la defensiva desde el otro, desde la conciencia de ser otros.
- 4) Se concibe en un espacio no homogéneo ni homogeneizante, sino acogedor de la riqueza de lo diverso.
- 5) Hay que reconocer el uso manipulador que se le ha dado al mito del mestizaje, el cual aspira al reconocimiento de la mezcla que se da de facto en la historia, en tanto acontecimiento positivo, y en el límite, humanizante.
- 6) Pareciera sugerirse, a partir de investigaciones recientes, la existencia de una identidad narrativa encontrada en los niveles culturales y literarios, que puede actuar como una verdadera identidad, diversa pero complementaria (Fernando Ainsa, Jaime Rubio Angulo, Germán Colmenares, Jesús García Ruiz, a partir de los recursos hermenéuticos de Paul Ricoeur).

⁶⁵ Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en A.L.*, p. 186

2.4. La ética y la política

2.4.1 La ética

2.4.1.1 Heidegger y los populistas

La postura ética de Cerutti viene precedida por una crítica a la ética propuesta por el sector populista de la filosofía de la liberación. Esta ética se desarrolla a partir de una ruptura con la ontología de Heidegger. De nuevo recurre Cerutti a un texto de Enrique Dussel, aclarando que no se trata de un revanchismo o disputa inmadura con dicho autor, sino que metodológicamente es Dussel quien más ha elaborado el discurso populista y por ello, la crítica de su propuesta se impone. Partiendo del texto de Dussel *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973)⁶⁶, explica Cerutti que el momento óntico es referible a y está complementando al momento ontológico. Mientras que en el momento metafísico supone un corte desde el punto de vista metodológico que Dussel llama “ruptura ontológica” y desde un punto de vista sistemático: “distinción meta-física”. El corte meta-físico supone la aceptación de la alteridad, alteridad fundada en lo Absolutamente Otro (DIOS), como la suprema novedad y revolución del pensamiento. Esto lleva a ordenar el sistema en los siguientes niveles: el movimiento existencia-existencial es un esfuerzo por alcanzar la experiencia fundante: el cara-a-cara. Esta experiencia ética fundamental tiene tres posiciones: varón/mujer, padre/hijo, hermano/hermana que darán lugar a una erótica, una pedagógica y una política. Estas tres posiciones, que permiten la construcción de una antropología, están fundadas en una posición primera, en el orden del ser: Dios/hombre. Esta relación dará lugar a una teológica. Entre la ontología fundamental y la teológica, se ubica entonces el ámbito de lo antropológico. Esta teológica no puede ser más que una teodicea donde el fundamento se traslada del Ser (*Sein*) a Dios (*Gott*), concluye nuestro autor.

Para Cerutti, Heidegger había remontado el pensamiento filosófico desde el plano óntico o del ente, hasta el plano ontológico o de la significación del ente. Este plano ontológico

⁶⁶Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 35

es el plano del ser (*Sein*) en tanto fundamento (*Grund*) y por tanto, el filósofo, al reencontrar el fundamento del ente, encuentra el ser en lo diferido del mismo. En este sentido, la filosofía heideggeriana es una filosofía de la identidad. Para Dussel, esta identidad estaría dada desde el momento mismo de la concepción del ente como diferencia. Lo diferido supone la unidad, y por tanto, la mismidad del ser. La alteridad del ente no es una alteridad en el orden ontológico, sino en el orden óntico. Esta noción, según Dussel, de ser como fundamento, es común a Hegel, Husserl y se desarrolla al máximo con Heidegger. Racionalidad se relaciona íntimamente con ser y desde esta perspectiva, es factible pensar en un ámbito que, estando “más allá” de la racionalidad y la ontología, esté antes, que sea fundante de la significación y el sentido. Este ámbito, que ya no es pensar esencial, es extrarracional o pre-racional y es fundante de la racionalidad misma, siendo él mismo “misterioso”, misterio para la razón, que desde la ontología, trata de aprehender su sentido; misterio en tanto que *mythos*, mudez de la que se predica “nada”.

Por lo tanto, para Dussel según Cerutti, en lo meta-físico hay Totalidad y Exterioridad, y ésta última es realidad pero no todavía, objeto para la ontología. No puede ser objeto de visión, sino sólo de “palabra” que se escucha. Esta exterioridad, para ser apreciable, perceptible, supone una “opción ético-política”. Es una opción por lo antropológicamente alterativo en tanto que imagen de lo alterativo Absoluto o Divinidad. Divinidad se define por ser lo Absolutamente Otro. Hay entonces, dentro de la totalidad o mismidad o identidad de lo otro que es Dios, una exterioridad, que es la realidad, pero como lo otro a la actual, una realidad con Dios.

La crítica de Cerutti ataca varios flancos: el filósofo piensa “reduplicativamente” al pensar el ente o el ser, tanto se mueva en el plano óntico o en el ontológico, sin embargo, está pensando “lo mismo” y el sistema no es superado; después de los esfuerzos de Heidegger por superar la metafísica, se vuelve a una “meta-física” que propone ser una filosofía de la realidad donde participa lo teológico (¡!). El paso de lo antropológico a lo teológico no se puede dar de manera dialéctica, sino más allá (ana) y dialécticamente (dia) en un movimiento ana-dia-léctico, que indica el movimiento reversible de lo óntico a

lo ontológico. La existencia de éste ámbito fuera de la Totalidad y más allá de este mundo, funda la posibilidad de una ética-teológica como “filosofía primera”. Esta posición es ingenua, porque se pretende mantener al diferido dentro de la Totalidad por una política de astucia en la integración represiva y en la participación aparente, haciendo referencia a un “pueblo Otro”, al pueblo en tanto que alteridad y contenido y sentido del misterio de la Exterioridad. Entonces, la tarea del pensar latinoamericano es rehacer la racionalidad desde todas aquellas categorías que mentan alguna alteridad: Otro, oprimido, excluido, pobre, no ser, bárbaro, nada, mujer, niño, pueblo, dependencia, Dios, etcétera. Trasladando el fundamento del ser a Dios, no se resuelve ni se supera nada. Sólo se transfiere el problema. Lo que hace falta es una antropología, como ámbito de integración posterior a la crítica radical al “fonocentrismo” y del “logocentrismo” de la “metafísica occidental”. Se debe transitar por una “simbólica” latinoamericana que sirva a una hermenéutica operante en la praxis transformadora o “proceso” mismo de liberación.⁶⁷

2.4.1.2 El aporte de Hinkelammert

Una ética posterior, en la tradición de la filosofía de la liberación cristiana, se desarrolló a partir del pensamiento de Hinkelammert. Cerutti lo explica partiendo del texto de Hinkelammert *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia* de 1970⁶⁸, en donde la ética viene dada con cada modo de producción, y sólo puede variar cuando el modo de producción varía. Esta ética es siempre la de la clase dominante y expresa la “estructura de primer grado”. La necesidad del cambio de esa ética sólo puede advenir de una “conciencia de liberación”. En el caso del sector populista, esta “conciencia de liberación” está en las “profecías hebreas” y “cristiana”. Éstas proporcionan la “imagen de un proceso de liberación”, pero lo hacen depender de un poder “exterior” y dividen su supuesto en antes y después del Mesías.

⁶⁷ *Ibidem*, págs. 38-40

⁶⁸ *Ibidem*, p. 98

La liberación, para el filósofo alemán según Cerutti, debe realizarse en función de la “soberanía popular” y ésta no tiene otra forma de expresión que el “voto”. Así, la lucha por la liberación, a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental. La tesis de la “no factibilidad trascendental” funciona como punto de partida para un continuo esfuerzo por el mejoramiento de la vida humana, hasta que se produzca un “salto dialéctico” por el cual el orden “espontáneo” se dé sin trabas. Pero este “salto” escapa a la decisión humana. La toma de “conciencia trascendental” es un criterio de evaluación de cualquier momento histórico concreto. A partir de esta “conciencia” es posible aplicar una “lógica dialéctica” que ubique coherentemente el análisis de las estructuras en las coordenadas del tiempo/espacio. Como las teorías científicas implican una escala valorativa, debe hablarse de una “ética científica” que el científico no puede ignorar, aunque en cuanto hombre sea libre de aceptarla o no. La aceptación de esta “ética” implica “ponerse en el sentido de la historia” y este sentido está dado por la posición de “clase dominada”. Incluso esta “ética” puede fundarse en un “juicio ontológico” que aumenta su coherencia. Aunque este juicio no pueda deducirse de la objetividad científica, puede ser perfectamente “racional” y puede dar origen a una “metafísica racional” que, aunque tautológica, y mediada por la fe, dará mayor coherencia a la opción. Este juicio ontológico implica los tres postulados kantianos: de la “libertad trascendental del hombre”, la “inmortalidad” y la “existencia de Dios”.

En tanto que la “no factibilidad” es una barrera para la realización de la “esencia” humana, debe esperarse como necesario este “salto” cualitativo. Dos condiciones tiene este “salto”: 1) la madurez de los tiempos y 2) “Cristo” en tanto “hijo del hombre”. Este planteamiento llevará a una reformulación más auténtica de la relación entre cristianos y marxistas, advierte Cerutti. A partir de la objetividad científica basada en la coherencia dialéctica, cabe la constitución de una ética racional implícita en aquella. Se constituye por un juicio de valor que no es reductible a la deducción científica. Esta ética constituye un humanismo científico, base de la praxis revolucionaria. El juicio ontológico constituye la metafísica de la historia implícita en la objetividad científica. En este plano, la praxis revolucionaria puede buscar su interpretación en dos salidas: “la interpretación atea que

confía en la inmanencia del progreso técnico-económico para producir el salto cualitativo definitivo, con el peligro de caer en la infinitud negativa, donde entonces se volvería contradictoria, o por otro lado, suplir la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado por la revelación del misterio, interpretando el progreso como el fenómeno dentro del cual la lucha por la liberación produce la madurez de los tiempos, que permite la revelación total del misterio y con eso, el salto hacia la sociedad definitiva. En este punto, el humanismo de liberación se convierte en cristianismo de liberación”.⁶⁹

Por otro lado, nuestro autor explica que el punto de partida del filosofar para Dussel es la realidad de América Latina, a partir de una metodología que viene de Levinas, pero superando el punto de vista intrafilosófico de su fenomenología. La ética se sitúa distinguiendo seis planos que metódicamente se integran: 1) se parte de la comprensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *ethos*, totalidad modal 2) el *ethos* incluye como uno de sus momentos una ética existencial cómplice o acrítica que algunas veces llega al nivel de la comunicación 3) la ética ontológica tematiza filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales y cuenta con las ciencias integradas a la totalidad 4) hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un *ethos* transontológico, es la manera acrítica de vivir la liberación, pero como *trans* ya es crítica de la Totalidad y su *ethos* existencial 5) surge una ética no pensada todavía explícita y metódicamente 6) se encuentra la ética meta-física que, oyendo la voz del *ethos* liberador de la ética transexistencial liberadora, formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación. Estos planos se relacionan de la siguiente manera: el momento de los *ethos* y las éticas existenciales, pueden ser llamados los de la simbólica o hermenéutica, a través de los símbolos cotidianos; la ética ontológica es la dialéctica y la ética metafísica es la analéctica.

Para Cerutti, la ética dusseliana parte de una simbólica, la piensa como dialéctica y la pone en cuestión como analéctica. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica y

⁶⁹ Franz Hinkelammert, *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, U. Católica de Chile, 1970, págs. 304-305, glosa de Cerutti en la obra anterior, págs. 108-110

de ésta a la ética meta-física. El modo de ponerse el hombre ante y entre las cosas, constituye el *ethos*. En cuanto que la ética dusseliana parte de la comprensión del ser existencial, la vida cotidiana se convierte en objeto de la hermenéutica, pero también esta “vida” como elemento crítico principal, en cuanto a su situación de un estar en el mundo, se convierte en el fundamento de la ética posteriormente, al aparecer como el postulado ético universal de liberación para procurar el mantenimiento, reproducción y desarrollo de la vida misma. El lugar epistémico de Dios como criterio máximo de decisión en torno a lo que debe modificarse de la realidad, tiene su referente en el mundo con “la vida”. La vida no como un nuevo vitalismo, sino como piedra de toque de toda decisión finalmente ética acerca de la realidad histórica. Esa vida debe estar caracterizada como el acceso a satisfactores mínimos para todos, conjuntamente con dignidad, igualdad y libertad.⁷⁰

Ahora bien, siguiendo la crítica de Cerutti, si la ontología dusseliana es la introducción de la ética, la ética es filosofía primera, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque el cara-a cara es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima*. En realidad, el Otro es lo ético originario en cuanto que a partir de él se abre la Totalidad, la autoconciencia, el sí mismo y la posibilidad de vivir en el mundo. Este cara-a-cara antropológico tiene su referencia con lo Otro divino, en cuanto que éste es creador, y sin él nada sería. El punto culminante de esta ética es aquél en que se hace pivotear la liberación completa en la figura y “acción” moral del filósofo, del ético-profético, en donde el filósofo es el testimonio de la apertura efectiva al otro, como autoconciencia de la Totalidad hacia su superación. El ético es la norma de las conductas cotidianas, es interpelación a la justicia. El fundamento de la eticidad de la “opción” responsable de los intelectuales de sectores medios por los pobres, viene dado por su posibilidad objetiva de ser ricos y su rechazo de esta riqueza. Sobre la crítica a la concepción de la filosofía “primera” y del filósofo-profeta, ya se trató en capítulos anteriores, por lo que sólo queda avanzar a la propuesta de nuestro autor.

⁷⁰ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América*, p. 160

2.4.1.3 La propuesta de Cerutti

Junto con Andrés Roig, para Cerutti el sentido ético de los intelectuales está en dos aspectos del “compromiso”: con el “saber mismo” y con el “saber en cuanto función social”. La filosofía tiene como “motor” la conciencia de alteridad, conciencia moral que lleva a abrirse a la realidad y a las situaciones de opresión. Conciencia de alteridad que es una forma de la conciencia social, no extraña a la conciencia de clase y que no necesita, por lo mismo, como primer analogado a Dios o al Ser para poder manifestarse. Siguiendo a Hugo Assmann,⁷¹ una filosofía que se pretende latinoamericana no lo será por simple efecto de buenos propósitos. O lo será por una participación decidida y afectiva en el proceso revolucionario de liberación, o no lo será absolutamente en lo que a hechos prácticos se refiere, aunque ensaye las más variadas migraciones a través de los coqueteos puramente semánticos que el asunto puede fácilmente propiciar.

En 1980,⁷² Cerutti reafirma el imperativo bolivariano de la necesidad de ocuparse “de lo que es y de lo que será”, asumido por una filosofía hispanoamericana pensable como filosofía de la esperanza, de la utopía en sentido positivo, del presente futuro. Esta es la dimensión ética de la reflexión teórica sobre la realidad socio histórica. En filosofía, el acento puesto en la alteridad replantea la totalidad de la historia de la filosofía a nivel mundial. El modo de concebir las relaciones entre centro/periferia, mismidad/otredad, Europa/América, todo/nada, dominados/dominado, varón/mujer, maestro/alumno, etcétera, está condicionado por la tematización de la alteridad. Esta aparece como una categoría y como una experiencia decisiva de la praxis y del pensar latinoamericano en ese momento para nuestro autor. Sin embargo, después criticará esa categoría, como se observa a continuación.

⁷¹ Hugo Assmann, “Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana”, en *Nuevo Mundo*, BA, Padua, t.3, enero-junio, de 1975, núm. 1, p. 27, de donde toma algunos pensamientos Cerutti para la obra anterior citada, págs. 287-288

⁷² Cerutti Guldberg, *Filosofías de la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 86

Para Cerutti, la filosofía de la liberación de los años setenta tuvo una experiencia de la alteridad dolorosa de esos sectores marginales que crecen desmesuradamente en nuestros países. El pensamiento de liberación decide convertirse en la voz de los sin voz, para denunciar su situación de dependencia y anunciar la liberación futura. Dialéctica de denuncia/anuncio que es vivida por algunos de sus propiciadores como una misión profética. La indignación ética propicia así una opción política liberadora con diagnósticos imprecisos como era el caso de la teoría de la dependencia y algunas categorías como la de alteridad.

La alteridad, prosigue nuestro autor, postula que uno siempre es el otro de alguien. En esta dialéctica, no ajena a la figura hegeliana del amo y el esclavo y bien recibida por los fenomenólogos, las funciones de opresor y oprimido se hacen intercambiables y mediante una toma de consciencia, una opción o un arrepentimiento, parece que la situación de armonía puede ser restaurada. Sin embargo, las cosas no son tan fáciles, pues la historia ha demostrado que la denuncia ética se queda corta frente a los atentados que sufren los débiles. La denuncia la comparten sólo aquellos que ya estaban en condiciones de aceptarla.

Cerutti advierte que la categoría del “otro” ligada a la de alteridad es propia de los fenomenólogos y filósofos de la liberación populistas, por lo que rompe con ella pero a la vez la resignifica desde el terreno de la epistemología a partir del tema de la percepción del otro. Cerutti encuentra en el tema de la percepción de Maurice Merleau Ponty (*Fenomenología de la percepción*) una manera de interpretarla desde latinoamérica⁷³. Para el maestro francés, según Cerutti, la percepción del otro es una irrupción violenta en donde se afirman más cosas de las que se captan, uno mismo es el que construye al otro desde sí mismo. Esta posición mantiene la idea de un yo monádico frente a otro yo monádico en donde la dificultad de relacionarse es infranqueable. Merleau trata de superarla a través del reencuentro del cuerpo ajeno y el propio. Para Cerutti no implica un encuentro, sino un descubrimiento, en donde el descubridor como sujeto del

⁷³ Cerutti Guldborg, *Presagio y tónica del descubrimiento*, p. 106

conocimiento construye a partir de lo conocido al otro, desde una percepción ya dada, pero por medio de la comunicación con el otro es que lo descubre. Ahora bien, la percepción propia se construye a partir de la comunicación con los demás. En realidad, la propia percepción es la de los demás y es la experiencia originaria y fundamental.

Siguiendo a Cerutti, la mónada clausa en sí misma que hace tremendos esfuerzos por comunicarse con el otro es una ilusión de baconianos, más bien es en la percepción que se construye a partir del otro, que se encuentra el hecho originario que es la comunicación. Solo desde esta perspectiva es que Cerutti hace uso del término “otros” en textos posteriores. El primer contacto con lo otro es a través de la madre, quien comparte su aparato perceptivo primero y luego se lo aprehende para utilizarlo autónomamente en la propia percepción. A partir de ello nunca podremos eludir el ámbito perceptivo, ni siquiera para corregir nuestras propias percepciones. La corrección de la percepción del otro viene siempre de la percepción alterativa (del otro, de la otra) que se confronta con la propia, mediante la expresión comunicativa. El proceso del error y de su rectificación es ocasión para el intercambio intersubjetivo. El respeto al otro no provendría de una máxima ética, sino de un requisito indispensable para el desarrollo del conocimiento, que es la comunicación y el compartir percepciones. El genocidio de los otros es producto de una percepción distorsionada por la falta de comunicación, pues los otros cambian constantemente nuestra propia percepción sobre ellos mismos cuando hay apertura a lo diverso. Para Cerutti “...el sujeto que tiene conciencia de esta tendencia espontánea del conocer, la cual se orienta a reducir lo nuevo a lo ya sabido y familiar, puede controlarse y abrirse voluntariamente a lo diverso. Es un acto premeditado el que hace posible el reconocimiento de las diferencias. Por eso es también necesariamente una acción ética pasible de responsabilidad. En la actitud espontánea hay ninguneo de lo nuevo y del otro. Hay reducción del sujeto al objeto, hay parálisis: el otro es reducido”⁷⁴.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 103

Criticando a los fenomenólogos y populistas, Cerutti señala que la experiencia del otro no sólo se conceptualiza, también se imagina, o más exacto, se conceptualiza en medio de un ámbito imaginario que la hace aprehensible. Las capas sedimentarias de imaginaciones sucesivas hacen difícilmente accesible la alteridad en su inmediatez. No hay aprehensión inmediata del otro. Su ser alguien siempre se filtra a través de numerosas mediaciones. El resultado es una deformación necesitada de reiteradas rectificaciones. Por exceso o por defecto, no se le hace justicia a lo otro. El nivel perceptivo se muestra entonces como aquél en el que se hace particularmente aguda la cuestión de la alteridad. Se percibe siempre desde lo ya percibido y esta percepción es muchas veces engañosa. Por aquí se cuele un nivel de conceptualización en donde se concibe la percepción como de sujeto a objeto. Sujeto percipiente y objeto percibido. Se asienta además, que ésta es la dimensión fundante de toda experiencia. Este esquema interpretativo introduce dificultades, sobre todo a la hora de establecer cómo se percibe al otro.

En *Memoria comprometida* Cerutti nos da más pistas sobre la cuestión: al otro se le conoce sólo si se le admite como interlocutor válido, calificado para disentir de nuestros modos de apreciar aquello que pretendemos conocer. Este no constituye un diálogo idílico, sino, por lo general, un choque hasta violento. Exige cambios de actitud y de posición, flexibilidad y paciencia. Este “otro” interlocutor fue para Humboldt el criollo, a quien criticó y con quien compartió rasgos básicos en la apreciación de otros más. El “otro” no es necesariamente el infierno, como pensaba Sartre, sino alguien que busca expresarse y satisfacer sus demandas.

Para lograrlo, continúa nuestro autor, se cuele a veces a través del curso del discurso ajeno. Es imprescindible discriminar su voz, siempre que asoma tímidamente entre otras voces y griteríos que la acallan y sofocan. Al “otro” se le puede examinar, acallar, manipular, puerilizar. Lo difícil es dejarlo ser y manifestarse en plenitud. Sobre todo, cuando esta actitud supone cambios estructurales y fundacionales en las propias actitudes, modos de vida, comunidades e intereses. Denunciar su situación de marginación y violencia inmerecida conlleva una exigencia de transformación de tal

situación intolerante, pero eso es lo más difícil, porque cambiar la situación del “otro” implica cambiar y afectar la propia.⁷⁵

En 1993⁷⁶ Cerutti observa la necesidad de establecer una jerarquía de valores que integren una nueva ética de base, surgidos del propio proceso histórico y ya no con justificación trascendental. Podría proponerse a modo de aproximación la siguiente:

- Primacía de la vida
- Solidaridad
- Respeto del otro
- Autonomía que se expresa en capacidad de autodeterminación

La dimensión ética es una exigencia de compromiso en la transformación de las estructuras injustas de dominación que padece América Latina y en especial sus grandes mayorías. El compromiso con la defensa de los más elementales derechos humanos.

En *Filosofar desde nuestra América*, Cerutti reafirma que el filosofar no puede ser patrimonio de una minoría, tiene que estar al alcance de todos aquellos que quieran entrenarse en el uso de la racionalidad. Las preocupaciones éticas y políticas de la hora así lo exigen. Hay que dar fin al servilismo mental, asumiendo concienzudamente que pensar es servir.⁷⁷ El problema de la filosofía no es la originalidad intelectual, ni su búsqueda frívola, sino el hacerse cargo de las urgencias reales que genera la “praxis” socio-histórico-política latinoamericana. La filosofía puede ser un aporte al proceso de liberación socio-política de Nuestra América; deberá hacerse cargo de la redefinición de

⁷⁵ Cerutti Guldborg, *Memoria comprometida*, págs. 143-144

⁷⁶ Cerutti Guldborg, “Filosofía latinoamericana de la educación”, en *Panoramas de nuestra América*, No. 7, p. 42

⁷⁷ Cerutti Guldborg, *Filosofar desde nuestra América*, p. 178

su papel al interior de las ciencias sociales y de la función ideológica del lenguaje del filósofo como un obstáculo serio que debe ser denunciado.

Como conclusión, el siguiente verso, producto de un poeta guatemalteco asesinado en 1967 y citado por Cerutti, puede resumir con bastante claridad y belleza de lo que trata el problema ético en nuestro autor:

INTELECTUALES APOLÍTICOS

Un día,
los intelectuales
apolíticos de mi país serán interrogados
por el hombre sencillo
de nuestro pueblo.

Se les preguntará,
sobre lo que hicieron
cuando
la patria se apagaba
lentamente,
como una hoguera dulce,
pequeña, sola.

No serán interrogados
sobre sus trajes,
ni sobre sus largas
siestas
después de la merienda,
tampoco sobre sus estériles
combates con la nada,
ni sobre su ontológica
manera
de llegar a las monedas.

No se les interrogará
sobre la mitología griega,
ni sobre el asco
que sintieron de sí,
cuando alguien, en su fondo,
se disponía a morir cobardemente.

Nada se les preguntará
sobre sus justificaciones

Ese día vendrán
los hombres sencillos.
Los que nunca cupieron
en los libros y versos
de los intelectuales apolíticos,
pero que llegaban todos los días
a dejarles la leche y el pan,
los huevos y las tortillas,
los que les cosían la ropa,
los que les manejaban los carros,
les cuidaban sus perros y jardines,
y trabajaban para ellos,
y preguntarán,
“¿Qué hicisteis cuando los pobres
sufrían y se quemaban en ellos,
gravemente, la ternura y la vida?”
Intelectuales apolíticos
de mi dulce país,
no podréis responder nada.

Os devorará un buitre de silencio
las entrañas.
Os roera el alma
vuestra propia miseria

2.4.2 La política

La política la entiende Cerutti como un ejercicio que cruza, traspasa, atraviesa todas las actividades del hombre; fuera de las categorías público-privado liberales. Una de esas actividades es la filosofía. Hacer filosofía es hacer política, es tomar partido por una tendencia epistemológica que redundará en todas las demás actividades del hombre. La filosofía es la continuación de la política en la teoría. La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política.⁷⁸ Desde la filosofía como institución cultural, primero se tiene que hacer un ejercicio de reconocimiento de que lo que hace es política, que no hay un “filosofar puro” y neutral, que todo está atravesado por ella.

Para nuestro autor, el problema metodológico de la filosofía no es puramente instrumental, implica una “opción ético-política” previa. La apertura de un espacio epistemológico y filosófico desde Latinoamérica implica la apertura de un espacio político, de una toma de posición política. La denominación “filosofía política” se encuentra bajo dos cuestiones: la cuestión de la historiografía latinoamericana y la práctica política. La primera tiene que ver con el trabajo comenzado por José Gaos bajo el término de “pensamiento” para denominar la forma particular de producción intelectual en que asoman preocupaciones y posibles soluciones para problemas concretos que requieren soluciones prácticas.

La importancia de la historiografía reside en hacer un seguimiento de estas preocupaciones, posibles soluciones y problemas, para que el trabajo contemporáneo sea fructífero. Respecto la segunda, se reclama un pensamiento que tenga la fuerza necesaria como para acompañar al proceso histórico y abra a nuevas formas de acción y cambio social. Para esta práctica política es necesario el aporte de la ciencia, se necesita construir ciencia que responda a las necesidades del proceso histórico. La opción por la ciencia es una opción que es política justamente por su cientificidad. Esta

⁷⁸ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América*, p. 173

opción política por una ciencia política, en tanto que científica, está determinada por la toma de partido en filosofía. Opción por un campo filosófico que abra la posibilidad a la reproducción ampliada del conocimiento en función de las necesidades históricas de la clase proletaria.

Cerutti advierte que se tiene que tener plena conciencia de que los instrumentales científicos no son asépticos y que suponen una toma de posición política clara y definida. Cerutti sigue al filósofo argentino Hugo Ortega⁷⁹ en cuanto aclara que los europeos nos han engañado, haciéndonos pensar que sí hay “filosofar puro” y que el estudio de la filosofía política está en el nivel más bajo de científicidad. Sin embargo, la filosofía política tampoco es filosofía primera:

“Filosofía política no es *filosofía primera* sino filosofía *imposible* pensada desde la identidad filosofía / “toma de partido” e “intervención” política en la teoría. Postular una “filosofía primera” es recaer en el “platonismo” ínsito a toda la metafísica occidental.”⁸⁰

Entonces se comprende la “imposibilidad” en términos estrictos de una “filosofía política”, porque toda filosofía es política en la teoría; bien, porque en el fundamento de la intervención filosófica se encuentra la toma de partido; bien, en definitiva, porque no hay un sujeto “filosofía” que tenga como objeto de su discurso a “política”.

Este reconocimiento debe ser autocrítico y crítico de la teoría política. Siguiendo a Methol Ferré⁸¹, Cerutti da cuenta de que la preocupación por el deslinde conceptual y semántico de teorías europeas o imperialistas de lo político, viene de que las palabras operan a nivel histórico-político imprimiendo socialmente al hombre su dirección; a veces aceptar una palabra es aceptar, inconscientemente, una política, una filosofía y una

⁷⁹ 12- Hugo Ortega, en su tesis de licenciatura *La filosofía de la liberación*, Panamá, Universidad Santa María la Antigua, Escuela de Filosofía, 1975, 94 págs. Citado por Cerutti en *Filosofía de la liberación*, p. 56

⁸⁰ 13- Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 40

⁸¹ Alberto Methol Ferré, “Itinerario de la praxis; De cómo fue llegando y anudándose en América Latina la filosofía de la praxis”, en *Víspera*, Montevideo, Uruguay, noviembre de 1972, año XI, núm, 29, págs. 40-44, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 169

teología. Pues, quien gana con las palabras, impone su visión de la realidad, aunque los que la reciben no se den cuenta. Quien gana con las palabras, vence en la historia. En gran medida, la política es una lucha por imponer “denominaciones” y el que domina las cosas, el que les impone su nombre, ése es el dueño de una época del hombre. No está por demás recordar las expresiones de Lenin, para quien, en los “matices” conceptuales, tan despreciados por muchos, se decidía la eficacia y el poder político. Una vez más, habrá que reiniciar el lento y penoso camino de devolverles pleno sentido a los términos, para poder disentir en plenitud.

Sin embargo, continua Cerutti, el ejercicio de la política desde la teoría debe reconocer sus límites para no caer en voluntarismos. Para ello, el término *praxis* tiene que posicionarse no como lo antagónico de la teoría, -pues hacer teoría es también un hacer, es acción política- sino *praxis* como acción dialéctica entre la interpretación y la transformación práctica del mundo. En pocas palabras, la *praxis* filosófica es actuar políticamente y de manera transformadora en la teoría, en el análisis, crítica y creación de posibilidades de la realidad latinoamericana a partir de la tradición filosófica no sólo autóctona, sino mundial

En 1982 Cerutti ⁸² habla de una de las carencias más sentidas en Latinoamérica, que es la de una teoría política que permita interpretar nuestra realidad, diagnosticar sus urgencias y articular las medidas políticas eficaces para ejecutar las transformaciones posibles requeridas, consolidando democracias auténticamente participativas. La búsqueda de respuestas a estos interrogantes en la teología, la geopolítica, la filosofía, lo único que ha permitido es demarcar la necesidad sentida de una elaboración teórico-política apta y a la altura de la problemática y de los sucesos políticos que vive el subcontinente en su inserción mundial. Constatar que no ha habido una teoría política adecuada, no supone afirmar que no hubo teoría política, sino al contrario, hubo una proliferación de teorías, pero insuficientes, tanto en categorización, conceptualización, metodología y presentación, hablando de la “filosofía de la liberación” de los años

⁸² Cerutti Guldberg, *Filosofías de la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 62

setenta. En 1993, Cerutti nos dice que el problema de la teoría política revolucionaria tiene que ver con la filosofía y que ahora se plantea como de suma urgencia el tema de la organización partidaria a partir de las bases y la participación popular.⁸³ Este último matiz es importante porque supone la apertura, por parte de la filosofía, a manifestaciones y lenguajes de carácter social liberador, para integrarlas a la teoría y reconocer sus aportes.

En *Filosofar desde nuestra América* Cerutti sugiere varias dimensiones públicas del filosofar, tales como la cultural, la académica, la historiográfica, entre ellas la política: reflexionar sobre el poder. Para legitimarlo o para cuestionarlo. Puede justificar usos manipuladores o impulsar nuevos proyectos alternativos. Constituye en sí misma un poder y es ésta su dimensión más delicada. En los tiempos actuales, en donde se sobrevaloriza lo privado en relación a lo público, el filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de filósofos profesionales. Lo público ha sido enajenado porque lo público es lo común que se comparte y no puede ser que esté sólo mediado por la caja imbécil. Lo público debe ser amorosamente reconstituido. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de la representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afecten colectivamente. Así, se avanza hacia una democracia radical impostergable, si el género humano y su entorno ecológico quieren vivir.⁸⁴

En cuanto a la política ejercida fuera del ámbito de la filosofía, la política debe liberarse de las ataduras del monopolio de los profesionales de la política, su ejercicio debe ser democratizado y democrático, por encima del reducido ejercicio democrático liberal

⁸³ *Ibidem*, p. 94

⁸⁴ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América*, págs. 153-154

impuesto. En 1999, Cerutti considera que no debe restringirse el sentido de lo público a lo estatal. Esto último no es más que una pequeña parcela de lo que excede y abarca la privacía. Quizá convendría, a la Rousseau, hablar de particular y general para romper con la dupla público/privado un tanto rígida. Lo privado particular se puede generalizar en ciertos contextos y bajo ciertas condiciones para beneficio del conjunto. Sin embargo, se puede constatar en la actualidad, que lo público compartido está descuidado o se lo deshace: calles, teléfonos, transportes, etcétera.”⁸⁵

En una Conferencia magistral en Bolivia, Cerutti expone la realidad actual del intelectual respecto a la política, dando un ejemplo personal: “Por otra parte, intelectuales somos y no exactamente políticos. A estos últimos les cae el peso directo de la responsabilidad. Nuestra relación con el poder es de cohabitación, oblicua, mediatizada, de ronroneo anhelante; en suma, somos cuanto más asesores. Claro que el costo político de esas asesorías, aunque a veces bien pagadas, es alto, y como miembros de la *intelligentzia* insisto, valores justos, crematísticos como dignidad, prestigio y soberanía de pensamiento siguen, no pocas veces, resonando en nuestras entrañas. No se me escapa que intentar desentumecer los músculos de la rebeldía crítica ante lo intolerable causa dolor, malestares y seguramente los resultados iniciales serán apenas regulares. Después de mucho tiempo sin practicar ningún deporte, se pierde la condición física y el cuerpo no responde como se desearía. ¿Vale la pena intentarlo? Es mi apuesta.”⁸⁶

En cuanto que filosofar es hacer política en la teoría, se debe reconocer a la ideología como expresión de esta relación. A continuación se tratará de develar la posición de Cerutti en diferentes temas políticos.

⁸⁵ Cerutti Guldberg, “Tareas culturales en tiempos de desintegración” en *Latinoamérica economía y política*, Leopoldo Zea, Mario Magallón (compiladores) México, IFCA/FCE/UNESCO, 1999, p. 23

⁸⁶ Conferencia Magistral “Tareas culturales en tiempos de desintegración II” en el Congreso “El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo”, realizado en Cochabamba, Bolivia, 27-31 de julio de 1998.

2.4.2.1 Ideología

Para Cerutti, la ideología no es una cuestión emocional o subjetiva, sino por el contrario, la propia subjetividad está “objetivamente” modificada por la ideología. Cuando se habla de ideologías se habla de complejos, más o menos articulados, de ideas y también de condicionamientos inconscientes o preconcientes que determinan, a veces en grupos sumamente elevados, las acciones de los individuos y grupos. Estos complejos alcanzan sus grados más altos de elaboración conceptual y rigor en las argumentaciones filosóficas, superando a veces mediante la crítica, el umbral de la ideología, pero representando por otro lado, los niveles más altos de escamoteos, evasiones y discriminaciones.⁸⁷

En su producción, todo discurso es ideológico y en su recepción puede tener función científica o ideológica, entendiendo por la primera, la autoconciencia de su origen y de su relatividad y por la segunda, una pretensión de absolutez. Para una filosofía para la liberación se pretende producir un discurso científico en el primer sentido, se busca constituir un discurso en función científica o de conocimiento que mantiene abierta la posibilidad de la autorreflexión. Esta concepción de la ideología tiene dos sentidos: uno positivo como de autoconocimiento y el otro negativo como de imposición de lo que se piensa como absoluto y de manera acrítica, se propone en lugar de otras concepciones, por ejemplo, la de Dussel: “ideología es la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar⁸⁸; la de Hinkelammert: “ideología como “portadora de la verdad” y su “escondite” al mismo tiempo... Cada contradicción, cada clase y cada ideología tiene cierta verdad y se convierte en negativa sólo por el curso mismo de la historia que revela esterilidad de posiciones ideológicas superadas.”⁸⁹

⁸⁷ Cerutti Guldberg, *Filosofías de la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 97

⁸⁸ Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”, en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 135-152, citado por Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 27

⁸⁹ Franz Hinkelammert, *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, U.C de Chile, 1970, págs. 70-71, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 103

En el primer caso, ideología sería un discurso que encubre una intencionalidad “de fondo” dentro del discurso, que engaña, haciéndonos suponer que existe otro discurso que lleva una sola intencionalidad, que es transparente, lo que nos lleva al problema de poder descubrir las intenciones y de que hay discurso de la *episteme* y de la *doxa*, uno que es la verdad respecto del otro; la ideología es sólo de carácter negativo y en oposición a un pensamiento “puro”. Mientras que con Hinkelammert, según Cerutti, ideología es pensamiento relativo que es verdad sólo si, por medio de una praxis, esta verdad llega a consolidarse como la “verdad” de una época, viéndoselas con los “valores” de una determinada estructura histórica. Es decir, es pensamiento que oculta una verdad escamoteada por una “falsa consciencia”, que se desoculta si se lleva a cabo en la praxis histórica. El problema es que hay que esperar mucho tiempo para saber si algo es ideología o no. Para Cerutti, cabe hablar de una liberación de la manera de filosofar que ignora el sustrato ideológico de todo discurso, pero el tema de la liberación es más amplio.

2.4.2.2 Liberación

En *Filosofía de la liberación latinoamericana*, liberación se entiende, en un primer plano, como liberación de la propia filosofía, de su tendencia al idealismo intrafilosófico, a partir de una autocrítica de las corrientes de pensamiento asumidas, de los métodos de elaboración, de su parte ideológica y de las formas de autoafirmación de la propia filosofía y su trabajo filosófico. Un primer momento crítico de este nivel, tiene que ver con la crítica de la filosofía de la liberación en sus subsectores populistas, en donde el trabajo de liberación de una situación de dependencia y explotación social, política y cultural, tiene que ver con el trabajo que pueda hacer un grupo de intelectuales que ponga en su discurso las demandas del “pueblo”, para ser el profeta y guía del movimiento de liberación.

La crítica de Cerutti va en el sentido de que, la filosofía y el filósofo, se asumen a sí mismos como la más alta expresión de la liberación, relegando a un segundo término la participación de la sociedad, justamente por percibir a la filosofía como la “reina de las

ciencias” y al filósofo como “el sujeto de máxima consciencia” que puede guiar al pueblo. Esta percepción, de carácter epistemológico, requiere ser abolida por una nueva forma epistémica, en donde, tanto la filosofía, como el sujeto del filosofar, estén al servicio de la sociedad, alentando la participación de todos en el proceso mismo de pensar la liberación y en donde la filosofía se reconozca como parte de los saberes con un carácter autónomo, pero necesitado de las demás ciencias para el estudio de su objeto del filosofar. Por eso dice Cerutti que se trata de una “ruptura” epistemológica más que ontológica.

La idea de una liberación de la filosofía tiene que ver con sus propuestas epistemológicas vistas en el capítulo anterior, es decir, dando a la filosofía un estatus no academicista, abierto a las manifestaciones no logocéntricas ni fonocéntricas, poniendo a la filosofía como un saber que participa con las demás ciencias sin pretensiones elitistas y desarrollando toda una metodología en donde se hace imprescindible el estudio de la historia del pensamiento latinoamericano, librada de ciertos prejuicios, en donde se adopta la ideología como un objeto de estudio y percibe la realidad, la verdad y el conocimiento de manera relativa, pero con aproximaciones intersubjetivas científicas, apegadas a una razón autocrítica y siempre en un proceso de constante cambio enriquecedor.

En un segundo momento crítico, la liberación populista tiene su nivel práctico-político, que es donde se acentúa más su carácter deficiente. Los sectores populistas, inmersos en el programa peronista de los años setenta, hacen su papel ideológico en el sentido de buscar la absolutez de sus planteamientos, cerrándose a otras opciones de pensar la liberación y además, fungiendo como la voz desde las instituciones educativas, siguiendo aparentemente la *vox populi*, siendo que en realidad asumían el discurso peronista y sus ideas de un reformismo chato a favor de un “capitalismo humanista”. Se trataba de una liberación en donde los cambios estructurales más determinantes, como era el económico, quedaban relegados a programas sociales que en nada cambiaban la situación, bajo un discurso en donde los pobres, el pueblo, eran “la principal preocupación”. El acercamiento de estos subsectores populistas con la teología de la

liberación, hacían todavía más difícil teorizar el cambio social radical, cuando a los propósitos de liberación se les sobreponían propósitos y objetivos que tenían que ver con el dogma cristiano.

La liberación tiene que ver con una posible liberación política, social y cultural de los países latinoamericanos, de su situación de dependencia, miseria artificialmente producida y degradación en todos los sentidos. Para ello, Cerutti propone un cambio en las relaciones de producción, cuidándose mucho de no decir socialismo por su carga negativa, por la referencia soviética, satanizada en tiempos de sus primeros escritos en Argentina principalmente. La libertad política no se reduce, de ninguna manera, a la libertad de pensamiento. Esta liberación se liga al tema del cómo lograrla, en donde se introduce el tema de la revolución. Cerutti afirma que la filosofía se produce por necesidad, en enclaves de demandas por satisfacer las necesidades de justicia, de libertad y materiales. La tradición así lo muestra en casos como el de Platón, Aristóteles, San Agustín, etcétera. Al contrario de lo que piensa Rorty, hacer filosofía desde una sociedad “libre por opulenta” parece difícil para la reflexión creativa y no repetitiva.⁹⁰

2.4.2.3 Revolución

En *Filosofía de la liberación latinoamericana*, nuestro autor recrimina a los Montoneros y al Partido Auténtico, grupos de izquierda argentinos de los años setenta, que después de organizar el “partido revolucionario”, el cual se suponía era el brazo armado, organizan el Partido Peronista Auténtico, siguiendo los moldes de un “partido” más, entonces los incluye dentro de la partidocracia liberal. Hace esta observación por respeto a los muertos, desaparecidos, presos y torturados, por fidelidad a aquello de “la sangre derramada no será negociada”. No es cuestión de ensañarse –dice Cerutti- con los que piden la vía electoral, tantas veces repudiada por ellos mismos, sino como reiteración de las ambigüedades de una salida reformista a todas luces por más que se adoptaran ciertas formas revolucionarias, terroristas, foquistas, militaristas o lo que fuere. Incluso se

⁹⁰ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* p. 126

llegó a vivenciar una gran mística, mucho más cercana a la mística cristiana de los mártires, que a la moral revolucionaria. Los jóvenes peronistas entendieron mal al “General” (refiriéndose a Juan Domingo Perón) porque donde ellos querían escucharle o leer socialismo nacional en realidad, de lo que el “General” hablaba era de “nacional socialismo”. Lo que se quiere subrayar es que no hay en Argentina un partido revolucionario y nadie se ha dispuesto a organizarlo. Mientras el instrumento para hacer la revolución no exista, no habrá tal revolución.⁹¹

En otra parte del texto, acusa al sector populista de querer cultivar un socialismo “criollo”, en donde de lo que se trata no es de destruir la burguesía, sino de convertirla, algo así como “humanizar el capital”. Autores como Scannone defienden los intereses de la pequeña burguesía bajo la idea de que entre los burgueses y proletarios están los sectores sociales intermedios, los cuales pueden tener un “papel ético”, un “gesto moral”, frente a la lucha social proletaria; pueden ser los lacayos del sistema o los profetas de los oprimidos. Estos últimos serían los sujetos con mérito moral por adherirse a la revolución. Por otro lado, la revolución es pensada en dos tiempos: la revolución nacional para superar el “colonialismo” y la revolución social que viene después.⁹²

La filosofía, en tanto lucha de clases en la teoría, se desarrolla alrededor de la tarea de la liberación política e integral, revolucionaria, para definir y decidir la línea de producción teórica revolucionaria, lejos del agazapamiento en los ámbitos académicos y las reuniones de “revolucionarios de café”. En 1988, Cerutti expone varias funciones que cumple la filosofía latinoamericana, entre las que destaca la de elaborar una teoría efectiva de la revolución latinoamericana, la cual se encuentra pendiente.⁹³

En 1989, en su ponencia para el Coloquio por los 200 años de la Revolución Francesa, celebrado en Los Ángeles, California, Cerutti hace una relación de dicha Revolución con

⁹¹ Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 187

⁹² Juan Carlos Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación” en *Cultura popular y filosofía*, Fernando García Cambeiro, BA, 1975 págs. 241-270, citado por Cerutti en su obra anterior, p. 255

⁹³ Cerutti Guldberg, *Filosofías de la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 166

la realidad latinoamericana. Comienza por constatar que en la actualidad se viven tiempos contrarrevolucionarios, pues si en los años setenta “revolución” era palabra y consigna a la orden del día, en tiempos actuales la palabra “revolución” no mueve sino a una sonrisa de conmisericordia, ante tanta presunta ingenuidad. Ahora pareciera que lo más avanzado es soñar con reformas púlicas de una “democracia” que se ratifica y reitera como la *solución*, aunque no signifique alternativa alguna. Sin embargo, en propias palabras del autor, afirma: “No osaría rechazar la democracia, mucho menos si es sin adjetivos tales como formal, limitada, de seguridad, condicionada, impuesta, bipartidista, occidental, etcétera. Democracia sin adjetivos o sea, participativa y social. Pero el ambiente no invita tanto a valorar el esfuerzo de cambio como a destacar los éxitos en la institucionalización.”⁹⁴

Para Cerutti, la Revolución Francesa es necesario mirarla no sólo desde lo que ya es como logro, sino también desde el cómo la tomaron, la coparon por dentro, precisamente por el movimiento más conservador. Desde esta perspectiva, nos queda la impresión de que toda revolución se moviliza lanzando hacia delante un cierto horizonte utópico, proyectando un conjunto de ideas axiológicamente deseables. En todo proceso revolucionario ascendente, este horizonte trabaja como catalizador de consensos, los hace avanzar hacia un más allá. Si no actuara convincentemente este señuelo, la movilización se frustraría antes de convertirse en una amenaza para los sectores dominantes. Pero lo dramático de la ilusión estriba en su ambivalencia. Esconde en su seno, junto a la promesa de integración, una cruel amenaza cierta de discriminación. Lo deseable envuelve la mayor decepción. Por naturaleza está condenado a marginar bajo la promesa de unificación.

Después de la Revolución Francesa, continua Cerutti, cuando se supo que los anhelos serían realidad sólo para los ciudadanos-propietarios, la burguesía cumplía su objetivo y el liberalismo su cenit como ideología progresista. En adelante sólo era cuestión de

⁹⁴ Cerutti Guldberg, “Revolución francesa y filosofía de la liberación” en *Filosofías de la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 204

tiempo para la represión de los no favorecidos. ¿Será este el destino de las revoluciones, el de ser corrompidas por el ejercicio del poder, aún cuando éste lo sea en dosis homeopáticas? Así parecería dictarlo el funcionamiento simbólico del horizonte utópico. Conclusión: es estéril proponerse revolución cualquiera. La paradigmática Revolución Francesa así lo confirmaría. Lo mejor es confiar en la acción tecnocrática de una ingeniería social reformista. Los parches, aunque no cambian nada, mitigan dolores mayores. Mientras, la frustrante dialéctica amo/esclavo autosomete a los explotados bajo el argumento del miedo. Por suerte, la historia no opera necesariamente conforme la argumentación anterior. Para pensar un nuevo horizonte son necesarios al menos, dos puntos para Cerutti:

- 1) Cabría pensar la liberación con como un valor solamente deseable, (fin), sino como un proceso que se abre paso (medio-fin). Así, el proceso de liberación se historiza, rompiendo con el naturalismo y la abstracción que procura justificar a esa misma explotación. Devuelve su historicidad al proceso de explotación y abre caminos mentales para pensar cómo modificarlo.
- 2) El valor (libertad) devuelto al ámbito de lo histórico (liberación) puede operar nuevamente, porque sus operadores son múltiples. El valor no sólo es soportado por sus portadores, sino que es construido, moldeado y esgrimido por ellos. Los portadores-soportes, en este caso del magno valor-proceso de la liberación, no rehuyen *pensar* en una transformación estructural revolucionaria. Probablemente están convencidos de que imaginarla es la única alternativa y esta incluye como condición *sine qua non* el ejercicio de la democracia, la participación en la designación de los gobernantes, en la gestión decisiva y en el control de esa gestión por parte de las mayorías. Como testimonio estarían las luchas que la Revolución Francesa alentó, como la de los negros en Haití, primera república independiente de América.⁹⁵

⁹⁵ *Ibidem*, p. 206

En cuanto a procesos históricos, para Cerutti las revoluciones son una revolución más y no *la* revolución. Por tanto, sus logros están aherrojados en los marcos de aquellos que la controlan. El poder está en juego y se disputa dentro de un proceso revolucionario y los que no lo tienen y aspiran a conseguirlo, no siempre logran sus deseos. Los excluidos de los beneficios de la revolución se rebelan, pero a veces no alcanzan a romper los marcos que se les imponen, entre ellos, la nueva legislación que impulsa el auge de las transformaciones. Los que quedan fuera constituyen así la expresión de los límites mismos de los procesos revolucionarios. Los que controlan el proceso en ese momento, replantean las necesidades que deben ser satisfechas.

Estas necesidades son siempre históricamente definidas e impiden un acceso inmediato a las necesidades y por tanto, se abre un debate de las cualidades y cantidades en que las demandas pueden ser definidas, reconocidas y satisfechas. Mientras tanto, la revolución se va ahogando en papeles, trámites y reglamentos. Con suerte y paciencia, el futuro será lo mismo. Los otros de la historia quedan así relegados a un plano puramente accidental y no decisional. Revolución y liberación aparecen como estrategias disociadas, una identificada con el terror indeseable y la otra con una meditación intimista improductiva. Recuperar la dialéctica de la integración, continua Cerutti, para la liberación es la tarea que, al repensar las revoluciones y la Revolución Francesa en particular, se nos reaparece como central a los latinoamericanos.

En *Filosofar desde nuestra América*, en el 2000, Cerutti nos dice que el siglo que pasó se abrió con la Revolución mexicana en 1910, colocando a la orden del día las necesidades sociales y abriendo una reivindicación nacionalista; el medio siglo se vuelve a abrir con otra revolución: la cubana en 1959, con reivindicaciones semejantes; el siglo se termina sin que se hayan cumplido las reivindicaciones sociales y con proyectos nacionales pasados de moda. Siglo en el que los movimientos filosóficos han tenido también su relevancia. Nuestro autor concluye que en la actualidad depende de los que filosofan, saber si están a la altura de lo que los tiempos reclaman. Lo que se reclama es

democracia como demanda radical, quizá como necesidad radical que ponga en jaque al sistema.⁹⁶

Respecto al sujeto de la revolución, en el mismo libro Cerutti alude a un término, metáfora, de uso común para denominar a este sujeto: la vanguardia. Esta palabra designa a la inteligencia externa o cabeza pequeño burguesa que se incorpora al cuerpo proletario (cabeza y cuerpo retoman aquí la metáfora organicista implícita). Es como la bujía del motor, sirve para encenderlo, para ponerlo en marcha. Hay una relación de exterioridad entre inteligencia, saber, conciencia y la masa, cuerpo, materia. En el fondo es el dualismo de espíritu/materia recuperado en el seno del materialismo, como gran paradoja y con claros tintes maniqueos.

Cerutti ratifica más adelante, frente al proyecto neoliberal globalizante, que hay que concluir en que son necesarios cambios estructurales que no merecerían otro nombre que revolución. Sin embargo, no necesariamente la revolución es el paradigma del pensar, particularmente en sus connotaciones apocalípticas, aunque no está claro qué otras alternativas efectivamente viables se presentan. La objeción puede cerrarse en el sentido de afirmar la inviabilidad de la revolución, y por tanto, su descarte como alternativa. Llevados al límite, es el criterio de la imposibilidad o posibilidad el que se impone. No tanto lo que se requiere, sino si se lo puede postular por cuanto es irrealizable. Que el argumento está viciado de inicio, queda claro cuando se considera que lo posible viene dictado no sólo por las virtualidades efectivamente latentes en la materialidad de lo vigente, sino por el modo como se concibe lo vigente y la misma realidad. Aquí, siguiendo a Hinkelammert, la frontera entre lo posible y lo imposible sólo se puede establecer intentándolo. En este terreno no hay postulación *a priori* de imposibilidad.⁹⁷

⁹⁶ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde Nuestra América*, p. 118

⁹⁷ *Ibidem*, p. 162

Ahora bien, concluye nuestro autor, se requiere una liberación producida por una revolución, pero en el estudio de los oponentes en pugna de la contienda, aparecen términos como imperio, colonialismo, pueblo, nación, que deben ser cuestionados y definidos para una correcta explicación y transformación de la realidad.

2.4.2.4 Imperialismo, pueblo, colonialismo y violencia

En la filosofía de la liberación, comenta Cerutti⁹⁸, el grupo de Buenos Aires sostenía la contradicción en el proceso político argentino de élite-pueblo, equivalente en el fondo a la de imperio-nación. Los pueblos y naciones eran dependientes económica y políticamente de los dos centros hegemónicos de poder, Estados Unidos y la Unión Soviética, formando el Tercer Mundo. La dominación de los países centrales sobre los periféricos se ejercía por la apropiación del excedente económico y la masa de plusvalía extraída a los pueblos dependientes. La solidaridad internacional era considerada una utopía: los obreros de los países industriales usufructúan parte de la plusvalía arrancada al Tercer mundo. Desde la óptica de los países dependientes, el imperialismo no comenzó en el estadio del capitalismo financiero, como lo afirmó Lenin; el capitalismo siempre fue imperialista.

Los filósofos populistas, continúa nuestro autor, conciben un “reparto sinárquico imperial pero no imperialista”, nos dice Cerutti. Frente al imperio, del cual forma parte el marxismo en tanto una de sus variantes racionales, según los populistas, llega la hora de “reivindicar lo nuestro”. Se necesita un “nuevo logos”. Este razonamiento de los populistas hace ver las categorías de “pueblo” y “nación” como entidades “globalizantes” en la lucha frente al “imperio”. A partir de la emergencia del autoctonismo como logos alternativo, se trata de reivindicar la “globalidad Pueblo-Nación” La sugerencia en el uso de éstos términos viene de evitar la categoría de “lucha de clases” marxista.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 250

La noción de “pueblo” debe ser repensada, concluye Cerutti, pues los populistas la tomaron de modo maniqueo frente a los “poderes imperialistas” en turno, así de abstracto como se expresa; se debería hacer la pregunta sobre si no se encuentran ciertos elementos que condicionan y posibilitan el mantenimiento del sistema, dentro de lo que se considera “pueblo”. El mismo concepto de “pueblo” habrá que examinarlo para saber los agregados a su interior, pues con normalidad es usado este término para ocultar una heterogeneidad real sobre la base de una presunta homogeneidad, cosa que ocurre también con el término “nación”.

En el siglo XIX, explica Cerutti, se desarrollará la inmensa tarea de organizar lo que conocemos como nuestros estados nacionales. El proceso fue diverso a como se dio en Europa. Siguiendo a François Xavier Guerra,⁹⁹ las comunidades políticas antiguas – reinos y ciudades- precedieron tanto al Estado como a la nación y la gran tarea del siglo XIX, para los triunfadores de las guerras de Independencia, será construir primero el Estado y luego, a partir de él, la nación-moderna. Hubo que inventar al ciudadano de esas repúblicas, construirle un imaginario nuevo, aunque fuera parcialmente compartido, denominado identidad nacional. La organización nacional era articulada siempre en tensión con lo local o regional, pero a su vez era local o regional respecto del conjunto más amplio de lo que a fin de siglo José Martí definiría ya claramente como Nuestra América. Eso hizo que el programa de construir -en aparente reconstrucción de una unidad preexistente que nunca fue tal- la integración, fuera zigzagueante y lo siga siendo hasta el día de hoy. La nacionalidad era imaginada como homogénea y sería impuesta también, a veces acudiendo al genocidio.

Un pueblo que se readueñe de su imaginación y que recupere su derecho a soñar sus propios sueños y a trabajar para realizarlos, podrá ser un pueblo libre.¹⁰⁰ El pueblo es

⁹⁹ François Xavier Guerra, *Modernidad e independencia; ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE/MAPFRE, 1993, p.350, citado por Cerutti en “Tareas culturales en tiempos de desintegración”, p. 24

¹⁰⁰ Cerutti Guldberg, “Filosofía latinoamericana de la educación”, en la colección *Panoramas de nuestra América*, No. 7 , México, CCYDEL, 1993, p. 31

fuerza de poder, en él reside la soberanía y es el que forja su propio destino. El estado, entendido como aparato estatal, incluido el gobierno, es un “instrumento” del pueblo para su plena realización. La jerarquía aparece clara. El sujeto recupera su autonomía y autodeterminación. No puede ser subordinado. Su instrumento se le subordina y se resuelve la patológica situación de un instrumento que oprime a su sujeto soberano, al mismo que le ha delegado el poder. El pueblo se ocupa de sí, de hacer prevalecer los derechos e intereses de las “mayorías”. “Pueblo” no alude a una esencia ya constituida y clausa, sino que es un concepto que alude a un sujeto *in fieri*: es el sujeto que asume en sus manos su propio destino y que se construye a sí mismo. Ese sujeto no está referido por un concepto cuantitativo y general del tipo: “somos todos”, sino que es de carácter cualitativo: incluye un deber ser, un deseo de ser, una virtualidad. Se inscribe dentro del ámbito societal e institucional abierto, cuando “el futuro deja de ser una tentación”. No hay, en verdad propiamente hablando, una “definición” de este término, sino que lo que hay es un permanente aludir a sus características vigentes y deseables.

Para definir al “pueblo” Cerutti señala que se deben enumerar a aquellos sectores sociales que han participado en la lucha de liberación y que se reconocen como formando parte de un conglomerado con identidad cultural y proyecto político propio. No se trata de hipostasiar a un presunto sujeto que “está ahí”, sino de construir un ámbito, un cauce hermenéutico, semiótico, simbólico e institucional, para que la construcción social de una nueva realidad alternativa se vaya consolidando y se haga aprehensible para sus propios actores-autores. Se va patentizando entonces, paulatinamente, que el sujeto es, en verdad, el propio proceso por el cual las mayorías se liberan y al liberarse se constituyen como tal sujeto y lo reafirman. En verdad, es la articulación inescindible entre la teoría y la praxis, la creatividad de estos sectores sociales, lo que va posibilitando su avance, autoafirmación y reconocimiento de los propios límites, al tiempo que asumen responsabilidades. Por eso la educación tiene un valor axial.”¹⁰¹

¹⁰¹ Cerutti Guldborg, “Pueblo, revolución, constitución”. Texto para la mesa redonda *La constitución en Nicaragua. Síntesis de una nueva sociedad*, FFyL, UNAM, 28 de mayo de 1987.

La siguiente cita nos ofrece una imagen más detallada del sujeto social del cambio en el que piensa Cerutti: “Por mi parte, me gustaría pensar que el aprecio por la vía de la unidad nuestroamericana... se constituye cada vez más en una convicción de los sectores populares que se organizan de modo creciente para resistir, primero, los embates de la dominación y para proponer, después, salidas creativas e ingeniosas a la insistente dependencia en que nos batimos. Hay que enfatizar las estrategias de autoorganización y de recuperación social del Estado, de conversión de los sujetos sociales o étnicos en económicos o políticos (Piqueteros, MST, EZLN) y en todas las formas de integración social desde la base de nuestras sociedades (redes de comunicación e intercambios de saberes, tecnologías, experiencias y bienes -¿es descabellado reactivar el trueque como mecanismo comercial regional?-)”¹⁰²

Cerutti toma posición sobre el uso del concepto “colonialismo” a partir de la crítica de Francisco José Delich a los populistas que hacen uso del término: “...los nacionalistas populistas contemporáneos han tendido a difundir y defender la *metáfora del colonialismo* (...) Una metáfora en estas condiciones no augura precisamente un estilo riguroso, claro, definido. Como nadie puede afirmar sensatamente que Argentina es una colonia, se sostiene que es como si *fuese* colonia: (...) La metáfora es habitualmente apta para producir razonamientos maniqueos. Esta no es una excepción, porque manipulada sin tregua ha terminado por transformar la relación explotador/explotado en pura dependencia, en pura dominación, en lugar de precisarla como una noción dialéctica”.¹⁰³

Sobre la cuestión del colonialismo, Cerutti adopta en su texto del 2003¹⁰⁴ el término “contextos poscoloniales”, que hace referencia a la situación de los pueblos americanos

¹⁰² Cerutti Guldberg, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?” ponencia para el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur Sociedad Civil, democracia e integración, Montevideo, Uruguay, 11 al 13 de mayo del 2004.

¹⁰³ Francisco José Delich, “Sociopopulismo, sociología y dependencia” en *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, BA, Ed. Tiempo contemporáneo, 1970, págs. 205-206, citado por Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 41

¹⁰⁴ Cerutti Guldberg, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, p. 134

antes de la ruptura emancipatoria vivida durante el siglo XIX, pero ahora abierta de nuevo, distinguiendo dos situaciones: neocoloniales –como es el caso de Puerto Rico- y de dependencia con dominación –corrigiendo lo que se conocería como teoría de la dependencia-. El adjetivo poscolonial designa, por tanto, el curso histórico y las situaciones que en él se producen. No discursos, interpretaciones, enfoques o escuelas.

La violencia está íntimamente ligada al imaginario social de la revolución, al respecto Cerutti nos dice lo siguiente: “Es cierto que la fuerza moral del contrapoder proviene de su ejercicio no violento. Por supuesto, se prefiere la no violencia mientras se puede, porque después claramente las poblaciones pasan a la resistencia, cuando no quedan otros caminos transitables. Pero no, no es cierto que el Estado en general y el Estado de derecho en particular, no apelen a la violencia. Son, precisamente, la manifestación, la encarnación del monopolio de la violencia.”¹⁰⁵ Una alternativa a esta violencia no es siquiera concebible, ni apenas el diagnóstico que a ella conduce, sin incluir la dimensión política. Parte del programa alternativo sería una reconstitución de la política pensada fuera de los códigos estrechos de la guerra. Dado que si en la guerra todos pierden, sólo queda la política como ámbito de racionalización y mediación del conflicto.¹⁰⁶

2.4.2.5 Populismo

Por último, para Cerutti el término populismo ha tenido un uso desmesurado, tanto por parte de las izquierdas, como de las derechas, según convenga, durante el siglo XX. Nuestro autor lo usa para definir a un sector intelectual con ciertas características de la denominada “filosofía de la liberación”, el llamado sector populista. En un primer momento lo define así: “Este “populismo“ podría caracterizarse en política, como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses, anhelos, expectativas y necesidades sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en teología, como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de “pueblo” con el pueblo concreto del aquí y ahora

¹⁰⁵ Cerutti Guldberg, “La utopía americana en el siglo XXI ¿utopía de la unidad o mitos de la integración?” en anuario *Latinoamérica*, No. 34, CCYDEL, México, 2002, p. 29.

¹⁰⁶ 37- Cerutti Guldberg, “¿Violencia es destino?” ponencia en el *Coloquio Internacional sobre la Violencia*, realizado en la FFyL, UNAM, el 30 de abril de 1997.

latinoamericano; en sociología y economía, como la alternativa terminológica “pueblo/Nación” al análisis de clases; en filosofía, como la mixtificación del término “pueblo” convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que construye al pueblo en tanto fenómeno de clases.”¹⁰⁷

Cerutti revisa algunas definiciones del término con Salazar Bondy y el teólogo Lucio Gera, de donde se puede apreciar en los movimientos revolucionarios un populismo cuando las movilizaciones se manipulan para que al final no haya ningún cambio real estructural.¹⁰⁸ De esta afirmación se podrían decir varias cosas, pero por ahora el enfoque se da en Cerutti. La principal fuente de inspiración de nuestro autor es Lenin de finales del siglo XIX¹⁰⁹, en donde el autor ruso, según Cerutti, define al populismo desde la experiencia rusa como: “la protesta contra el espíritu burgués pero con un carácter soñador, en divorcio con la realidad”; más adelante lo entiende desde tres rasgos: 1) como actitud reaccionaria frente al capitalismo 2) como rechazo de las categorías y ciencias contemporáneas para ser aplicadas a la realidad rusa, pues ésta es pensada como original y autosuficiente, negando las contradicciones sociales, y 3) como desconocimiento de los intereses de clase de la intelectualidad. De esta posición toma elementos para criticar el estatus burgués del intelectual, que defendía lo popular y negaba los análisis económicos.

Después, nos habla de la concepción del término en Gino Germani,¹¹⁰ quien analiza el fenómeno del populismo latinoamericano encontrando otras características: nacen de la impotencia de las instituciones de canalizar fenómenos de movilización e integración social; supone un autoritarismo de izquierdas, socialismo de derechas y un montón de formas híbridas y hasta paradójicas de la dicotomía “derecha-izquierda”. Torcuato di

¹⁰⁷ Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 188

¹⁰⁸ Augusto Salazar Bondy, “Dependencia cultural y creación de cultura en América” en *Stromata*, BA, XXX, enero-junio, núm. ½, 1974, p. 80, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 189

¹⁰⁹ V.I. Lenin, “¿A qué herencia renunciamos? En *Obras escogidas*, T 1, BA, Cartago, 1973, p.368, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 193

¹¹⁰ Gino Germani, “Democracia representativa y clases populares” en *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México, Era, 1973, p.29, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 194

Tella¹¹¹ es otro autor que examina el fenómeno y encuentra que en América Latina no existen partidos políticos de obreros financiados por la clase, entonces en el espectro político aparecen los populismos. Un aspecto más importante es que el corpus ideológico del populismo está cargado de elementos nacionalistas y ritualizados, en donde otros términos, como el de socialismo, se van vaciando de sentido y haciendo maleables. Octavio Ianni,¹¹² por otro lado, nos dice que el populismo latinoamericano corresponde a una etapa determinada en la evolución de las contradicciones entre la sociedad nacional y la economía dependiente. La naturaleza del gobierno populista se localiza en la búsqueda de una nueva combinación entre las tendencias del sistema social y las imposiciones de la dependencia económica. En este contexto, las masas asalariadas aparecen como un elemento político dinámico y creador.

A cada una de estas proposiciones, Cerutti encuentra también algunas problemáticas, pero para no exceder el espacio a este tema, la propuesta de nuestro autor se define así: el populismo es un movimiento pluriclasista en el que el campesinado y sectores preindustriales desempeñan un papel importante incidiendo también en la conformación y disfunción de cierta ideología con caracteres mágico-voluntaristas. Los sectores de la pequeña burguesía intelectual suelen complicar más el fenómeno al negar determinadas relaciones de intereses o ni siquiera vislumbrarlas. En cuanto al indigenismo, se tiene que tener cuidado de no caer en un voluntarismo que olvide los problemas teóricos y políticos que representa el trato con estos sectores marginales.¹¹³

Tal vez sea preciso, después de tres capítulos de crítica a la “filosofía de la liberación” por parte de Cerutti, de exponer también los logros que se consiguieron a lo largo de un quinquenio que duró esta propuesta (hasta mediados de los años setenta) y lo que se desarrolló hasta 1989, que es cuando nuestro autor hace una relación de ellos, aunque

¹¹¹ Torcuato di Tella, “Populismo y reforma en América”, en *Desarrollo económico*, B.A., abril-junio, 1965, vol. IV, núm. 16, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 195

¹¹² Octavio Ianni, “Populismo y relaciones de clase” en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 67, enero-marzo de 1972, pp. 85, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 197-199

¹¹³ *Ibidem*, p. 199

no por primera vez. Esta relación no logra abarcar en su totalidad el gran beneficio que propiciaron aquellos autores para el pensamiento latinoamericano, la vida académica y la cultura en general, ni tampoco la desgracia o indiferencia que significó la represión para otros. Al exilio de algunos de ellos, se presentó un fenómeno similar al sucedido con el exilio español durante el franquismo, pero ahora al interior de nuestro continente, que para bien o para mal, representó una inyección de sangre e ideas nuevas para la filosofía latinoamericana en general. Lo siguiente no rompe con la temática de este capítulo, puesto que muchos de estos logros son de carácter político, y todos ellos se enmarcan en una toma de conciencia

- 1) Un decidido “no” al genocidio y una valoración positiva de las numerosas y largas experiencias de resistencia vividas por nuestras grandes mayorías.
- 2) Una tenaz defensa de las etnias y su conciencia de clase en desarrollo. Una atención especial hacia los procesos de transformación de los lazos de solidaridad étnica en lazos de solidaridad de clases.
- 3) La imposibilidad de ignorar a la religión como un factor cultural relevante.
- 4) El rechazo a una presunta identidad que opera como universal ideológico.
- 5) La aceptación y defensa militante de las características raigales de nuestra vida cotidiana.
- 6) La proposición activa de desarrollar un pensar matinal o filosofía de la calandria complementada por la filosofía cenital del colibrí. Es decir, filosofía del presente.
- 7) Una actitud alerta ante las matrices semióticas de Malinche y Calibán, en donde la primera supone desde decir al propio pueblo en lengua extranjera y el segundo como afirmar lo propio a partir de maldecir, expresar mal la lengua del dominador para bien decir nuestra situación de explotados.
- 8) Reclamar una filosofía que se ejerza desde la matriz polisémica, metafórica y simbólica del imaginario social latinoamericano.
- 9) Desarrollar un hiperracionalismo que permita enfrentarnos a múltiples desafíos de los irracionalismos, para superarlos junto con los mitos del progreso, de la ciencia y de la tecnología.

- 10) El brindar reconocimiento y respeto al “otro”, al que llevamos y tenemos dentro, así como respeto ético y político a la alteridad.
- 11) La Magna Utopía Bolivariana como garantía para el ejercicio de una democracia social efectivamente participativa, asumiendo que esta América todavía no es nuestra, pero que se anuncia ya en el horizonte.
- 12) La defensa tenaz del derecho de ejercer la razón por nosotros mismos y en conformidad con nuestros intereses, partiendo de nuestras propias tradiciones intelectuales o teóricas.¹¹⁴

2.5 La democracia

2.5.1 Los inicios de un pensar la democracia

La base del pensamiento democrático en nuestro autor tiene una larga tradición latinoamericana, expresada tanto en la literatura como en la filosofía, ejemplos de ello es el pensamiento de Rodó en *Ariel*, el pensamiento libertario de Simón Bolívar y muchos contemporáneos, como Eduardo Saxe-Fernández. De la filosofía europea y norteamericana, también toma elementos de análisis, de autores como Hinkelammert, Derrida y contemporáneos como Haider Ali Khan. En sus últimos escritos, el autor tiene además como fuente, la experiencia de resistencia histórica y de movimientos contemporáneos, como el EZLN.

En *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerutti dedica algunas páginas a Franz Hinkelammert, pues muchas elaboraciones teológicas y filosóficas, argentinas y latinoamericanas, partieron de él, principalmente de su texto *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia* de 1970. Nuestro autor muestra sus desarrollos principales, indica sus objetivos, las posibilidades que deja abiertas y quiénes las retoman tácita o explícitamente. Algunas preocupaciones de Hinkelammert seguían estando presentes para inicios de los años ochenta en algunos pensadores argentinos, y aún en la

¹¹⁴ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, págs. 169-172

actualidad algunas de sus categorías son usadas no por pocos teóricos latinoamericanos. A continuación, sólo se hará hincapié en un aspecto que implica al tema de la democracia.

Para Cerutti, Hinkelammert intenta la superación del marxismo a partir de su asunción, criticando y repudiando su posible ideologización como en el caso de la URSS. El único pensamiento auténticamente revolucionario que permite la crítica y una garantía contra la ideologización es el pensamiento cristiano. La revelación cristiana proporciona los elementos para la toma de conciencia “trascendental”, conciencia que hace posible la comprensión de la “dialéctica” de la historia, constituyente de la ética y de la metafísica de la historia.¹¹⁵

El principal problema, indica Hinkelammert, según Cerutti, es la pérdida de criticidad del marxismo soviético, que se reduce a la pérdida del análisis de clases para la sociedad socialista. Haciendo un análisis de ello, el autor alemán encuentra que todas las interpretaciones del marxismo original parten del problema de la “factibilidad” de la revolución total, que, para Marx, no era problema, por su convicción de que la humanidad solo se propone problemas que puede resolver. Hinkelammert señala que Marx no vio una limitación que proviene de la misma naturaleza humana y que propone denominar “barrera de la factibilidad”.

Esta “barrera de la factibilidad” o “concepto límite”, no se refiere a una factibilidad causal o histórica, para la cual sí vale aquello de que los hombres sólo se proponen lo que pueden realizar. Aquí se trata, según el autor, de otro tipo de factibilidad que es “principal” o “metahistórica” y que podría considerarse como del modo del planteamiento de la factibilidad. Hinkelammert distingue cuatro tipos de “factibilidades”: la factibilidad “técnica”, la factibilidad “histórica”, la factibilidad “lógica” –que se refiere a la coherencia lógica de la meta propuesta- y la factibilidad “trascendental” en tanto “evaluación general” de la realización de la actividad humana. Esta última, debe aceptar una “no factibilidad

¹¹⁵ Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, págs. 98-112

trascendental” del concepto límite, que permite desembarazarse del pensamiento “ideológico” y dejarlo reducido a pensamiento “mítico”. Negando la posibilidad de realización de la meta, se puede actuar más liberado para intentar de todos modos acercarse a ella, en la medida humanamente posible. El pensamiento utópico pierde todo contenido si no parte de la utopía absolutamente irrealizable, esta es su motor y su vehículo.

Para Cerutti, Hinkelammert reconoce la utopía como inherente al racionalismo, pues el racionalismo, a través de su permanente construir conceptos límites, tiende a ser “absolutamente utópico”, por lo que la sociedad socialista puede introducir en la utopía la racionalidad y mejorarse en el sentido de “democratizarse”. Aquí encontramos el vínculo entre utopía y democracia por mediación intrínseca de la razón. El autor alemán cuestiona posteriormente la validez del “centralismo democrático” como principio rector de la sociedad socialista, acudiendo a la experiencia soviética. Más adelante, explica que hay dos tipos de estructuración de lo social, la “espontánea” (que va más allá de la política instaurada para satisfacer necesidades) y la “institucional” (la política instaurada, establecida) en donde la especificidad del segundo tipo está dada por su función “represiva” del “orden espontáneo”. Este planteamiento permite a Hinkelammert reconocer en Marx una “lógica trascendental” por la cual sería pensable un progresivo avance del orden “institucional” hacia el orden “espontáneo”. Estos acercamientos sucesivos estarían indicando la presencia de una “dialéctica histórica” que puede ser reconocida en la revelación cristiana. Esta consideración nos permite reconocer un antecedente del que parte Echeverría para hacer su diferenciación entre política institucionalizada y política imaginativa, mientras que todo el planteamiento de Hinkelammert permite reconocer el uso, por parte de Cerutti, de la categoría de factibilidad que se comprueba en la realidad sólo llevándola a cabo, así como una de las bases de su pensamiento utópico como inherente al racionalismo, pero de un racionalismo autocrítico y renovado.

Por otro lado, en esta primera obra de Cerutti podemos encontrar una fuerte crítica del sector populista en relación a que sus posturas navegan entre el peronismo, el

cristianismo y el idealismo, y están adheridas a posiciones reformistas. Este reformismo se entiende como un populismo donde de lo que se trata no es de destruir la burguesía sino de “convertirla” hacerla más “humana”¹¹⁶. Esta interpretación se entiende a partir de la renuncia del marxismo, por parte de este sector, que es también una renuncia a un cambio estructural económico, es decir, la renuncia del capitalismo. Aparte también, por la conducta que sostenían estos sectores en la academia y en su pensar filosófico, que para Cerutti estaban más inclinadas al fascismo y al imperialismo que a una verdadera postura revolucionaria. Es decir, planteaban la liberación sin un proyecto que socavara el capitalismo como instrumento indispensable para la explotación y la dependencia y además, mantenían en sus prácticas, métodos y concepciones, elementos que eran contradictorios con una liberación tanto de la filosofía como de la sociedad.

2.5.2 Democratizar la filosofía

Cerutti trata de democratizar el ámbito de la filosofía desde sus primeros escritos, actitud que permanecerá durante toda su obra. Esto tiene que ver con poner el ejercicio filosófico al alcance de todos, práctica que va desde ponerla al alcance de los que quieran instruirse en ella, con una educación abierta a cualquier individuo para una “democratización del uso de la razón”, -en contra del filósofo aristocrático- en llevar a cabo una democratización de la *téjne* o arte del pensar; hasta aplicar el pensamiento filosófico a las cuestiones de la vida cotidiana, de la realidad latinoamericana, comenzando por la propia historia del pensamiento en América Latina, así como el uso de fuentes extra-académicas para el análisis social filosófico, tales como otros tipos de lenguaje como el graffiti, el panfleto, el cómic, el documental, etcétera.

Para Cerutti, la filosofía debe abrirse al pensamiento de las mujeres, los indígenas y cualquier otro grupo o individuo reprimido y excluido. Desarrollar la democratización pedagógica, donde el intercambio profesor/alumno sea de manera horizontal, donde la desprofesionalización de la filosofía se dé como servicio volcado a la sociedad. Esto

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 255

implica transformar y crear métodos, categorías y conceptos nuevos para la realidad latinoamericana, des-europeizar el pensamiento filosófico, así como revalorar y emprender comunicación con autores de la región, con sus obras y propuestas construidas, tanto en el presente como en el pasado. En bajar del pedestal a la propia filosofía como disciplina y ponerla al servicio y en coordinación con las demás ciencias, principalmente las sociales.

En *Filosofías para la liberación ...*, el autor observa algunas funciones sociales y epistémicas de la filosofía para la liberación latinoamericana y ubica las siguientes: un pensamiento de denuncia y anuncio de la vigencia y superación de las discriminaciones étnicas, sexuales y de clase; como posibilitador de una organización política que tome en cuenta las potencialidades y limitaciones de la fe y de las mistificaciones religiosas masivas, difundidas en diferentes grados en toda nuestra América.¹¹⁷ Las funciones de la filosofía van delineando las necesidades y peticiones que integran los imaginarios de lucha social dentro del concepto de democracia durante los años ochenta, tales como el respeto de los derechos y equidad para con las minorías sociales, así como las religiosas.

En *Filosofar desde nuestra América*, Cerutti explica que ni la filosofía ni la política pueden quedar en manos sólo de los profesionales. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afectan colectivamente. Así se avanza hacia una democracia radical impostergable, si el género humano y su entorno ecológico quieren sobrevivir.

¹¹⁷ Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, p. 166

En un conjunto de escritos para conferencias y artículos que el profesor proporcionó para este trabajo, podemos encontrar las últimas referencias del autor respecto del tema de la democracia. Es posible que en unos años más adelante, podamos encontrar el material en un libro.

2.5.3 Integración latinoamericana y democracia

Un planteamiento bastante sugestivo de Cerutti sobre la democracia lo encontramos en un texto de 1993 que nos habla de los procesos de integración en el mundo.¹¹⁸ Cerutti piensa en una integración regional para América Latina similar al proyecto de la unión europea: integración monetaria, comercial, cultural, tecnológica, etcétera. Para esto, lo primero que tiene que ver con la filosofía es: entender el término integración como un medio y un fin. El logro de este fin-medio depende de ciertas condiciones, que están a su vez condicionadas por el logro de esa integración. Cerutti se cuida de que la propuesta no sea un razonamiento circular, observando que se trata de relaciones de mutua tensión, de reciprocidad. Estas condiciones serían: 1) Vigencia de la democracia formal, aunque no sólo eso. Debe haber también una redistribución del ingreso y del poder. 2) Respeto de los derechos humanos de todas las generaciones, y para ello se requiere de una reforma del Estado y de la sociedad, así como una mejora de las relaciones entre el Estado y la sociedad. 3) Cuidado del medio ambiente, conciencia de la importancia del entorno ecológico para salvaguardar la biodiversidad.

Las relaciones entre las naciones en un contexto de integración, deberán ser de unidad y diversidad, nos indica Cerutti, capaces de concebir una unidad que no sea homogeneizadora de sus componentes. Esta unidad, más cualitativa que cuantitativa, requiere de una renovada política del lenguaje y del espacio, de un reencuentro de individuos y comunidades en el contexto de una globalización que, paradójicamente, se efectúa en bloques. Aquí es menester preguntar quiénes harán la integración. Porque

¹¹⁸ Cerutti Guldborg, "Iberoamérica y los procesos de integración en el mundo", ponencia para el *Primer Seminario de la Academia Iberoamericana de Estudios Diplomáticos*, México, Instituto Matías Romero, 15 de abril de 1993

hasta que no sea un anhelo colectivo, con la fuerza movilizadora de una fantasía o un ideal para todos o, al menos para las grandes mayorías, no se concretará esta integración y sólo quedarán las bellas palabras y las buenas intenciones. La educación jugará aquí un papel central, promoviendo en las poblaciones el conocimiento de la región y sus tradiciones a todo nivel del sistema educativo. Este esfuerzo de integración no deberá perder de vista las unidades europea, norteamericana, asiática y la africana, en donde las relaciones vayan más allá de las de carácter mercantil o político.

En otro texto¹¹⁹ nuestro autor esboza diez tareas para la integración cultural de Nuestra América en el siguiente orden: 1) pasaporte único para un libre tránsito de la zona 2) universidad nuestroamericana que unifique el reconocimiento de títulos, la organización de la investigación con docencia de carácter regional y un amplio intercambio estudiantil 3) libre circulación de bienes culturales, también su protección y subsidio 4) un nuevo orden informativo de carácter regional en contra del monopolio televisivo 5) estudios obligatorios de historia, geografía y realidad latinoamericana a todos los niveles de enseñanza 6) integración de las bases de la sociedad en la autoorganización vecinal, barrial, étnica, religiosa, etcétera 7) relaciones exteriores y fuerzas armadas comunes 8) impulso a la pequeña y mediana empresa en sus diferentes modalidades como las cooperativas, incluyendo las tecnologías blandas y el respeto ecológico 9) apoyo a las reivindicaciones de género con su potencial crítico y autocrítico en los ámbitos de lo privado, lo público y lo íntimo 10) difusión de la plena conciencia que demanda la democracia radical, mostrando las patologías de la democracia liberal, de baja intensidad y del cesarismo democrático.

En otro texto¹²⁰ la lista incluye otras tareas: 11) recolocar a Nuestra América en la agenda prioritaria de la región 12) reconsiderar a fondo las características del desarrollo, para hacerlo sustentable o cuestionarlo desde su misma codificación 13) asumir el

¹¹⁹ Cerutti Guldberg, "Diez tareas para la integración cultural de nuestra América" ponencia para el seminario de investigación del CCyDEL *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, 30 octubre, de 1997

¹²⁰ Cerutti Guldberg, Conferencia Magistral "Tareas culturales en tiempos de desintegración II" en el Congreso *El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo*, realizado en Cochabamba, Bolivia, 27-31 de julio de 1998

desafío científico y tecnológico con criterios regionales 14) propiciar partidos políticos regionales o redes federacionales de partidos, pero también de intelectuales, artistas, etcétera 15) impulsar nuevos liderazgos desde las bases de las sociedades con los jóvenes, promoviendo viajes de estudio colectivo y encuentros interregionales de todo tipo 16) promover una sociedad más acogedora para mujeres, indígenas, ancianos y niños, promoviendo los intercambios y el aprecio intergeneracional, intergénero, interétnico 17) formar la sensibilidad para apreciar nuestra diversidad cultural como una riqueza y no como un obstáculo 18) practicar la democracia en todos los niveles: calle, casa, cama 19) establecer un fondo o colchón financiero que amortigüe la dependencia de los vaivenes de los mercados financieros internacionales golondrinos 20) fundar un Banco Central de la región y avanzar hacia una reforma monetaria con moneda única 21) formación de una o varias empresas de aviación regionales. Todo en suma, privilegiando lo local en su relación con lo nacional, lo latinoamericano y lo mundial. La mayor parte de estas tareas demanda y formarían parte de una democracia radical, como sistema de gobierno y como cultura democrática.

Para Cerutti la cultura debe jugar un papel integrador, tratando de trabajar para que todo el esfuerzo cultural acumulado, semirreprimido, inexpresado o infravalorado pueda manifestarse plenamente y haga camino al andar. De lo que se trata es de que el ejercicio cultural ayude a derivar y diseñar desde su propio seno y de modo pertinente un proyecto político que le haga justicia y le sea articulable. La planificación de políticas culturales que sólo atienden a la población de los privilegiados de donde surgen, deben ser erradicadas.

Para contrarrestar los tiempos de desintegración en todos los ámbitos de la realidad latinoamericana, se deberá poner al estado y al mercado al servicio de la sociedad o potenciar a la sociedad con los aportes del estado y del mercado. De la soberanía y la autonomía, que no es autarquía o enfrentamiento, debe surgir un tejido conjuntivo reconstruido de la participación regida por el concepto límite de inclusión total (todos y todas) para que surja un renovado proyecto nuestroamericano efectivo y viable.

Reivindicar el ejercicio político y el derecho de cada individuo a participar en él, es posible a partir de una democracia que consolide el primero y una integración económica para posibilitar el segundo. La integración económica consistiría para Cerutti en organizar un espacio donde rijan el libre comercio, (no como el llamado libre comercio neoliberal, por ejemplo el TLC) lo cual implicaría apertura de mercados a la competencia, que venda más quien pueda beneficiar más a los consumidores, pero esto no es el único camino. Emir Sader, en un comentario sobre la construcción de sociedades de intercambio, pone el ejemplo de la relación entre Cuba y Venezuela: Cuba y Venezuela firman y ponen en práctica un tipo de intercambio en el que cada país provee al otro de lo que posee: Venezuela da petróleo a Cuba y a cambio recibe medicamentos, técnicos de alfabetización, en medicina social, en deportes. Esto convencionalmente se suele llamar “comercio justo”, en el que cada país da lo que dispone y recibe lo que necesita, independientemente de los precios del mercado internacional.¹²¹

En caso de que no se pudiera producir en condiciones competitivas, se requeriría producir en condiciones no competitivas. Para ello se necesita relativizar el rol de la competitividad; crear espacios de desarrollo en los que el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no esperen más de un efecto indirecto del crecimiento económico; integrar el crecimiento económico con la naturaleza. Los espacios económicos capaces de solucionar esta tarea imponen un nuevo tipo de integración económica que ni la Comunidad Europea, ni la integración económica desarrollista y menos la integración por zonas de libre comercio, han experimentado. En todo caso, se trata de una tarea de sobrevivencia de la humanidad.

La cláusula democrática para Cerutti consistiría en preservar valores e instituciones democráticas. ¿Cuáles? Renovación periódica preestablecida de las funciones gubernamentales, división de poderes, respeto al voto ciudadano individual, como

¹²¹ Emir Sader, en Servicio Informativo “Alai-amlatina”, info@alainet.org, Río de Janeiro, 06/01/2004, citado por Cerutti en “Necesidad y obstáculos para la integración de Nuestra América” ponencia para el 9º. Coloquio de Investigadores del CCyDEL, México, en la mesa *Nuestra América hoy: política y cultura* el 26 de junio del 2003

mínimo. El consenso internacional como instrumento para calificar una democracia sería un mal instrumento, como lo demuestra la historia de los “policías del mundo” empezando con Estados Unidos. La propia población sería quien calificara la democracia según atiende bien sus demandas o no. Ya que las propias poblaciones también se han quitado las dictaduras de encima y han posibilitado las transiciones, es justo que ellas mismas tomen en sus manos el ejercicio político democrático.¹²²

La viabilidad de una integración regional, continúa nuestro autor, arroja esperanzas cuando se observa una organización de la resistencia popular que comienza a mostrar potencialidades insospechadas en cuanto a remodelación de la vida cotidiana. Examinar la experiencia de las integraciones regionales más o menos viables como el MERCOSUR podría proporcionar herramientas valiosas para enfrentar el ALCA. Para ello sería necesario promover una gran alianza cívica, militar, empresarial, que pugne por esa integración. La fuerza de resistencia, la capacidad de organización y la riqueza de las propuestas alternativas de los pueblos originarios, están mostrando claramente el camino.

2.5.4 Pensar la democracia hoy

Cerutti hace un balance crítico del proceso que ha llevado a pensar hoy en un cambio democrático. Para nuestro autor, la transitología ayudó a difundir una mixtificación, la de la arbitraria oposición entre lo que habría sido el revolucionarismo de los 70s y la revaloración de la democracia formal (liberal) a inicios de la década perdida. Induciendo la extravagante idea de que por primera vez en esos momentos se habrá comenzado a valorar la democracia en la región. Así se fueron eslabonando una serie de oposiciones binarias que desde esos “ahora” denigraron, viendo como delirantes, las luchas y afanes de los 70s e idealizaron los procedimientos de la democracia representativa. Por definición, quedarían establecidas sin más, como oposiciones mutuamente excluyentes: revolución/democracia, violencia/pacifismo, movimientos guerrilleros/partidos políticos,

¹²² Cerutti Guldberg, “La utopía americana en el siglo XXI ¿utopía de la unidad o mitos de la integración?” en *Latinoamérica*, No. 34, México, CCYDEL, 2002, p. 27

enemigos/consensos, utopía/realismo, toma del poder/ética en la política, transformación estructural/gradualismo de lo local, etcétera. Todo maquillado de ultra crítica frente a lo que habría sido puro irracionalismo ideológico de mentes calenturientas e inmaduras de etapas anteriores. Esto, convenientemente edulcorado por el repudio a la violencia desde abajo, para tratar de invisibilizar el monopolio de la violencia ejercido desde arriba por Estados que nunca acababan de arribar al “Estado de derecho”. Todo este tejido reductivamente dualista y típicamente ideológico, ha venido a constituirse como un obstáculo epistemológico para el avance de la indispensable tarea intelectual que hoy se reclama. Como tal, bloquea el avance de la reflexión requerida para estar a la altura de las demandas sociales y ha propiciado un sensible alejamiento del esfuerzo intelectual respecto de las luchas de los movimientos sociales. Vale la pena hacer el esfuerzo de disipar, aunque sea parcialmente, estas brumas en el intento por abrir vías alternas de pensamiento y acción.¹²³

La democracia, continua Cerutti, constituye un viejo anhelo de los pueblos latinoamericanos que siempre vieron en ella un valor a alcanzar. La consigna “la peor democracia es preferible a la mejor dictadura” constituye una convicción consensuada. Pero, ¿entendemos todos lo mismo cuando pronunciamos la palabra democracia? En el sentido del término “democracia” se anudan las discusiones fundamentales que nos ocupan desde hace muchos años. Esta flexibilidad del término “democracia”, que se desplaza en los discursos políticos para significar poco o demasiado en las expectativas de los interlocutores, es necesario acotarlo. La tesis fundamental a sustentar en esta reflexión tiene dos aspectos complementarios. Por una parte, afirmar que “democracia” se dice de muchas maneras y se ejerce según contextos históricos perfectamente determinados. Por la otra, es necesario reconocer que la división de poderes, el ejercicio periódico del voto y la delegación del ejercicio del poder, constituyen características necesarias pero no suficientes de la democracia ansiada por décadas en Nuestra América.

¹²³ Cerutti Guldberg, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?” ponencia para el Corredor de las Ideas del Cono Sur *Sociedad civil, democracia e integración*, Montevideo, Uruguay, 11 al 13 de marzo del 2004

Para Cerrutti, explayar el sentido y alcance de esta tesis implica internarse en el mundo de lo simbólico, en las polisemias del imaginario social, para bosquejar las evocaciones que esta palabra ritual despierta en quienes la utilizan o la receptan. En el contexto histórico de una coyuntura, en el declinar de la última oleada de dictaduras militares en el subcontinente, cuando algunos políticos y politólogos levantaron la bandera del “retorno de la democracia”, esta propuesta, este objetivo político, despertó las expectativas de sociedades sometidas durante muchos años a la violencia. La nostalgia de un régimen de derecho, de una administración pública previsible, no pudo esconder la falacia de la formulación: “retorno a la democracia”. No la pudo esconder porque *retorno* remite a algo que ha sido ya y a lo que se puede regresar. Pero la historiografía y nuestra memoria nos dicen que en América la democracia ha sido parcial y limitadamente practicada. Probablemente toda la historia en el continente se resume en la fórmula colonial: “se acata pero no se cumple”. Sólo hemos tenido una fachada democrática.¹²⁴

Ante esta evidencia histórica, denuncia Cerutti, algunos politólogos se atrevieron a afirmar que la cuestión social constituía en Nuestra América un problema decimonónico, por lo tanto anacrónico y superado por la cuestión política. En los últimos años se ha entendido esta cuestión política como la práctica posible de un ejercicio de consensos, el cual no cuestiona la estructura misma en la que se asienta el ejercicio del poder y la distribución de la riqueza en nuestra región, una propuesta de ejercicio político que ignora sin más la cuestión social entre nosotros. Esto constituye un recurso a la ilusión y al reemplazo del concepto en la búsqueda de explicaciones a la coyuntura.

Para Cerutti también se impone otro elemento para la reflexión teórica, es el de la emergencia de sujetos sociales, los cuales exigen una participación efectiva en la programación, en la decisión y en la gestión de aquello que los afecta. Esto es una demanda incontenible del mundo contemporáneo. En este contexto, la reflexión sobre la democracia adquiere un renovado interés. Importa saber cómo se construyen los consensos, pero importa mucho más saber quiénes y cómo podrán participar en el

¹²⁴ *Ibidem*, p. 3

proceso de la construcción de una democracia siempre perfeccionable. Hablar de “democracia siempre perfeccionable” supone, en una primera aproximación, la idea de que es posible contar con un modelo ideal de democracia total hacia el cual tiene que avanzar todo perfeccionamiento. Un modelo que sirve de criterio o parámetro para juzgar respecto de los ejercicios autodenominados democráticos, con el fin de establecer con precisión qué tanto se aleja de o se acerca a ese modelo. Sin embargo, la postulación de este modelo ideal resulta extremadamente peligroso en el momento de practicar las democracias posibles, advierte nuestro autor. Primero, porque se puede decir que lo perfecto es imposible y con ello justificar bajo el nombre legitimador de “democracia” un ejercicio que la contradice en sus rasgos fundamentales. Segundo, porque avanzar hacia lo imposible podría ser visto como una pretensión irracional y frustrante. Tercero, porque no hay garantía alguna de que el modelo formalmente perfecto en la realidad del mundo del pensamiento sea el modelo más perfecto concebible. Entonces, ¿se trataría de eliminar cualquier concepción, cualquier descripción de la democracia ideal? No es esto lo que Cerutti propone, sino más bien la idea de un modelo permanentemente revisable y racionalmente controlado, que busque, no tanto ni exclusivamente la perfección formal, sino que calibre continuamente su capacidad de incidir en la mejora de la calidad de vida de todos y cada uno de los afectados por este poder.¹²⁵

Además de esta noción ideal de la democracia, para Cerutti es necesario indicar que la democracia es una idea histórica. Por “idea histórica” se quiere decir que es una imagen social, permanentemente modificada o acotada en diversos momentos, coyunturas o contextos históricos determinados. Reconocer esta historicidad de la idea de democracia no implica negar ciertas constantes comunes. Pero, limitar la idea de democracia a las constantes comunes, olvidando las variantes y enriquecimientos históricos o epocales, conduce a un evidente reduccionismo. Vale decir, para ejemplificar, que la idea de democracia nace en la Grecia clásica sobre la base de una sociedad esclavista, sin embargo, esa idea de democracia se va modificando para hacerse cada vez más

¹²⁵ Cerutti Guldberg, “Significados simbólicos de la democracia”, ponencia para el Encuentro sobre *The process of Democratization in Latin América* en la Graduate School of International Studies, University of Denver, Colorado, marzo 27-28 de 1992.

inclusiva y participativa con el transcurrir del tiempo. Si aceptamos la historicidad de la idea de democracia, al hacer uso de esta idea para interpretar la realidad o una realidad determinada y saber si la idea se practica o no y en qué medida, requiere una inmersión en la historia y no la fuga o evasión de la misma. Por lo tanto, apresurados ejercicios comparativos, utilizando como parámetro una democracia X dada para juzgar una situación Y concreta, se presenta como un clarísimo dislate o al menos, una inconsecuencia lógica o procedimental.

Pensar hoy en la democracia, para Cerutti, implica el reconocimiento de una cierta acumulación histórica, de un cierto enriquecimiento significativo de esta noción, a pesar de los fracasos en que han derivado los intentos históricos concretos de realizar este perfeccionamiento de la democracia. Hoy es imposible aceptar desde el punto de vista teórico, una igualdad formal garantizada por la legalidad democrática sin prestar atención a la desigualdad real de los individuos que sobreviven al interior de esta situación institucional. Los sujetos afectados que están inscritos en la legalidad de la democracia formal, son llamados necesariamente a legitimar esta situación institucional, en la medida en que sus diferencias reales puedan ser consideradas a la hora de postular la igualdad formal. Es decir, la legitimidad, que tiene como criterio la reproducción de la vida humana, es el fundamento incontrastable de cualquier legalidad con pretensiones de reconocimiento y justificación.

Una democracia ideal, entendida como aquella organización política y social en la cual los individuos participen en las decisiones y mejoren constantemente su calidad de vida, no puede extrapolarse ni pensarse fuera de contexto. En los países de América Latina que han “retornado” o “recuperado” la formalidad democrática, el avance y la profundización de este ejercicio político deseado, se topa frecuentemente con los obstáculos de una legislación elaborada y meticulosamente pensada durante los periodos dictatoriales que establecieron una legislación de amarre que bloquea a la democracia y la limita en su ejercicio. Democracias restringidas, que ni siquiera pueden hacer valer los más elementales derechos humanos y que deben optar por una convivencia reconciliadora, sin que se haya manifestado ningún propósito de enmienda o

ningún acto de contrición objetivo que permita dar sentido al perdón y garantizar la eficacia del olvido. Democracias sesgadas hacia la amnesia colectiva y hacia el olvido simple o autorreprimido del pasado inmediato.

A esta situación se suma lo que algunos denominan “cultura” de la democracia, la cual caracterizan con un rasgo fundamental: la apatía creciente por la política, especialmente por parte de los sectores jóvenes de la sociedad, aquellos que no encuentran caminos ni sentidos para sus vidas fuera del consumismo, el individualismo, la soledad y, no en pocos casos, la desesperación. Para la sensibilidad posmoderna y la ideología que conlleva, puede que surtan un efecto anestésico en sectores sociales de clase media para arriba en los centros mundiales, pero en la periferia marginalizante es difícil tapar el sol con un dedo y refugiarse en cómodas especulaciones imaginarias ante una realidad incontrastable de pobreza e insatisfacción social.¹²⁶

2.5.5 El contexto latinoamericano para una democracia radical

¿En qué condiciones se da la democracia en Nuestra América? En primer término, Cerutti señala que hemos pasado de una guerra fría a un contexto internacional de mercado caliente, donde la competitividad y la productividad son los criterios para medir eficiencias y posibilidades de futuro. En este contexto, articular “desarrollo”, “democracia” y “justicia” aparece como el gran desafío. Esta articulación no podrá imponerse desde arriba, sino que deberá constituirse desde las bases mismas de nuestra sociedad. Todo para transitar de democracias gobernadas a democracias gobernantes. Es decir, no se puede aceptar de ninguna manera la condena a las democracias de baja intensidad, a una fachada democrática con una realidad, con una cotidianeidad de violencia, totalitarismo y coerción desmedida.

¿Cómo hacer para concretar este sueño? La respuesta pertinente a tan enigmática pregunta es parte del gran desafío. La situación objetiva de buena parte de Nuestra

¹²⁶ *Ibidem*, p. 4

América es explosiva, con el agravante de las políticas neoliberales que van asociadas a la idea de democracia y las propuestas neonacionalistas y neopopulistas, que cuentan con una base social amplia que se asocian claramente a posiciones autoritarias y antidemocráticas. ¿Estaremos condenados a no poder resolver esta contradicción y a que la democracia se asocie a injusticia social y el autoritarismo a mejores condiciones de vida para una población infantilizada? Así se presenta el gran desafío de esta hora. El cual exige de toda nuestra imaginación y de todo nuestro esfuerzo para poder conciliar democracia con justicia social y para poder construir unas democracias históricas participativas y generosas en su desenvolvimiento institucional.¹²⁷

Para nuestro autor, en América Latina las teorías de la transición ayudaron en su momento a conceptualizar el paso de dictaduras militares a procesos de apertura. Sin embargo, no han sido suficientes para dar cuenta de la situación ulteriormente gestada por ese mismo tránsito, el cual dista bastante de una consolidación. Algunos han hablado de estas democracias supuestamente recobradas como “democracias de baja intensidad”. Después de este conjunto de teorías sobre la transición, poco o nada más se puede hallar en el arsenal de conceptualizaciones disponibles para enfrentar las urgencias de la hora. Hay quienes visualizan que se trata de volver los ojos a las experiencias concretas de los sectores en resistencia. En el caso de Chiapas, sobre todo, ha llamado la atención sobre este punto. Sin embargo, pocos asumen que la cuestión de la democracia tiene larga data entre nosotros y se puede remontar al siglo pasado. Por dar un solo ejemplo, un hito importante es la reflexión –con todo lo idealista que se quiera- de Rodó a en su *Ariel*, el cual no es otra cosa que un *plaidoyer* por la democracia en el mundo que calificaba de “latino” y “espiritual” por contraposición a los vecinos del norte.

La “globalización” podría ser el contexto contemporáneo en que se encuentra la realidad latinoamericana. Por globalización Cerutti entiende un proceso de mundialización del capitalismo, acelerado y beneficiado por la revolución científico-tecnológica en

¹²⁷ *Ibidem*, p. 5

comunicaciones, información y biotecnología. No es globalización de las necesidades ni, mucho menos, de las aspiraciones, de las condiciones de vida o de la solidaridad entre las mayorías del mundo. Es acuerdo, negociación y beneficio de élites, cada vez más minoritarias, exclusivas y excluyentes.¹²⁸ Lo que queda claro es que se globaliza la pobreza con todas sus secuelas, incluyendo el agotamiento de la política.

En el proceso de globalización como proyecto neoliberal, continua Cerutti, surge de nuevo el tema del Estado. La retórica neoliberal del adelgazamiento del Estado va acompañada de una progresiva trivialización de su papel. El Estado aparece como obstáculo y la tarea de la hora es desmantelarlo. Paradójicamente, después de adelgazado, desmantelado, debilitado y demonizado se le exige que resuelva carencias y demandas generalizadas de la mayoría de la población y, además, que no pierda el control, el dominio político y el monopolio del uso de la fuerza. Esto hace que, por un aparte, la violencia se desparrame en la sociedad, con todas sus consecuencias negativas. Por otra parte, que la soberanía se traslade en parte a experiencias autonómicas positivas e interesantes que hacen redescubrir a la sociedad su poder y que sugieren la idea de recuperar el estado *de* o *para* la sociedad y abandonar esta posición inútil.

La supuesta maldad estatal para Cerutti, siguiendo a Elías Díaz en su libro *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984), encubre mañosamente las complejas funciones cumplidas por el estado, tanto metropolitano como subordinado, en esta etapa del capitalismo mundial. Hoy el poder del Estado es un elemento importante para las empresas que buscan invertir o vender internacionalmente. El estado sigue cumpliendo, pues, en otras modalidades y bajo otros ropajes, funciones represivas, orientadoras, intervencionistas, geopolíticas, militares, etc. Sus roles ocultos, camuflados bajo la retórica de su debilitamiento, dificultan tanto la captación conceptual de sus novedosas metamorfosis como el control público de sus decisiones. No es casual que toda la

¹²⁸ Cerutti Guldberg, "Globalización y democracia" en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coordinador), *La construcción del Estado Nacional: democracia, justicia, paz y estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*. México, UNAM, 2004, págs.17-24

reforma jurídica denominada modernización y la negociación de convenios internacionales se realicen en secreto y en sigilo disimulado bajo una catarata de información trivial. Es interesante advertir el descuido en que se ha dejado el tema del Estado dentro de la reflexión politológica de los últimos años. Un protagonista y testigo de excepción como Adam Przeworski lo señala en una entrevista reciente en los siguientes términos:

“...hemos pasado 15 años de no hablar más que del Estado y después la palabra “Estado” desapareció y pasamos otros casi 15 años hablando solamente de las transiciones y de la democracia. Creo analizar esta relación, ahora llegamos a lo siguiente: no hay democracia sin Estado.”¹²⁹

2.5.6 Círculos viciosos y riesgos de pensar la democracia

Cerutti encuentra el tratamiento del tema de la democracia todavía plagada de inconsistencias, fisuras y aporías. Enfocando el asunto desde la perspectiva de las relaciones internacionales, el autor cita a Norberto Bobbio para explicar que: “Nos encontramos frente a uno de los círculos viciosos en el cual cada previsión racional se atora... El círculo vicioso se puede formular de este modo: los estados podrán llegar a ser todos ellos democráticos sólo en una sociedad internacional plenamente democratizada. Pero una sociedad internacional plenamente democratizada presupone que todos los estados que la integran sean democráticos. El incumplimiento de un proceso es obstaculizado por el incumplimiento del otro.”¹³⁰

Otro círculo que detecta Cerutti, al revisar y evaluar las conclusiones y propuestas de David Held en *Modelos de democracias* (1992)¹³¹, es el siguiente: Para que haya ciudadanos con cultura democrática es menester una sociedad democrática y para que

¹²⁹ Adam Przeworski, “Democracia sustentable” en *Espacios, Revista Centroamericana de Cultura Política*, San José, Costa Rica, FLACSO, julio-septiembre 1994, n. 1, p. 105, citado por Cerutti en su obra anterior.

¹³⁰ Norberto Bobbio, “Democracia y sistema internacional” en *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, UNED/UAM Iztapalapa, noviembre, 1994, n. 4, p. 20, citado por Cerutti en la obra anterior.

¹³¹ *Ibidem*, p. 5

haya una sociedad democrática, se requieren ciudadanos con cultura democrática. Para colmo, ahora se maneja como requisito de ciertas “transiciones” la cultura democrática y uno se pregunta ¿de dónde saldrá esta cultura si no hay posibilidades reales de participación y control de los actos de poder? Democratizarse sin experiencia democrática sería como aprender a nadar en cursos teóricos.

Lo que se advierte en todos estos razonamientos, sigue Cerutti, es una dificultad para la incorporación de la dimensión histórica en la argumentación. El criterio aquí sería no fugarse de la historia; fácil de aconsejar pero difícil de cumplir en el desarrollo de la reflexión. Las aporías se rompen cuando, a partir de la historia, se pueden encontrar experiencias democráticas tanto en la sociedad civil, como en los pocos gobiernos que aspiraron a ella, para encontrar cómo se trató de impulsar una a la otra.

En medio de estos avatares del esfuerzo teórico por dar cuenta de situaciones tan complejas y evasivas, el prestigio de la democracia se deteriora peligrosamente a ojos de las mayorías desprotegidas. Para ese 50 o 60% de la población latinoamericana que difícilmente alcanza a acceder a los satisfactores indispensables para cubrir sus necesidades básicas, lo que interesan son soluciones y no alambicadas elucubraciones teóricas. Ante esas urgencias, el valor de la democracia decrece y las peligrosas tentaciones autoritarias, típicas de la tradición latinoamericana, se convierten en renovados señuelos. Por izquierdas y por derechas, asoman guiños cómplices que sugieren salidas mágicas. Si a este cuadro se le agregan las incidencias del narcotráfico y la corrupción, se advierten los riesgos de degradación y disolución social. Ante este panorama, pareciera que estamos frente a un instrumento inútil para colaborar en el mejoramiento de la vida social. La “democracia de baja intensidad” así parece sugerirlo. Reducida a su mínima expresión, el ejercicio del voto sería insuficiente para afrontar los desafíos de la hora.

En términos precisos lo señala Franz Hinkelammert: “La democracia ya no tiene que ver ni con las mayorías, ni con la posibilidad de elegir alternativas. La democracia es, a lo sumo, una forma de determinar la persona encargada de ejecutar la única alternativa

para la cual no existe ninguna otra”¹³² Esta convicción sólo puede producir un fenómeno de apatía, de desconfianza en la política, y por ende, en la democracia. La tentación de buscar otras vías de resolver los problemas es flagrante y peligrosa. Junto con la desconfianza en la democracia, crece también la ineficacia de la política. Apreciada la situación desde el lado oscuro del sistema mundial, quizá se puedan matizar conclusiones tan catastrofistas. Hay experiencias de sobrevivencia, hay indicios de construcciones alternativas, hay creatividad, imaginación y dignidad. Vale la pena esforzarse y apostarle a la radicalización de la democracia como forma integral de vida para todos, sabedores que sólo el poder gestado entre todos, auditado y controlado por la misma participación, podrá aspirar a encauzar patologías aparentemente ya desbordadas en sus manifestaciones.

En otro texto de 1996¹³³ nuestro autor expone algunos riesgos más para la democracia. No interesa reiterar la idea de la debilidad de la democracia en el sentido de que se trata de un sistema que puede incluso autorizar la antidemocracia y se pone por ejemplo el arribo al poder del partido nazi por vía electoral. Se trabajará sobre dificultades históricas de la democracia y no sobre las características de su definición en abstracto. La atención se centra en el tipo de conocimiento que se genera a propósito o alrededor de la democracia.

- 1) Los procesos de transición de la democracia en la región se producen en medio de una profunda crisis económica. Al no solucionarse los problemas de las mayorías, la noción misma de democracia se deteriora y surgen las tentaciones autoritarias por la urgencia de las carencias. La crisis económica arrasa con la democracia.

¹³² Franz Hinkelammert, “¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella” en: *Pasos*, San José, DEI, septiembre-octubre 1991, n. 37, p. 15, citado por Cerutti en la obra anterior.

¹³³ Cerutti Guldberg, “Los riesgos de la democracia”, ponencia para el *Seminario de Historia y perspectiva de las relaciones internacionales de México y de América Latina*, en la mesa “Gobernabilidad”, Huajuapán de León, Oaxaca, 22 de marzo de 1996.

- 2) El descrédito de los partidos políticos y en general de la política, conduce a un repudio de la política como tal. La población se bloquea para la política en su sentido pleno. Nos hemos quedado sin un concepto pertinente de política.
- 3) A hacer política se aprende participando, pero los sistemas educativos de la región han sido eficientes en mantener en situación de marginalidad política. Ahora que se exige participar, no hay experiencia ni entrenamiento. Se pueden esperar actuaciones al modo de “elefante en cristalería”.
- 4) Las élites tecnocráticas son fundamentalmente burocráticas y no atinan a enfrentar públicamente los problemas, como los políticos a la antigua. Entonces el sistema de liderazgo se va erosionando y el caudillismo resurge. El cesarismo democrático se yergue sobre la región. La experiencia de vida comunitaria y de familia choca con el individualismo competitivo que se suele ubicar en los fundamentos mismos de la democracia.
- 5) El desmantelamiento del estado ha dejado en situación de orfandad institucional a unas sociedades que necesitan más que nunca de una creatividad institucional renovada para enfrentar dificultades inéditas.¹³⁴

Cerutti observa que pareciera que el mismo proceso de democratización entrara en colisión con la lógica del capital. Este tema es de fondo, pero no puede inhibir el esfuerzo por buscar modalidades de pensamiento alternativo que viabilicen proyectos de organización social más adecuados. El tema de las relaciones entre cultura, conocimiento, ética, desarrollo y política, queda más despejado, aunque requeriría todavía de mucha elaboración conceptual para alcanzar un estadio de articulación adecuado.

Dentro de este mismo texto, se puede encontrar un análisis de la ideología neoliberal que ha sido difundido mayoritariamente, que justifica las políticas gubernamentales y que incluso cualquier persona, a juicio de Cerutti, sin tanto conocimiento sobre el tema, puede observar. No se le estudia con cuidado porque hay casi una convicción

¹³⁴ *Ibidem*, p. 3

generalizada: desconfiar de los políticos y no creer en lo que dicen. Lo que dicen es un manto para encubrir sus verdaderas intenciones y para intentar justificar lo que hacen en contra de los intereses mayoritarios. De todos modos, conviene hacer un esfuerzo para caracterizar sus principales rasgos. Es la versión adaptada del neoliberalismo para nuestra región. Sus tesis son las siguientes:

- 1) A un adelgazamiento del estado para eficientarlo, vendría un robustecimiento de la sociedad. Esto no ha ocurrido ni podrá ocurrir, por el modo en que surgieron los estados nacionales en la región, sólo se ha debilitado el estado y la sociedad.
- 2) En una visión lineal etapista, se piensa que primero se resuelve la macroeconomía para que luego sus ventajas se traduzcan en lo micro. La etapa micro nunca llega, es como la zanahoria del burro.
- 3) Ley del goteo o de las migajas: si se produce mucho, algo chorreará hacia abajo y así se distribuye el ingreso. No sólo no cae nada para los de abajo, sino que se les somete a explotación forzosa.
- 4) Habría que aprovechar las ventajas de la globalización y la tecnología para producir más y hacer de la exportación el motor del desarrollo. El fracaso es notorio, pues nuestra oferta de exportación es limitada. La producción es similar a la del siglo XIX, exportadora de materias primas, productos tradicionales o agrícolas.
- 5) Toda esta política estará orientada a enfrentar la crisis del capitalismo para darle un salto cualitativo. El fracaso económico es manifiesto, la región decrece y si crece, lo hace a tasas bajísimas.
- 6) En un relativismo *light* en donde todo se vale, la cultura, la democracia, valores y verdades, se “respetan” pero a la mera hora se supeditan a la fuerza del mercado.
- 7) En la hora de los bloques económicos y de la apertura del Pacífico, seguimos en un bilateralismo donde no hay integración horizontal.
- 8) Se piensa que USA nos necesita, pero lo incomprensible es que, si eso fuera cierto, no se tendría que negociar la mano de obra, ni acceso a ciencia y tecnología. Nos enfrentamos a mercados cerrados y superprotegidos.
- 9) Las élites políticas se llenan la boca de consideraciones éticas y morales, mientras que se vive en la corrupción, la impunidad, el cinismo y las arbitrariedades.

- 10) Se piensa que el conflicto social ha sido superado, ahora sólo hay pobres que requieren programas de solidaridad, la lucha de clases es pura ideología en el sentido peyorativo del término.
- 11) Hemos llegado al final de la guerra fría pero no se aplica el desarme.

Estas tesis no agotan la panorámica de esta ideología, pero sí ayudan a situarla. En ella se pueden encontrar varios círculos viciosos de la argumentación.

2.5.7 ¿Es posible la democracia?

En otro texto de 1997,¹³⁵ exponiendo el panorama social actual y con especial referencia al estado, Cerutti observa que nos encontramos en el filo de la navaja: o democracia a la fuerza –porque no hay de otra- o búsqueda de “salidas” hasta con recursos autoritarios y extraconstitucionales para satisfacer necesidades básicas. Pareciera que ésta última alternativa está de momento bloqueada. Al menos como propuesta de aceptación generalizada y esto, si interpretamos las manifestaciones de violencia armada surgidas en diferentes partes del país, más como expresiones de protesta y medios para ser escuchados y buscar participación, que propiamente como vías armadas para la búsqueda del poder, como inicialmente se presentara el EZLN o EPR por ejemplo. Quizá este bloqueo tenga que ver con el trauma de la Revolución todavía vigente y con la visión más reciente, en 1968, del monstruo que no debe ser despertado.

Para Cerutti también es constatable la presencia de instituciones socavadas y sin alternativas que las reemplacen de momento y con una riesgosa actitud de apostar todo a los procesos electorales. Será en este contexto que se presente un auge de la sociedad civil, de ONG's, de organización y movilización ciudadana en pos de objetivos diversos. Se podría hablar de un cierto reconocerse y satisfacerse de las organizaciones

¹³⁵ Cerutti Guldberg, “¿Democracia y proyecto latinoamericano para México?” conferencia en el Simposio *Integración regional: Retos y oportunidades para las relaciones entre México y Puerto Rico*, dentro del Foro No. 1 “Democracia, Gobernabilidad y Desarrollo Político en Puerto Rico y México”, San Juan, Costa R. 9 de abril de 1997.

sociales en su propia capacidad de actuar sin apoyos de una parafernalia artificiosa e impuesta desde arriba. Aparece cada vez más, de modo más nítido, la experiencia de reconocerse en sus propias fuerzas por parte de diversos grupos y sectores sociales. Esto no quiere decir que se haya eliminado el imaginario de un estado paternal del cual se espera casi todo, pero sí que esta imagen comienza a resquebrajarse seriamente.

Las demandas de participación tienden a canalizarse por la vía del consenso, pero cada vez se radicalizan más para exigir democracia y justicia y para rebasar el nivel procedimental hacia contenidos explícitos: justicia distributiva y democracia radical, la cual incluye dimensiones de democracia directa. Esta posición convive, sin embargo, con las prácticas que se pueden englobar dentro de la categoría de “cesarismo democrático”, siguiendo a Laureano Vallenilla Lanz,¹³⁶ las cuales no sólo no han desaparecido de la región, sino que parecen reclamarse cada vez con más fuerza por parte de sectores mayoritarios de la población. Acostumbrados al ejercicio personal del poder y a una conducción férrea, los sectores populares siguen los liderazgos que puedan cristalizar esfuerzos y anhelos comunes y compartidos, mucho más que a fórmulas despersonalizadas que supuestamente garantizarían igualdad de derechos u oportunidades. Los riesgos de estas formas de relacionarse con el ejercicio del poder están a la vista en liderazgos que se han encumbrado con ciertas promesas y proyectos claramente de tintes populistas y luego, con ese aval expresado en las urnas, han cambiado sus propuestas para aplicar políticas contrarias a lo inicialmente propuesto. Vamos así derivando insensiblemente, pero con pasos firmes, hacia la patología de un neoliberalismo populista. Esto pone sobre la mesa de la discusión la cuestión misma de la representatividad en una democracia definida como representativa y los márgenes en que podrían articularse a ella modalidades de democracia directa.

Respecto de un proyecto latinoamericano de democracia radical, para Cerutti no se trataría de organizar un bloque latinoamericano frente a los EE.UU., sino de reforzar la

¹³⁶ Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático (1919)*, Caracas, Monte Ávila, 1994, 316 págs., citado por Cerutti en la obra anterior.

unidad de Nuestra América a modo de colocarla en condiciones de negociar verdaderamente con el norte, recordando lo que ha pasado con el TLC o NAFTA. Tampoco pareciera adecuado reforzar la tendencia de una América Latina del norte y otra del sur. Quizá haya que redescubrir que nuestra fuerza se asienta en nuestras aparentes debilidades: inteligencia, imaginación, capacidad de improvisación, pacifismo, idealismo. A todo lo cual le falta, hay que reconocerlo: voluntad política.

A la pregunta sobre si es posible la democracia entre los latinoamericanos¹³⁷, Cerutti responde que no, si se insiste rutinaria e imparcialmente en los rumbos actuales. Y debiera ser un sí, si se consolidan, e incluso se institucionalizan ciertas dimensiones preferidas, olvidadas o hasta despreciadas del hacer colectivo. Esto, a su vez, reclama abordajes reflexivos renovados. Para examinar estos aspectos es conveniente proceder en cuatro pasos: exhibir supuestos, recoger preocupaciones, posicionar condiciones y sugerir ingredientes. Todo en función de procesar los esbozos para un proyecto compatible, porque construido colectivamente.

Supuestos: El quehacer filosófico debe discernir con rigor desde la especificidad de la que parte y a la que vuelve, para aportar algo. Debe blandir una visión macro que represente, de cuenta, ilumine y movilice la micro cotidianeidad, única vida asequible a los seres humanos. Lo que parece quedar claro, es que permanecer en los linderos de lo políticamente correcto sólo puede conducir a la esterilidad del pensar.

Preocupaciones: La primera tiene que ver con un capitalismo que es afirmado por expertos, como el sistema más eficiente para producir riqueza, el cual no ha sido correctamente aplicado en Latinoamérica y de ahí que se encuentre en condición de subdesarrollo. La segunda preocupación es por los logros de la sociedad civil a lo largo de procesos históricos altamente costosos, como el respeto a la autodeterminación, la

¹³⁷ Cerutti Guldberg, "¿La democracia es todavía posible entre nosotros?", reconstrucción de ponencia en las XII Jornadas Lascasianas internacionales: *Democracia, justicia y paz en la herencia tricontinental de América*, como parte de la mesa "América de cara al nuevo siglo: democracia, justicia y paz en la construcción del Estado nacional pluriétnico y pluricultural", México, IJ, UNAM, 18 de octubre del 2002.

preservación y defensa de la soberanía, que son vendidos por nuestros gobernantes como baratijas al primero que ofrece el soborno.

Posibilidades con ciertas condiciones:

- 1) Punto de partida y hasta basamento de todo derecho, es el derecho al ejercicio propio de la razón. Con esto no se quiere decir que cada quien tiene sus razoncitas respetables aunque a la hora de la hora, cuando se trata de decisiones importantes, una sola razón válida se impone por la fuerza. Reivindicar el derecho al ejercicio propio de la razón es asumir la tarea irrenunciable de pensar con cabeza propia sobre los problemas, a partir de los intereses y las demandas más sentidas, a imaginar un futuro alternativo deseable.
- 2) Matizar la manera específica en que los estados nacionales fueron creados en América Latina respecto de otras latitudes, en donde la organización del estado y la sociedad se impuso desde arriba. Esta característica ha permitido la vivencia reiterada, casi como un hábito, de pensar al estado como un enemigo de la sociedad. Relación paradójica y patológica que obstaculiza otros tipos de relación con el estado y que hace pensar en una sociedad sin estado. Se sugiere impulsar una recuperación del estado por parte de la sociedad, para ponerlo a su servicio, aprovechando los recursos institucionales.
- 3) Se requiere demandar una recuperación o reconquista de la política. Para ello es necesario ir más allá del reduccionismo de la política como administrador del mercado impuesto por los tecnócratas. Se exige reconceptualizar teoría y práctica política para descubrirlas en todas sus potencialidades de poder-hacer. Así se estará en la posibilidad de vivir la política más allá de la corrupción, la inercia de los partidos y sus alejamientos de las bases.
- 4) Un ejercicio de la democracia radical en la calle, en la casa y en la cama, capaz de combinar democracia representativa con ampliaciones efectivas de democracia directa. Enérgica en la redistribución de derechos y responsabilidades, coherente entre legalidad y legitimidad, implacable en la gestión de alternativas para enfrentar tendencias oligárquicas.

- 5) Control social de los medios, en la medida que estos determinan la “construcción” de la propia realidad, condicionan la percepción y domesticar la crítica. Viejas demandas como la de un nuevo orden informativo deben ser reiteradas. El único modo de organizar la resistencia es asumiendo las propias capacidades, tejiendo redes alternativas complementarias de información verificable, testimonial y dura.

Ingredientes para un proyecto compartible con los demás países latinoamericanos:

- A) Rebosquejar una visión unificadora de nuestra América.
- B) Continuar con la demanda de una democracia que funde desde abajo los estados nacionales sin pretensiones homogeneizantes, ni imponiendo identidades. No se puede poner como pretexto la falta de cultura democrática de las mayorías, la inestabilidad, ingobernabilidad y hasta obsolescencia gobernante en la región.
- C) Urge retornar a paradigmas teóricos histórico-estructurales para brindar explicaciones coherentes sustentadas en procesos en curso y no sólo interpretaciones sin apoyo empírico.
- D) Esto exige la promoción de enfoques económicos integrales que abran un espacio teórico más allá de las ideas regulativas de libre mercado. Superación teórico-práctica de la idea de las economías no complementarias. La voluntad política aparecería entonces como impulsor auténtico de la integración y no solo como voluntarismo.
- E) Sólo la organización de la resistencia poblacional diseñará colectivamente los causes de un proyecto de sociedad compartible en la cual quepan todas y todos, con fuerza integradora y sentimientos de pertenencia. No se trata de solucionar una cuestión indígena, sino de la transformación de la sociedad y el estado nacional para hacer factible una inclusión no homogeneizante ni subordinante por la fuerza, para la aceptación de estados plurinacionales en una nación de naciones auténticamente federativa.
- F) La insuficiencia de una ciudadanía restringida exige abrir los espacios públicos, rediseñar las dimensiones del estado y llevar a la excelencia los sistemas educativo, de salud y de seguridad. Sólo así se hará institucionalmente viable una ciudadanía

plena, participativa y responsable de las decisiones que afectan a las grandes mayorías.¹³⁸

Para Cerutti no puede perderse de vista que la democracia liberal no está llamada a satisfacer demandas de los sectores populares y sí a mediatizarlas. Por lo demás, no puede descuidarse el origen de estas democracias en las llamadas transiciones, las cuales han sido también prolongaciones, más o menos inteligentes según los casos, de los programas neoliberales acuñados por las dictaduras de hace treinta años. Son democracias oligárquicas con un sentido cada vez más agudo de su supuesto aristocratismo excluyente y de los arreglos copulares en lo oscuro. Esto explica que la realidad económica en la vida cotidiana se haga más dura e insensible, con su correspondiente malestar y resistencia en medio del empobrecimiento. El cheque en blanco de las prácticas electorales, los dispendios insultantes en las campañas, la imposibilidad práctica de exigir la rendición de cuentas, hacen que la resistencia se vuelva cuestión de vida o muerte en el tenor de “si vamos a morir de a poco, mejor estar dispuestos a morir de una vez” que los zapatistas mexicanos pusieran sobre la mesa de la discusión oportunamente.

Lo que no queda claro todavía para Cerutti es, si la resistencia inicia la secuencia que se prolonga en rebelión y culmina en revolución. El tema de la revolución reaparece en el horizonte frente a prácticas políticas gubernamentales despolitizadas. Junto a ella resurge otra noción también periclitada y descartada de la reflexión teórica por carecer de referentes empíricos, por impulsar pretensiones absurdas, por intrínsecamente ideologizada. Es la noción de imperialismo. Esta noción exige, después de la configuración de las relaciones internacionales resultante del 11 de septiembre de 2001, que se repiense también su carga semántica y pragmática, junto a los fenómenos aludidos, sus correlaciones y su historicidad. Para ello ayuda remitirse a enfoques histórico estructurales que se fueron acuñando en la traición intelectual nuestroamericana, principalmente la cuestión de la dependencia con dominación en

¹³⁸ *Ibidem*, p. 5

Latinoamérica, como etapa imperialista del capitalismo, a partir de Augusto Salazar Bondy. Sin ignorar, por supuesto, el debate sobre la noción de imperio abierta por Michael Hardt y Antonio Negri a partir del año 2000.

Conviene, continua Cerutti, examinar lo que podría comportar una organización política de la resistencia que pudiera ir más allá de espontaneísmos, voluntarismos, desesperación, abulia, quememeimportismo, la inercia del activismo como terapia provisoria. Por lo pronto, apoyarse y dejar emerger formas de democracia directa allí, donde es factible y eficiente, conduce a la posibilidad de esbozar y bosquejar formas alternativas de conceptualizar y practicar la política respecto de la no política vigente. Lo que conlleva a buscar, encontrar o inventar formas novedosas de organización y participación colectivas. En este marco es donde se hace operativa la tensión utópica. Esta tensión, característica y definitoria de lo utópico, se mantiene y se reitera entre una realidad insoportable y unos ideales deseables. Es a lo que aludía José Vasconcelos, en términos del agrado de José Carlos Mariátegui: “el utopista es pesimista de lo real y optimista del ideal”. No uno o lo otro, sino ambos sentimientos encontrados, sustentados a la vez. Esta tensión es particularmente movilizadora en contextos como los aludidos e impulsa hacia una democracia radical, permite caminar sobre la confianza de que otro mundo donde quepamos todos y todas es posible y ayuda a recomponer por el camino la capacidad de poder-hacer individual y colectiva. Todo esto porque la tensión utópica, en contra de la opinión difundida, no exige el diseño pormenorizado de “lo a construir”. El “se hace camino al andar” tiene aquí un ámbito de despliegue más propio y muestra la profunda verdad que se encuentra encapsulada en la expresión de Eduardo Galeano “para eso sirve la utopía, para caminar”...¹³⁹

A partir de lo anterior, estaríamos en condiciones de esbozar el concepto de democracia de Cerutti, que sería el siguiente: “Democracia radical significa una ampliación de los marcos institucionales de la democracia liberal y una apertura de las restricciones jurídicas que privilegian el economismo y dejan de lado las necesidades de la gente.

¹³⁹ Cerutti Guldberg, “Utopía y organización política de la resistencia”, ponencia en el simposio *Utopía y política* del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile, 14-18 de julio de 2003.

Implica exigir una verdadera universalidad. Es una democracia ideal, entendida como aquella organización política y social en la cual los individuos participen en las decisiones y mejoren constantemente su calidad de vida. Es una idea de democracia permanentemente revisable y racionalmente controlada, que busca, no tanto ni exclusivamente la perfección formal, sino que calibra continuamente su capacidad de incidir en la mejora de la calidad de vida de todos y cada uno de los afectados por este poder.”

2.6 La utopía como paradigma teórico para pensar la democracia

En este apartado se tomará en cuenta la relación entre los temas anteriores con la utopía, la cual cierra varios de estos discursos incluyendo el de la democracia. Para ubicar el nivel de análisis que hace nuestro autor sobre la utopía y la importancia dentro de su obra, se hace un breve recorrido por el desarrollo del tema, comenzando por el de su tradición. Para ello, se expone a partir de los textos básicos de Cerutti sobre utopía: *Ensayos de utopía I y II*¹⁴⁰, *De varia utópica (Ensayos de utopía III)*¹⁴¹, *¿Teoría de la utopía?*¹⁴², *Ideología y pensamiento utópico y libertario*¹⁴³ que culminan en *Filosofar desde nuestra América*¹⁴⁴.

2.6.1 La tradición utópica y las primeras clasificaciones de la utopía

El tema utópico se remonta para Cerutti a la antigüedad clásica, por lo menos hasta Aristófanes, con su comedia utópica *La Asamblea de las mujeres* y *Las aves*. El tema utópico renace en los inicios de la modernidad. La modernidad surge con el acontecimiento de 1492. Es España quien echa las bases de sus condiciones mismas de

¹⁴⁰ Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía I y II*, México, UAEM, 1989, 150 págs.

¹⁴¹ Cerutti Guldberg, *De varia utópica (Ensayos de utopía III)*, Bogota, Universidad Central, 1989, 237 págs.

¹⁴² Cerutti Guldberg, “¿Teoría de la utopía?”, en varios, *Utopía y nuestra América*, Quito, Abya-Yala, 1996, págs. 94-97.

¹⁴³ Cerutti Guldberg, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, U de la Cd. de México, 2003, págs. 21-23

¹⁴⁴ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, México, M.A. Porrúa, 2000, págs. 169-173.

posibilidad. La utopía surge como término en el neologismo etimológico de la obra *Utopía* de Tomás Moro de 1516, mostrando la estructura y características del género utópico, que no es equiparable a lo utópico como tal. El género utópico mezcla la reflexión política y la literatura que hoy llamaríamos de ficción; en el caso de Moro, combinación de reflexión teológica y geometría urbanística, que no agota los sentidos de lo utópico, sino que lo concreta en una de sus manifestaciones más típicas.

Dentro de este género utópico, Cerutti incluye obras filosóficas renacentistas como la de Tomasso de Campanella *La ciudad del Sol* (1602) por ejemplo, así como literarias, como el *Don Quijote* de Cervantes (1605). Posteriormente, surge con nuevos bríos en Europa con los socialistas utópicos del siglo XIX a cargo de Saint Simón, Owen y Fourier. Seguidos de los estudios de Cieszkowski y Federico Engels. En Latinoamérica, lo utópico se vive en las luchas de liberación de los grupos indígenas (Túpac Amaru en el siglo XVIII) y en proyectos comunitarios como los Hospitales de Vasco de Quiroga, así como textos que proponen utopías como los de Benigno Malo (XIX) y José Peralta (inicios XX).

Cerutti hace una demarcación del género utópico en el siglo XIX paralelo con el desarrollo de las temáticas ideológicas más difundidas entre los pensadores latinoamericanos. Por su complejidad, considera tres momentos: 1) todavía en el siglo XVIII y a inicios del XIX, se utopiza desde la ilustración; 2) ya entrado el siglo, el liberalismo culmina uno de sus ciclos intelectuales más fecundos en utopía; 3) el siglo se cierra con los primeros pasos de la organización del movimiento obrero al lado de proyectos utópicos. La teorización en Estados Unidos por parte de la sociología del conocimiento de Scheller-Mannheim, desarrollada inicialmente por Merton-Sorokin, es importante para el género. Sin olvidar al utopista Owen y al fourierista Oneida.

La obra de Engels de 1870 *Del socialismo utópico al socialismo científico* es una obra clave para entender que lo utópico debe ser analizable y criticable desde el método del materialismo histórico, para recuperar la crítica y encausar los esfuerzos con cierta certidumbre. A partir de la relación marxismo-utopía, se harán diversos trabajos sobre el

tema por parte de la Escuela de Frankfurt, en especial con Max Horkheimer y con el marxista Ernst Bloch. Otros autores como Arnhelm Neusüss, y latinoamericanos, como Pereira de Queiroz, José Vasconcelos y Fernández Retamar, ponen el tema utópico en el centro del pensamiento.

Dentro de lo contemporáneo, Cerutti explora autores como Herbert Marcuse, (*El fin de la utopía* de 1973); Franz Hinkelammert, (*Crítica de la razón utópica* de 1984); Arturo Andrés Roig en *La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una utopía para sí*, de 1982, Gustavo Gutiérrez y su *Teología de la liberación; perspectivas*, de 1971; Pedro Negre Rigol, con *Fe y política; sociología latinoamericana y teología de la liberación*, de 1973; Jesús Silva Herzog en “Las utopías del renacimiento” en su *Antología*, de 1981, hasta los más recientes trabajos como el de Esteban Krotz y su *Utopía*, de 1988, Félix Weinberg, en *Las ideas sociales de Sarmiento*, 1989, Hugo Zemelman y *De la historia a la política; la experiencia de América Latina*, de 1989, Arturo Rico Bovio, con *Las fronteras del cuerpo*, de 1990, Fernando Ainsa con *De la edad de oro a El Dorado; Génesis del discurso utópico americano*, 1992, Graciela Scheines y *Las metáforas del fracaso; Desencuentros y utopías en la cultura argentina*, de 1993, Joaquín Herrera Flores con *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, 1993, entre otros.

A inicios de los años setenta, el estudio de las utopías renacentistas revelan a nuestro autor una “estructura” del género utópico que se refuerza y coincide con un texto casi olvidado de Max Horkheimer de 1930: hay un momento de crítica y un momento de propuesta; dentro de este último, se proponen fines y medios. Esta taxonomía se explicará más adelante.

En su estancia de doctorado en Ecuador, Cerutti abre el campo de la investigación historiográfica sobre el pensamiento ecuatoriano (*Pensamiento idealista ecuatoriano*, 1981) y tiene la oportunidad de conocer su pensamiento utópico. El resultado será un trabajo de crítica de la “razón utópica” en varios pensadores, (*De varia utópica III*, 1989) que dará pie a la distinción de algunos elementos que subyacen en estas utopías. Los

pensadores a analizar serán Benigno Malo en su obra *El nuevo mapa de América* de 1866 y José Peralta en su obra *La esclavitud de la América Latina* de 1927; el primero, de mediados del siglo XIX y el segundo de principios del siglo XX. Algunos aportes importantes de este trabajo son: ubicar el tema utópico con la ideología liberal del siglo XIX, la utopía como parte de la construcción de las nacientes repúblicas latinoamericanas, la integración regional de América Latina como utopía y una fuerte exclusión en ella de los grupos étnicos. En la esquematización¹⁴⁵ de sus características utópicas, el autor percibe rasgos maniqueos que se ubican en el ámbito de lo negativo y lo positivo, que tienen que ver con la relación norte/sur, tales como: prosperidad sin moral/prosperidad moral, doctrina Monroe/doctrina de libertad e independencia, positivismo anglosajón/espiritualidad y concepto poético de la vida, entre otras.

Para 1985, la preocupación de Cerutti remite a la operatividad del componente utópico en la movilización social, en pro de transformaciones estructurales. El debate se va centrando sobre la forma utópica, sus características epistémicas y su grado de trascendencia. Sobre si opera como idea límite o no y qué consecuencias políticas y teóricas tendría. La vida de Simón Bolívar le servirá al autor para identificar otras características de la utopía. En *De varia utópica* Cerutti disecciona el pensamiento de Bolívar en su componente utópico. Para Bolívar, la unidad confederacional no era sólo una etapa final donde se armonizarían las contradicciones histórico-sociales, sino el más adecuado instrumento político para la institucionalización, para la organización de poder vivir la libertad entre los latinoamericanos. Bolívar se encontraba en un conflicto ético-político al auto restringirse en el uso de su poder. Hay varias respuestas a la pregunta del por qué no tomó el poder a su voluntad y conveniencia, las cuales se omitirán para escuchar la explicación de Cerutti: en primera, se observan indicios suficientes para postular una fuente histórica y no abstracta de principios morales de Bolívar. Un análisis de la acción política de Bolívar, muestra que los principios que lo guían no son abstracciones transhistóricas, sino destilados históricos. Son principios surgidos de un

¹⁴⁵ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, p. 57

anhelo presente, de una carencia del pasado y en el presente y de su afirmación como necesidades futuras.

Bolívar no actúa como profeta, sino como militante político por la causa de la libertad, una libertad concreta, manifiesta en el nombre de un proyecto histórico bien específico: la confederación de federaciones latinoamericanas. Es un sueño de unidad latinoamericana. Cuando en 1814 el alto clero lo excomulga junto con su ejército, pronuncia las siguientes palabras: “La guerra es un mal, pero mayor es la opresión y los medios que la conservan...”¹⁴⁶. Para Bolívar, según Cerutti, la única “religión”, los únicos principios morales, eran los conducentes a la realización de su sueño utópico. Otros hechos hacen reafirmar lo anterior. Después de Bolívar, su sueño queda en vida latente, un sueño vegetativo, pero renace con José Martí, con el general Augusto César Sandino en 1929, con Ezequiel Martínez Estrada en Cuba y luego con el comandante Tomás Borge en Nicaragua.

En la utopía se condensan espacio y tiempo, pasado y futuro, operantes en el presente. Volviendo sobre la pregunta, la respuesta parece hallarse en la utopía, hontanar de toda axiología que pretenda guiar la acción. Entonces, parece válido afirmar, que sin utopía no hay moral y que cuando el esfuerzo por construir u posibilitar la utopía decae, no hay ética humanista que sustente.

Nuestro autor hace un itinerario de la utopía en nuestra América, que en realidad son varios itinerarios bien precisos, diversificados, pero con direcciones específicas. Para entender el porqué la utopía presenta diversos itinerarios, recurre a la explicación de dos autores que tratan la utopía como idea: Sergio Buarque de Holanda desarrolla en *Visao do Paraíso* (1958)¹⁴⁷ el tema de las ideas migratorias. Las ideas migrantes serían las ideas que anticipan procesos de cambio social, al trasladarse del seno del modo de producción en que se generan, a otro espacio/tiempo productivo. El supuesto es que las

¹⁴⁶ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, p. 130

¹⁴⁷ Sergio Buarque de Holanda, *Visao do Paraíso; os motivos edenicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Sao Paulo, Brasil, Companhia Editora Nacional, 1977, págs. XIX-XX

ideas viajan más rápido que los soportes materiales en que se generan, entonces abren otros ámbitos de la realidad. La utopía tendría en su seno este género de ideas “migrantes”.

El español Gonzalo Puente Ojea, en *Ideología e Historia*¹⁴⁸ de 1978, propone que los sistemas ideológicos son residuos o remanentes vetustos que perduran de procesos sociales anteriores, de modos de producción ya superados, pero que se transforman y adquieren otras peculiaridades. Posición interesante para estudiar en las utopías aquellos remanentes que se metamorfosean en “nuevas propuestas” según la ideología en turno.

Como conclusión a estos itinerarios de la utopía en América, nuestro autor afirma que dichos itinerarios:

- 1) Son múltiples, complejos y diferenciados, no se pueden reducir a esquemas simplistas.
- 2) Son interesantes y fecundos para reelaborar la teoría y metodología de las tradiciones marxistas, en especial la metáfora del edificio social base/superestructura.
- 3) Se constata el retardo o anticipación de formas ideológicas respecto de formas estructurales dadas, lo que no se justifica es establecer el retardo o la anticipación como normas *a priori*.
- 4) Se requiere estudiar a fondo y en cada caso específico, la autonomía de las formas mentales respecto de las formas estructurales, sobre datos empíricos.
- 5) Tener cuidado en la afirmación de que a cada forma mental le corresponde un sector social, estudiar los tiempos y necesidades diferenciales en cada caso.
- 6) Evitar la especulación sin datos empíricos, pues la teoría o sirve para los casos o no es teoría. Lo que no tiene la capacidad de explicar, describir casos, no merece ser calificada de teoría.

¹⁴⁸ Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia; la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 73

- 7) La utopía interesa en cualquiera de los casos anteriores, como mínimo, por ser síntoma de inconformidades que anuncian el cambio. La categoría de utopía no puede quedar reducida a mistificación ideológica, pero quien trabaje con ella debe tener en cuenta esa cualidad.

Cerutti trata de contribuir a la precisión de las características y funciones de la utopía, a la construcción conceptual de una noción de utopía que, al clarificar los niveles posibles en que se utilice, permita respetar los procesos históricos y las significaciones para cada contexto. En *De varia utópica III* ensaya con los siguientes niveles:

- 1) Nivel cotidiano: se asocia con ilusión o quimera, se relaciona con una ingenuidad con falta de realismo. Su carga valorativa es peyorativa y su función es descalificar al adversario dentro de la retórica política diaria.
- 2) Nivel extracotidiano. Se rebasa el nivel del tratamiento cotidiano rechazando la identificación entre utopía y quimera. Utopía no es necesariamente identificable con lo irrealizable. Designa lo deseable y exige un máximo de realismo, en cuanto al rechazo de lo que hace imposible la vida. Está cargado de multiformes contenidos de lo virtual. Es trabajar sobre lo posible y cómo realizarlo. Es afirmación de lo alternativo como deseable y factible. Louis Marin distingue utopía de práctica utópica o juegos de espacio utópicos, donde la imaginación despierta una dialéctica con la acción, creando el horizonte utópico¹⁴⁹. Este nivel de significación no es homogéneo, se distinguen diferentes usos: **a) como horizonte utópico-** opera al interior de la ideología como lo axiológicamente deseable. Es el programa para la acción política. Es un conjunto de valores articulados cuya no vigencia en la situación presente genera movilización en pro de su adopción. Cuando se afirma esta posición, comienza el estancamiento revolucionario y su afirmación en el poder, inicia su burocratización. Ejemplos de ello: el programa de integración e independencia de América Latina, de Simón Bolívar. **b) como género utópico-** construido por textos de

¹⁴⁹ Louis Marin, *Utópicas: juegos de espacios*, Madrid, siglo XXI, 1975, p. 16

un autor individual, proveniente de los sectores medios pequeño burgueses, que intentan moralizar a partir de su propia aspiración de un cambio.

Proporcionan una descripción de los males de la sociedad en curso y de la que sería mejor en un futuro. Esta sociedad ideal se ubica casi siempre separada del mundo (en una isla, desierto, ciudad). Las intenciones de transformación social no suelen traducirse en movimientos políticos concretos. Son obras que mezclan niveles de ficción, saber científico y tecnológico, filosofía política, etcétera. Ejemplos de ello: *Peregrinación de luz del día* de Juan Bautista Alberdi, *Nuevo mapa de América* de Benigno Malo y *La armonía del Universo* de Juan Nepomuceno Adorno. Cerutti aclara que el proyecto jesuita en América con sus Reducciones, siempre siguió el programa de evangelización de la Orden y de obediencia al Estado español, y aunque sí hay presencia de un modo de producción semejante al de la América indígena, “despótico comunitario”, no es suficiente para pensar que se haya pretendido realizar la utopía renacentista como ejercicio utópico, que es ejercicio de rechazo a lo vigente y de intento de construir el mundo alternativo.¹⁵⁰ **c) como ejercicio utópico-** típico de la moral anarquista, se intentan establecer relaciones como las que se vivirían en sociedades sin estado y sin represiones. La organización de comunidades es uno de los ejercicios más frecuentes. Estas comunidades suelen desaparecer rápidamente por chocar con el entorno social. Ejemplos: los Hospitales de “Tata” Vasco de Quiroga (a discusión), el proyecto de Túpac Amaru, la ciudad autónoma indígena de Riobamba de 1764. **d) como razonamiento científico-** la utopía opera como hipótesis científica, abriendo el camino para avanzar en procesos aparentemente cerrados. La historia se concibe como un proceso abierto a la intervención humana. Esto incide en la elaboración de historiografías con un supuesto utópico. Ejemplos: la obra historiográfica-literaria de Pedro Henríquez Ureña, principalmente en la antología *La utopía de América*, la interpretación de nuestra cultura de Oswald de Andrade.

¹⁵⁰ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, p. 192

Por otro lado, las experiencias de lo utópico se han registrado según Cerutti, en la historia de la humanidad, en manifestaciones comunitarias que perfectamente pueden recibir el calificativo de utópicas. Lo característico de esas comunidades es un esfuerzo por aislarse del mundo que los rodea. Se han organizado sobre todo, a partir del surgimiento del sistema capitalista, lo que no quiere decir que sólo en éste periodo de la historia hayan aparecido. A los miembros de estas comunidades utópicas les desagradaba todo lo que tiene que ver con el comercio, con el intercambio comercial y sobre todo, con la ganancia. Por eso cortan vínculos con el mundo exterior, sustituyendo el comercio por el trueque, por el intercambio simple. Nadie de la comunidad puede acumular parte del valor social creado. Esto afecta la noción tradicional de familia burguesa e incluso se adoptan propuestas de Platón en su *República*, en donde los hijos son de la comunidad y el parentesco es comunitario, inclusive la vida sexual se comparte con la comunidad. También se reniega de los avances científicos y tecnológicos. Los límites de estas comunidades se presentan cuando hay necesidad de algún insumo que sólo se consigue comprándolo en el exterior. Además, cuando crece demasiado la comunidad, la democracia directa es imposible de practicar. Fuera del ámbito americano, la experiencia más sólida de un tipo de comunidad utópica es la de los Kibbutz de Israel, que están organizados bajo los parámetros anteriores. Esta experiencia fue tematizada por Martín Buber, uno de los grandes teóricos de la utopía.¹⁵¹

2.6.2 Taxonomías de la utopía

En *Ensayos de utopía I y II*, Cerutti propone una metodología inicial para responder por la operatividad simbólica de las utopías, dejando para otra ocasión el desarrollo de una metodología simbólica adecuada. Esta metodología reclama dos perspectivas de análisis: 1) el análisis de la estructura interna del discurso utópico 2) el análisis de la situación o ubicación de cada utopía dentro de un cuadro relacional, que explicaría las relaciones entre utopía y entorno social. Estas dos perspectivas permitirán acercarnos a la determinación de la individualidad de cada utopía y de su función social:

¹⁵¹ Cerutti Guldberg, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, págs. 21-23

1) Estructura utópica

La estructura de todo discurso utópico contiene:

- a) El momento crítico (aquí se imponen ciertos criterios de análisis como el de mostrar la negatividad para luego negarla y así mostrar el devenir de la utopía, así como ubicar el problema principal).
- b) El momento de la propuesta (un criterio de análisis sería no acudir al optimismo volitivo y sí encontrar el rompimiento crítico de la negatividad anterior; por otro lado, la propuesta casi siempre tiene un fin, el *qué* o *a dónde* y unas mediaciones, el *cómo* llegar al fin. La reflexión sobre el tiempo y el espacio de la utopía son otros elementos para el análisis).

2) Ubicación relacional de las utopías

Es de utilidad un cuadro de elementos materiales determinantes de toda utopía para poder situarlas según diversos criterios, estos criterios podrían ser, entre otros:

- a) Según las causas sociales de su aparición: 1) crisis 2) emergencia de algo
- b) El lugar y el tiempo en que se sitúe su realización: 1) el pasado irre recuperable 2) el futuro
- c) La reacción que suscitan: 1) revolucionaria 2) reaccionaria

Estos criterios podrían combinarse en todas las variaciones posibles.

Al terminar este esbozo para una sistemática de la sintomatología utópica, debe quedar claro que más que una verdad, las utopías deben ser valoradas por la medida en que reflejan una época, nos ayudan a comprenderla, y proponen imaginativamente alternativas al estado de cosas existente.¹⁵²

En *¿Teoría de la utopía?*, texto de 1996¹⁵³, Cerutti propone una organización de los principales aspectos de la utopía para un tratamiento teóricamente fecundo. Utopía se

¹⁵² Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía I y II*, págs. 126-130

¹⁵³ Cerutti Guldberg, *¿Teoría de la utopía?* págs. 94-97.

dice de muchas maneras, por lo que es necesario distinguir tres niveles para el tratamiento teórico:

- 1) El término utopía es usado como adjetivo, si se permite, *descalificativo*. Su sentido es claramente peyorativo y alude a lo quimérico, fantasioso y sobre todo, irrealizable o imposible.
- 2) En un segundo nivel, lo utópico remite a un género que comparte características del ensayo filosófico político y se ubica a medio camino entre la ciencia ficción y la literatura. Este género tiene una estructura bien delimitada, la cual se reitera con regularidad. El examen pormenorizado de esa estructura ayuda a encontrar mucha luz en relación con lo utópico. En este nivel, lo imposible se acerca a la posibilidad, aunque en un mundo ideal, de sueño diurno, es un mundo o ciudad perfecta en el mundo de lo conceptual.
- 3) El tercer nivel de lo utópico es el más difícil de deslindar respecto del segundo. Se refiere a lo utópico operando y operante en la historia. Es la utopía vivida, más que la utopía pensada o exclusivamente escrita. Remite a la dimensión utópica de la razón humana, que se relaciona con la dimensión utópica de la realidad histórica en una dialéctica. Aquí lo imposible es continuamente rebasado y en la historicidad se hace patente. Lo utópico proporciona conocimiento respecto de la realidad y su estructura valorativa interactúa con la cotidianeidad. Lo utópico constituye así el núcleo activo, especulativo y axiológico de todo proyecto y es el modo en que la esperanza se hace operacional respecto de la praxis.

La utopía como género, en el segundo nivel anterior explicado, consta de dos partes, atendiendo la metáfora clínica:

- 1) Diagnóstico, es la parte de la crítica de un estado de degradación, descomposición, es lo que está mal y se debería cambiar. Cuando en esta parte se involucran perspectivas científicas, lo utópico aparece descalificado de toda científicidad, pues el diagnóstico aparece como poco confiable.

- 2) Propuesta terapéutica, la cual muestra el estado normal o sano de la perfección y los caminos que podrían conducir a ella. Es la descripción de un fin y unos medios adecuados a él. Suele reconocerse como un conjunto de curiosidades, fruto de la imaginación fecunda del autor y no tendrá caso tomarla demasiado en serio.

En contra de un uso limitado y deficiente del término utopía, Cerutti explica lo siguiente: se suele tomar como utópico el segundo momento de terapia, como si la propuesta, lo alternativo imaginario, fuese lo propiamente utópico. Al hacerlo, se pierde lo propiamente utópico del género, desarticulando su estructura. Es lo utópico, de la estructura del género utópico en su completud, lo que parece revelar el núcleo central de lo que se puede llamar utópico en cualquier sentido y de modo eminente en el tercer nivel, en el de lo utópico históricamente operativo. Su efectividad radica en la articulación de los dos momentos (el momento del diagnóstico y el momento de la terapia), donde se encuentra la clave.

En *Filosofar desde nuestra América*¹⁵⁴ los anteriores esquemas alcanzan su plenitud máxima al rozarse la esquematización formal con una opción de práctica en todos los niveles de la vida y con la realidad. En la dimensión utópica del filosofar, hay que tomar en cuenta dos aspectos decisivos: utopía se dice de muchas maneras y no cabe desarticular lo utópico. O sea, se exige controlar la polisemia del término y aprehender lo medular de lo utópico. El término utopía se utiliza al menos en tres niveles de significación que se pueden denominar: cotidiano, literario y filosófico. La misma expresión “utopía” es una metáfora construida y reforzada con los acarreos sémicos de largas tradiciones. Para observar cómo está organizado este neologismo conviene atender los siguientes niveles:

- 1) Uso cotidiano: se destaca de la metáfora todo su absurdo: un lugar que no hay. El uso es peyorativo y alude a lo imposible en el pensamiento. Generalmente el uso es adjetival, un adjetivo que descalifica. Su sentido metafórico se asienta sobre un

¹⁵⁴ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, págs. 169-173.

sentido aparentemente literal fundado en una presunta etimología. En este primer nivel de análisis del término, su origen datable -1516- tiende a perderse en la bruma de una significación que juega a las escondidas.

- 2) En el nivel literario se ubica el género utópico con características propias: autor perteneciente a sectores sociales precisos, miembro de la *intelligentzia*, que por motivaciones morales pretende modificar una realidad de conformidad a sus ideales o un deber ser añorado. Este objetivo lo alcanza sólo en la ficción literaria y de un modo indirecto u oblicuo, mediante el artificio de contrastar el diagnóstico de lo que le aparece como intolerable con la postración de lo deseable. En este nivel no hay la carga negativa de lo peyorativo. La valoración es neutra o bivalente, tanto positiva como negativa. Lo imposible o quimérico del primer nivel, se ha hecho “posible” en la ficción. Mediante este recurso, es dable proporcionar al menos verosimilitud a esa posibilidad. Las obras utópicas se ubican aquí y por ello la terminología adecuada es “utópicas”, en plural, para referirse a este nivel.
- 3) En el nivel filosófico se ubica la utopía operante en la historia. Aquí la valoración es supremamente positiva. Se alude a lo posible en la realidad y la terminología adecuada es “lo utópico”. Lo utópico operante en la historia. Para poder esclarecer a cabalidad este tercer sentido, es menester volver al segundo y examinar con cuidado la estructura del género, dado que esa estructura exhibe la estructura de lo utópico en general y permite acceder a la comprensión del tercer nivel.

Cerutti hace notar cómo pasar de la estructura del género a su operatividad en la historia. La estructura del género parece estar asentada sobre la metáfora clínica: diagnóstico/terapia propuesta. Como ya vimos anteriormente, el diagnóstico exhibe lo que no gusta del mundo real, mientras la propuesta muestra los rasgos de una sociedad perfecta postulada como existente, en una complicidad aceptada por autor y lectores: es existente sólo en la ficción, aunque es descrita con tales grados de realismo, que presiona para presentarse como posiblemente realizable. De aquí se puede dar el paso al tercer nivel y mostrar que también en el proceso histórico hay una realidad intolerable que propicia la postulación de un ideal deseable. Una realidad que es intolerable porque ciertos principios o valores asumidos como ideales la muestran como tal, al no coincidir o

no efectivarse en ella. Es esta disparidad entre valores, principios o ideales y la realidad efectivamente existente, la que organiza el meollo de lo que puede considerarse como utópico en cualquier sentido: la tensión entre ideal y realidad; tensión irresoluble, porque pretender idealizar la realidad es fuente de grandes males. La desmesura de pretender construir el cielo en la tierra lleva a convertirla en un infierno. Pero, encarnar el ideal en la realidad parecería constituirse en un proceder admisible, en el progreso tolerable, sin someter a la realidad a ninguna presión desmedida.¹⁵⁵

Cerutti explica que si se centra la atención en alguno de los dos polos (en el ideal por ejemplo) en detrimento del otro (la realidad), si se hace de uno de ellos lo utópico, se pierde de vista la estructura de la utopía, su estructura íntima, esencial. Si se dice que las utopías fallan por no tener un diagnóstico científico de la realidad, se toma en consideración sólo el diagnóstico, porque lo otro pretendidamente alternativo aparece sólo como curiosidades fantasiosas, justamente por no estar asentadas en la ciencia. Se desnaturaliza así lo utópico, tratando de salvarlo. Todo se carga hacia el diagnóstico o sólo se atiende a la propuesta, haciendo una acumulación de ingeniosas sugerencias, pero no se sabe cómo articularlas a lo real. Se podría preguntar si hay progreso de lo malo a lo bueno y de éste a lo mejor y en el tercer nivel parece que sí, al menos como supuesto de la tensión utópica. Sólo en esa tensión se puede plantear el tema del progreso. No es mito aquí, sino voluntad, voluntad de progreso, de mejorar. Es progreso ético cualitativo.

2.6.3 Utopía y democracia

2.6.3.1 El principio de realidad histórico

Franz Hinkelammert ha producido quizá el mejor texto del siglo XX sobre el tema de la utopía: *La crítica de la razón utópica*¹⁵⁶ de 1984, según Cerutti. En este libro y en otros

¹⁵⁵ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, p. 172

¹⁵⁶ Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984, 275 págs., citado por Cerutti en *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, págs. 35-36.

más, considera que en el fondo, los utopistas cometen un error lógico epistémico cuando pretenden que una idea se haga realidad, siendo que el mundo de las ideas es un mundo que no tiene que ver con la realidad histórica. Aunque en la realidad humana se dan ideas, éstas no se convierten en realidades, y pretender lo contrario es el mal absoluto.

Esta crítica va para quienes pretenden hacer de la historia humana y de la sociedad, una idea como la sociedad comunista; para quienes quieren organizar la sociedad humana a partir de una idea como la del mercado perfectamente regulado por la mano invisible, y aunque sólo analiza la utopía conservadora, la utopía anarquista, la utopía liberal, la utopía neoliberal y la utopía comunista, la crítica puede alcanzar a la utopía democrática. Repudia la idea de una utopía realizable, porque se cae en la pretensión de hacer de la idea un ente histórico real, cuando la idea es un ente formal extrahistórico.

La objeción de Cerutti es que Hinkelammert hace un análisis ahistórico de lo utópico, se adhiere a la posición conservadora que postula siempre la irrealizabilidad de la utopía y nos vuelve a echar para atrás en el planteamiento. Para Hinkelammert, la utopía deja de ser movilizadora, como si nadie hubiese muerto por una sociedad comunista realizable. La historia se ha ido construyendo con base en utopías, si por ello entendemos el horizonte utópico, el horizonte axiológico, el horizonte de valores o ideales que guía toda acción. Cerutti recuerda que la historia se construye, no es algo que pasa como un terremoto o un huracán, no es del orden de lo natural. Los seres humanos podemos modificar un proceso histórico; así como lo hacemos, lo deshacemos, o lo hacemos de otra manera. El problema fundamental es cómo construimos ideales en la realidad histórica, pues así como pueden humanizarnos, también pueden deshumanizarnos.

En el plano de lo utópico operante en la historia, hay sujetos sociales, culturales, históricos, plurales, que no están obligados a hacer nada alternativo, como lo que lo utópico puede promover. Pero si lo hacen, responden a una contingencia histórica, mas no a una ley histórica.

2.6.3.2 La utopía de la democracia

En el mismo texto anterior, Cerutti explica que comenzó a interesarse por la cuestión de la utopía en el 68 y fue más bien de manera práctica, existencial, militante. Fue Roig quien lo incitó a estudiarla de manera teórica, como una necesidad frente a las contingencias políticas y sociales que se fraguaban en Latinoamérica. Respecto a la relación democracia-utopía, Cerutti toma la reflexión del editorialista Rafael Ruiz Harrell¹⁵⁷: en un artículo, este autor señalaba que hay quienes consideran la democracia como un arco iris en cuyo extremo final se encuentra una sociedad equitativa, sana y luminosa, y con esa dosis de optimismo, se caía inevitablemente en la utopía.

La idea enfrenta objeciones que la hacen insustentable: la menor de ellas es que contradice el lenguaje, ya que es esencial a la utopía no estar en ninguna parte; la mayor es que al hermanar democracia y utopía se está ignorando una de las lecciones más dolorosas del siglo pasado, la de que toda utopía es, desde el origen, una construcción autoritaria, un sueño que, en virtud de su perfección, necesariamente debe ser impuesto y, en consecuencia, no admite las divergencias ni los titubeos propios de la democracia.

Por otro lado, Harrell sostiene que creer en la posibilidad de alcanzar cualquier paraíso, sea terrestre o celestial, es una convicción religiosa; se sustenta en la fe y no en los hechos. Los iluminados capaces de percibir ese mundo del más allá, no tienen duda de su perfección y, a partir de esa certeza, se creen con derecho de imponerlo a los demás, a obligarlos a aceptarlo o en caso contrario, a eliminarlos sin más. Se trata de que todos sean felices aunque no quieran. Por lo tanto, la utopía está después de la revolución, ahí se esconde. Alcanzar la utopía justifica y obliga al terror, y de paso, a cancelar la libertad y la conciencia individual.

¹⁵⁷ Rafael Ruiz Harrell, en artículo periodístico sin referencias, pero citado por Cerutti en el texto anterior, págs. 31-34.

En la práctica, continua Cerutti, la realización de la utopía obliga a borrar al individuo. Siempre termina en las crueldades del autoritarismo y en las imposiciones de una burocracia torpe y estéril. En versiones más suaves (sic), los dictadores latinoamericanos han sido expresión de esto: Trujillo, Somoza, Pinochet, y muchos más, pues conservaron el poder postulando una versión menor de la utopía, buscando la justificación para cualquier imposición autoritaria.

Lo mismo sucedió con la revolución mexicana. Su historia es simple: cada gobierno suyo declaraba estar más cerca de la justicia social, y al final quedó un país tan pobre e injusto como el que había al empezar. Dice el autor que, ideológicamente, la democracia es una casa vacía, no es de izquierda ni de derecha ni de centro, no hay en ella cuarto que esconda un paraíso, ni corredores que desemboquen en la utopía. La democracia ni siquiera se trata de eso, es algo mucho menos etéreo y mucho más elemental y necesario, la democracia es un acuerdo con el otro, si se respeta al otro.

En este sentido, la democracia constituye una base moral en cuya ausencia la sociedad no funciona. Dicho con otras palabras, la democracia es la negación de la utopía, tanto en procedimiento (puesto que rechaza toda la imposición y el autoritarismo que le es propio) como en sentido. El artículo de Ruiz Harrell resume la idea de que, si se articulan la utopía y la democracia, se desnaturaliza esta última.

Cerutti responde que las objeciones referidas al totalitarismo, a la imposición violenta, a la búsqueda inútil de la perfección, imposible para los humanos, a la adhesión ingenua al mito del progreso, a la omnisapiencia, pueden con razón ser dirigidas a las obras del género utópico. Pero no todas las objeciones que son válidas para las obras del género utópico, son válidas para lo utópico operante en el seno del proceso histórico.

El hecho de experimentar la tensión entre ideales y realidad, que es el meollo de lo utópico, no necesariamente implica la aplicación de la violencia ni de autoritarismos para que los ideales se hagan realizables. No hay razón para asociar violencia y realización de valores o de ideales, no es una realización necesaria. No hay determinismo en las

relaciones entre realidad e ideal. Hay tensión, azar y contingencia, pero no una ley histórica, que determine la realización de un mundo mejor. Cualquier mundo mejor es un deseo, un anhelo, pero no hay una regla que diga que se logrará, ni una ley natural, ni mucho menos un determinismo. Lo utópico es caminar hacia lo perfectible, no hacia lo perfecto, sin que sea necesaria una definición y una caracterización definitiva de lo perfecto.¹⁵⁸

Decir que los utopistas tienden a confundir lo que es con lo que debe ser, es un grave error de lógica elemental. Al contrario, en general los utopistas del género utópico distinguen perfectamente entre lo que es y lo que debe ser, o lo que desean que sea, porque si no lo distinguieran, sencillamente no podrían escribir su utopía.

Lo mismo ocurre para lo utópico en el sentido de tensión entre lo real y lo ideal, operante en la historia. Hay que tener cuidado en pensar la ingenuidad epistemológica de que los ideales no son realidad. Realidad en sentido fuerte es realidad más ideal. Aunque los ideales no tienen una naturaleza palpable, se puede experimentar su vigencia en la vida cotidiana. La acusación de falacia naturalista, de confusión permanente entre lo que es y lo que debe ser, no se aplica a las obras de género utópico, ni a lo utópico en el sentido señalado.

2.6.3.3 Utopía y epistemología

En la respuesta de nuestro autor a la pregunta que lanzara Abelardo Villegas sobre ¿Qué es más eficaz políticamente hablando, la verdad histórica o el mito?, podemos avanzar en la posición epistemológica y su relación con la utopía. Leopoldo Zea fue quien primero respondió a la pregunta afirmando que no hay verdad objetiva, que siempre entra la subjetividad del historiador en la reconstrucción del pasado.

Cerutti comparte la posición de Zea, pero ampliada: ni siquiera en las ciencias naturales puede hablarse de una verdad objetiva. Desde los trabajos de Heisenberg sobre el

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 34

principio de indeterminación, la noción de objetividad ha quedado maltrecha en ese terreno físico matemático. No hay posibilidad de alcanzar al objeto sin intervención del investigador, quien modifica el fenómeno observable.

Sin embargo, la posibilidad de confirmación intersubjetiva sigue en pie. Por eso, Gastón Bachelard (*La formación del espíritu científico, Ensayo sobre la conciencia aproximativa*, 1929) propuso la noción de “aproximacionalismo” como la que mejor remitiría al proceso de sucesivas aproximaciones, que se ve obligado a realizar todo investigador, para ir cercando su objeto. Esta idea de conocimiento aproximado y aproximable, remite a una idea de racionalidad en perpetua ampliación. Esa ampliación siempre requiere de un trabajo “utópico”.¹⁵⁹

En *Filosofar desde nuestra América*¹⁶⁰, Cerutti explica que, dentro del ejercicio del pensar, se puede captar una búsqueda de alternativas, de ampliación de lo conocido, persiguiendo un plus de realidad. Hablando de metáforas, es la dimensión utópica que funcionaría como carburador o dínamo del pensar, aquello que enciende su motor y lo alimenta en su movilidad.

Dentro del procedimiento del pensar y el conocer humano, podemos encontrar un elemento de suma importancia: la imaginación conectada con el sueño diurno. El sueño diurno¹⁶¹ es una experiencia que pareciera connatural al humano y que incluye un ejercicio fuerte de la imaginación; la imaginación no es una función demeritada, sino ingrediente constante de la racionalidad.

Pero la imaginación no trabaja en el vacío, sino a partir de una trama de elementos compartidos por el grupo social, elementos que aparecen en la “realidad”. La “realidad” es una realidad construida mediante una labor conformadora de la percepción. Conformación que incluye la adaptación y acomodo de la capacidad perceptiva desde un punto de vista histórico, social y cultural. Sin embargo, esto no puede ser un

¹⁵⁹ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, págs. 140-141.

¹⁶⁰ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, p. 169.

¹⁶¹ Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991, p. 100.

determinante absoluto, pues imaginar es también aproximarse y aprehender la realidad a partir de la intuición y la creación. Se aprehende la realidad por medio de la imaginación y el sueño diurno unido al onírico.

El sueño diurno, continúa Cerutti, conlleva todas las rupturas con la racionalidad típica de la situación onírica –y ello le da su fuerza sugestiva, subversiva, estimulante- y al mismo tiempo, toda la fuerza consciente de la potencialidad política, de la voluntad política en permanente vigilia. Sueño y vigilia se potencian así mutuamente en uno de los complejos de manifestaciones más potentes de la vida humana.

La expresión individual no es más que una pequeña muestra de la fuerza social que esta articulación encierra. Los que sueñan despiertos, siguiendo a Roger Bartra,¹⁶² “no llenan de ilusiones los vacíos que separan las contradicciones antagónicas de la vida, al modo freudiano, sino que tratan de modificar lo que se ve y se siente, no lo que se ignora”. Por ello, le aparecen sólo válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad.

2.6.3.4 Utopía e historia

Para Cerutti no se puede hacer historia, en su doble sentido de proceso y de historiografía, sin atender a la utopía. Si se concibe la historia, en el primer sentido, como totalidad y proceso en “busca de nuestra expresión”, se la concibe abierta, todavía no realizada, no acabada, posible de admitir la novedad. La plenitud es un logro a alcanzar, no un sido cristalizado que se debe reiterar. La realización de la utopía es la concreción de lo pendiente, de lo debido, de lo así debido de las multitudes, mayorías, oprimidos, de las clases subalternas y siempre reiteradamente subalternizadas en la historia de la humanidad. Son los sueños de justicia social, igualdad, libertad, satisfacción de necesidades humanas de las mayorías, acumulados y pendientes.¹⁶³

¹⁶² Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Era, 1981, p. 56, citado por Cerutti en *Memoria comprometida*, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996, p. 48.

¹⁶³ Cerutti Guldberg, *Presagio y tónica del descubrimiento*, págs. 36-37.

La historia se ha construido con base en utopías, si por ello entendemos el horizonte utópico, el horizonte axiológico, el horizonte de valores o de ideales que guía toda acción. Es importante afirmar que la historia se ha construido, porque es recuperar la fuerza y la actividad de sujetos humanos y ver que la historia no es igual a la naturaleza. Esta distinción es fundamental para impedir que la realidad se ideologice en el sentido peyorativo del término, naturalizando lo histórico. Como cuando se dice que la globalización es ineludible, como si se tratara de un terremoto o un huracán.

Los seres humanos podemos modificar un proceso histórico, el problema es cómo construimos ideales en la realidad histórica. Si tenemos ideales, se pueden encarnar en la realidad y así como pueden humanizarnos, también pueden deshumanizarnos.¹⁶⁴

Cerutti explica que la utopía no es sólo género, es también función utópica operante en lo histórico y dimensión utópica de la racionalidad humana. Si las utopías del género pueden ser discutidas como constantes antropológicas de validez universal, no lo puede ser ni la función histórica ni la dimensión racional. La mente humana se afana por procurar lo que no es siempre todavía, pero ansía que ya sea. La dialéctica compleja entre el *ya pero todavía no*, entre el pesimismo de lo real y el optimismo del ideal, constituye la bisagra de la transformación de lo social. No es que el proceso histórico guarde en su seno virtualidades, elementos seminales que requieren sólo el paso del tiempo para germinar. Es que el humano opera en lo histórico con una razón que reclama siempre ir más allá. Un *plus*, una demanda infatigable contra injusticias, insatisfacciones, burlas a la misma humanidad de mujeres y varones, humillaciones por delimitación de sus potencialidades.¹⁶⁵

En el segundo sentido, el presente y el pasado, las temporalidades sobre las que se medita para dar racionalidad a la revisión historiográfica, exigen la otra temporalidad: el futuro. Ese futuro que sueñan despiertos los latinoamericanos y que no ha podido cancelar el exilio, la tortura, las amenazas, el genocidio. Esta ansia de construir un

¹⁶⁴ Cerutti Guldberg, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, p. 37.

¹⁶⁵ Cerutti Guldberg, *Memoria comprometida*, págs. 123-124.

futuro, imperando la actitud emotiva, tiene su posibilidad real en la construcción del presente y el pasado. El futuro toma así el rostro de una utopía racional. Una utopía, sin lugar aún como lo dice el nombre, pero no sin concepción, pues el *hacia* alimentándose de una historia utópica, contiene los elementos de una utopía latinoamericana. La reconstrucción del propio pasado y del más propio presente, afirma la construcción del futuro.

Ahora Latinoamérica es el lugar, el topos, donde debe realizarse lo que todavía no tiene lugar. Una característica le adviene a la utopía por nacer del pasado mismo, lo que Mariátegui llamó “entraña de la realidad”. Los seños sueñan la realidad, la utopía busca un lugar, la utopía es “realista”. En palabras de Vasconcelos: “pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”.

Cerutti propone una historiografía que estimule el presente, pero que también abra el futuro, a partir de una racionalidad más rica que incluye la utopía, tal como lo proponía Walter Benjamín en sus “Tesis filosófico históricas.”¹⁶⁶

Para Cerutti, la historia que se hace pensando en un futuro que todavía no es en plenitud, como Pedro Henríquez Ureña afirmaba de la literatura que él historiaba y que estaba a la “búsqueda de su expresión”, apunta al aspecto fundamental de que la edad de oro o clásica no se habría cumplido todavía, habría que decir que advendría en el futuro. Del mismo modo se tiene que trabajar en filosofía. Lo bueno, lo exuberante del filosofar nuestroamericano está por venir. Todo lo que se ha hecho hasta ahora son prolegómenos, preparación, propedéutica.¹⁶⁷

El filósofo latinoamericano merece el nombre de utopista cuando ve una realidad potencial, una realidad superior por realizar un mundo otro, alternativo, diferente. Su utopía existe porque trabaja sistemáticamente para realizar el sueño, por construir la realidad ideal. Sin confundir realidad con ideal, la filosofía está obligada a reflexionar, a

¹⁶⁶ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, p. 145

¹⁶⁷ Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*, p. 169.

parir categorías que expliquen los hechos, comprendan el proceso de la realidad, roten los caminos para transitar rumbo a la solución. No construir en el aire, construir la construcción liberadora, “el parto histórico” que queremos ver, empleando la Historia de las Ideas Filosóficas, una disciplina que no descubre problemas insolubles, sino que encuentra solución de los problemas, con la condición de que sean debidamente problematizados. Echando mano de nuestra tradición humana, filosófica, científica, técnica y política, para pensar el futuro desde la realidad, para construirlo esforzadamente.

2.6.3.5 Utopía e ideología

Para hablar de esta relación, nuestro autor menciona a Karl Mannheim y su obra *Ideología y utopía*, de 1966,¹⁶⁸ donde plantea dos cosas: la primera, que ideología y utopía son dos tipos de manifestaciones culturales, socioculturales, históricas, que se contraponen y que tienen una gran capacidad taxonómica. La segunda, que los fenómenos sociopolíticos que no se pueden calificar dentro de lo ideológico, se los califica como utópicos. Estas dos nociones agotan el espectro de las manifestaciones sociopolíticas; son ideologías o son utopías, son opuestas, no se puede ser ideológico y utópico al mismo tiempo. Esto es interesante, porque la mayoría de las objeciones hacia lo utópico viene de pensar que el utopismo es una ideología.

El criterio para distinguir lo ideológico de lo utópico para Mannheim, según Cerutti, es la factibilidad. Si se realizan, son utopías, si no se realizan, cumplen otras funciones y son ideologías, destinadas a orientar la acción, pero no a realizarse en plenitud. Mannheim considera que se debe trabajar con una concepción de ideología general, que afecta tanto a la aristocracia, la burguesía, así como al proletariado y al campesinado. Ideología pensada como la deformación conceptual de la realidad de acuerdo a los propios intereses.

¹⁶⁸ Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1996, citado por Cerutti en *Ideología y pensamiento utópico y libertario en A.L.*, p. 25.

Desde el punto de vista epistemológico, para Mannheim, la generalización de lo ideológico nos lleva a un relativismo total, pues en donde todo está deformado por la ideología no habría verdad, ni siquiera como concepto límite, entendido éste como algo a lo que se puede aspirar y que aunque no lo alcancemos, por lo menos orienta nuestro proceso. Lo único que habría es la lucha y la victoria de quien tenga más fuerza.

Para contrarrestar este relativismo total, echa mano de la noción de “inteligencia flotante”: si bien todas las clases sociales tienen ideología, hay un sector social que, mediante un gran esfuerzo intelectual, podría romper con la limitación relativizante de la ideología. Son los intelectuales, quienes podrían superar las limitaciones ideológicas y acercarse a la verdad, aportar a la verdad la vida social.

Posteriormente Cerutti recurre a Gonzalo Puente Ojea ¹⁶⁹ quien observa que es un error el oponer ideología y utopía, pues en realidad estos dos conceptos están enhebrados, como formando parte uno del otro.

En realidad, la utopía a la que alude Mannheim describe el horizonte utópico de toda ideología. La metáfora del horizonte indica algo hacia lo que se camina pero nunca se alcanza. La noción de utopía en la ideología o de horizonte utópico de la ideología, es fundamental porque en el momento en que se dice que el horizonte utópico se alcanzó, se paraliza el proceso histórico y hay que analizar qué sectores sociales se benefician con la idea que ya llegó. La propuesta de Mannheim tiene el inconveniente de que sólo se puede saber si algo era utopía o ideología, hasta que se tenga la perspectiva histórica adecuada y además, es un esquema arbitrario con escaso poder eurístico.

Finalmente, lo utópico, como parte activa de la historia como proceso, es parte de lo ideológico y permite la praxis simbólica que acompaña a toda praxis. Es a ésta perspectiva a la que Cerutti se une.

¹⁶⁹ Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia; la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974, citado por Cerutti en el texto anterior, págs. 28-29.

2.6.3.6 Utopía y lucha de clases

Crisis es hoy la palabra de orden, nos dice nuestro autor, sin embargo, crisis ha habido permanentemente en la historia mundial y en la historia de nuestro continente. Sólo aquellos que han sido capaces de avizorar por encima del desorden en que se debatían, pudieron incidir en las líneas tendenciales por las que el futuro se anunciaba. El futuro no es todavía y por ello, justamente, se debe rechazar que siga siendo el botadero para toda aquella basura que la humanidad produce aun a su pesar. Es razonable pensar, que el futuro es configurable. Felizmente, no todo es planificable. Pero, para actuar eficazmente en la construcción del futuro a que tenemos derecho, es indispensable romper primero con todos aquellos resabios míticos que adjudican a la visión del paraíso un sabor prohibido. Internarse en lo que todavía no es y construir allí lo necesario para satisfacer nuestras necesidades, es lo más propiamente humano.

Cerutti afirma que el hombre puede modificar su entorno y el entorno se abre también hacia adelante. Reclamar el derecho a construir nuestro mundo es la afirmación de nuestra humanidad plena. No ser ya más el *topos* para utopías ajenas o para desechos de utopías ajenas. Se trata de ponerse en camino para realizar la utopía solidaria, soñada desde todos los tiempos por una parte de la población: la mayoritaria, desamparada, la que siempre ha sido carne de cañón, la que ha pagado con su sangre la realización de utopías ajenas.

Más que nunca, es necesario bucear el imaginario social latinoamericano, para detectar en él sus constituyentes clasistas. Un tema sobre el cual sabemos poco, para detectar núcleos de resistencia ante los embates dominadores, por que no todos sueñan con “nuestra América”. Hay quienes están en contra del proyecto solidario latinoamericano porque va en contra de sus intereses y se benefician de ello. Identificarlos y proteger al proceso de liberación de su acción, neutralizarlos, es reforzar las posibilidades de la creación cultural más plena y participativa.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Cerutti Guldberg, *Presagio y tónica del descubrimiento*, p. 17

2.6.3.7 Revolución y utopía

Para Cerutti, hay quienes piensan, que hablar de revolución es un sinsentido. Que son tan poco realistas, dentro de su presunta prudencia, que ya no pretenden pedir lo imposible. Partiendo de que en el pensamiento progresista latinoamericano no existe una concepción teórica de la revolución, Cerutti se da a la tarea de pensar cómo podría ser.

Propone entender por “teoría de la revolución” aquel constructo argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como el de justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y los derechos humanos, se vean cumplidos para las mayorías. No pretende ser holista, sino partir de una constante discriminación de factores, matices, dimensiones y rectificaciones, tampoco está sustentada en un determinismo metafísico, pero sí advierte que el ejercicio, uso y abuso del poder, depende de condiciones estructurales, institucionales y axiológicas específicas.

Ahora bien, la transformación estructural de la realidad no se efectúa históricamente más que por una acción social surgida no de carencias o demandas simples, sino de un conjunto de valores, anhelos, deseos, vagas imágenes de vivencias alternativas, que se convierten en demandas irrenunciables en ciertas coyunturas socio-políticas. Estas formulaciones se convierten en motores de luchas, en su orientación y sentido.

Este último aspecto, el de la constitución de un sentido, es el que vence la imposición de un nihilismo desesperanzador. Se vuelve un disparador del derecho a lo nuevo propio, del derecho a arriesgar lo logrado en el tiempo, para la apertura de un nuevo cauce.

Cerutti advierte que este horizonte de acción y pensamiento se ha confundido con el nivel propio de la religión, como veíamos con Harrell. Se piensa lo utópico como secularización del reino divino o como terrenalización de la urbe celestial. Esta identificación hace perder potencia transformadora a lo utópico, pues la reduce a potenciar la fe. Identificación que alienta una seguridad a un presunto triunfo final, a la

inmanencia trascendental. La lucha por el sentido constituye el corazón de la lucha ideológica, en ello se ubica la discusión por el carácter no religioso de la utopía y es la clave para concebir el proceso revolucionario. Esta afirmación no desconoce la utopía en la religión, pero es necesario escindirla del terreno propiamente político.

Una teoría de la utopía, complementaria y subsidiaria de una teoría de la revolución, se hace apremiante para Cerutti. Una teoría que de cuenta de las relaciones entre razón e ideal, del horizonte axiológico que opera al interior de toda ideología. De la ideología que pretenda y consigna modificar la estructura institucional sustentante del poder en una sociedad dada, será un proyecto revolucionario. Así, no sólo la utopía no es lo opuesto a la revolución, sino que trabaja en su seno como un revulsivo de alto poder. Mística y teoría, imaginación y razón, se encuentran en una tensión fecunda. Lo utópico no es garantía de revolucionareidad, es más, históricamente ha cumplido generalmente el papel de un agente contrarrevolucionario.

La manipulación de los deseos humanos para bloquear la posibilidad de realizarlos, ha sido ingrediente cotidiano de las prácticas políticas dominantes. La recuperación revolucionaria de la capacidad de imaginar es una demanda urgente. La reivindicación de la utopía es también reivindicación de la capacidad del ejercicio de la razón, para que la interpretación de la realidad implique efectivamente su transformación.¹⁷¹

2.6.3.8 Utopía y crítica del mito del progreso

Cerutti señala que el mito del progreso ha sido cuestionado a lo largo del siglo XX, así como la utopía que se asocia con una fuerte creencia en el progreso, entendido éste como el proceso que conduce hacia un mejoramiento de la vida humana sobre la tierra.

Esta noción de progreso ha sido criticada a lo largo del siglo XX, entonces la utopía como sueño de un mundo perfecto queda totalmente caduca. En estas condiciones, la

¹⁷¹ *Ibidem*, págs. 47-50

utopía parece finalizar con el mito mismo del progreso. Pero habría que precisar en lo siguiente: en primer término, no se debería hablar del fin de la utopía en el sentido de Marcuse: asociación del sentido de lo utópico a lo irrealizable, en donde pretender lo mejor sería lo intrínsecamente nefasto para el hombre. En segundo lugar, es necesario destacar las semejanzas y diferencias entre utopía y mito. Si la utopía se asemeja al mito en su sentido de una visión cíclica y cerrada del tiempo, donde todo está fijado y se reitera con regularidad, entonces se pierde la dimensión de la reivindicación de la contingencia histórica de la utopía.

Una nueva reubicación del concepto de progreso tendría que ver con la estructuración de lo utópico. Si lo utópico es la bisagra que une, en tensión constante, la realidad con el ideal, en donde lo real aspira a lo ideal y lo ideal aspira a ser real, sin que lleguen a identificarse totalmente, entonces progreso será esa posibilidad de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la realidad se idealice, sino para que lo ideal se haga carne histórica. Si lo ideal se encarna, entonces lo imposible se hace posible y los límites de la ley se pueden transgredir avanzando hacia lo mejor, sin evadirse del proceso histórico. La negación sería en este sentido, equivalente a afirmar que lo real no tiene nada que ver con lo racional, y si lo de Hegel fue un exceso, éste también lo es.

La cuestión es que no hay progreso de la realidad al ideal en el sentido de avance progresivo, de ir poco a poco trasladándose de lo real a lo ideal. Esta concepción errónea conduce a los mayores desvaríos y tiene consecuencias funestas en la realidad, como el nazismo y el estalinismo, donde se requiere imponer el ideal por la fuerza. Pero, esto no quita que el proceso se postule como avance de lo ideal en lo real, avance moral, ético, axiológico. Es el progreso que implica pasar de lo bueno a lo mejor...y, por supuesto, de lo malo a lo bueno. Por cierto, que sin postular un maniqueísmo de otra dupla: ideal-bueno/real-malo.

Ahora bien, este progreso no es etapista en su desarrollo, ni está en las etapas prefijadas. Pero, lo más importante, es que al rechazar ese avance paso a paso que permitiría deslizarse o desplazarse de lo real a lo ideal, se cae en la cuenta de que lo

que actúa como un revulsivo en lo real es esa realidad especial que se conoce como ideal y que choca contra la costra de lo real, del resto de lo real, para demandar su modificación.

El problema a resolver es, entonces, cómo mantener una relación racional con los ideales y esta relación es una relación utópica, de una utopía necesaria si se quiere, pero no de necesidad lógica, sino de necesidad ética, aún cuando la tensión ideal/realidad sea fáctica y utópica y no volitiva o simple anhelo de cambio o voluntarismo idealista. Lo que trabaja de modo utópico es la razón humana en sí misma y es a su interior donde se da la máxima tensión entre lo que es y lo que debe ser, sin confundirlos, sin caer en la falacia naturalista.¹⁷²

2.6.3.9 Utopía y América Latina

En *De varia utópica*¹⁷³ nuestro autor esboza los lineamientos principales del conocimiento sobre la utopía en relación con América Latina. Cerutti indica que Alfonso Reyes había observado el ámbito de lo utópico en América Latina desde el acontecimiento de 1942: “América, antes de ser descubierta, había sido soñada”. Aunque la historia no haya sido así, desde la perspectiva utópica se ha reconocido el influjo del descubrimiento de América en el surgimiento y desarrollo del género utópico en el renacimiento europeo (Carlos Astrada, Eugenio Imaz, Jean Servier, Urs Bitterli). América fue *vocada*, fue dicha como una saga antes de ser experimentada. Su ser tuvo que adaptarse al decir previo, el cual, a su vez, venía determinado por la imaginación propia del llamado a conquistar el anhelo europeo de un cambio restaurador necesitaba aterrizar. La zona elegida fue ubicada en el Caribe. Como objeto paciente de la actividad europea, América constituye el ámbito en que se intentarán experiencias de concreción de las utopías.

El género utópico renacentista determinará la constitución de lo que se denominará América. La utopía es un ejercicio europeo sobre América, donde Europa es lo activo y

¹⁷² Cerutti Guldberg, *¿Teoría de la utopía?*, págs. 99-103.

¹⁷³ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, págs. 227-228

América lo pasivo y la utopía como género, vuelve a confirmar la subordinación americana. Sin embargo, el *topos* donde se asienta la utopía no es el mismo para europeos y para los aquí habidos o aquí posteriormente engendrados.¹⁷⁴ En la etimología ficticia del término, se alude a un lugar que no hay, que no existe propiamente. Por eso Quevedo tradujo como “no hay tal lugar”.

Desde el ideal utópico, sigue Cerutti, se pensó una América de ensueño, no la que surgió en la realidad. Pensadores como José Gaos, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, han debatido sobre la interpretación del acontecimiento de 1492 y su relación con la utopía. Para José Gaos, según Cerutti, América inspiró gran parte de las utopías europeas, así lo reafirman otros estudiosos del tema, desde Martín Buber hasta Louis Marin. Un estudio inspirado por Jesús Silva Herzog, pero realizado por Ezequiel Martínez Estrada¹⁷⁵, en 1963, muestra las pruebas de la inspiración americana de Tomás Moro.

Esta reflexión, que escarba en la simbología, la polisemia y la ideología, dará pie a relacionar símbolos de la obra de Shakespeare como el de Calibán, con la situación latinoamericana, como lo hace Fernández Retamar. Así se muestra que el tema de la utopía es central para el pensamiento latinoamericano, porque es inseparable de su propia historia.

2.6.3.10 Utopía y educación

Para Cerutti la pretendida despolitización de la sociedad latinoamericana no ha sido más que un modo de politizarla en un sentido peligroso, estimulando un ansia irracional de seguridad, que conduce sólo a un estado de inseguridad patológica. La alternativa no es soñar con una universidad, isla de utopía, autónoma en un sentido impracticable, que supere las contradicciones sociales o que se mantenga al amparo de las mismas. La

¹⁷⁴ Cerutti Guldberg, *Presagio y tónica del descubrimiento*, p. 111

¹⁷⁵ Ezequiel Martínez Estrada, “El nuevo mundo, la isla de la utopía y la isla de Cuba”, en *Cuadernos Americanos*, año XXII, vol. 127, núm. 2, México, marzo-abril de 1963, p. 89-122, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 24.

universidad no supera en su seno las contradicciones en virtud de una unidad o síntesis racional, pero puede y debe pensarlas sistemáticamente.

Una universidad que no piense las contradicciones de la sociedad en que está inmersa y que se pase el día mirando al ombligo de sus propias luchas intestinas, es una universidad que traiciona onanísticamente su misión. Necesitamos una universidad que piense y debata públicamente las contradicciones y necesidades de nuestros países, sin dogmatismos, eslóganes o rótulos esterilizantes, atendiendo especialmente a aquellos mecanismos que afectan a los más pobres de nuestro pueblo. Para ello, la universidad necesita construir la información para elaborar análisis de las realidades concretas y así poder proponer vías de acción en consecuencia. El problema de la tecnología debe ser estudiado para desarrollar tecnologías alternativas que no atenten contra el hombre y su entorno.¹⁷⁶

Dos características de la gesta educativa deben ser recuperadas según nuestro autor: por una parte, el enlace indisoluble entre educación y política; por la otra, la visión latinoamericanista dentro de la cual se plantean los proyectos, que bien podemos denominar de política educativa.

La relación entre política y educación es ineludible como relación intrínseca. La educación no puede ser sino un instrumento institucional para la formación de las nuevas generaciones de conformidad con proyectos nacionales, pero en la medida en que más explícitamente se manifiesten los objetivos políticos que dan sentido y orientación a la educación, en esa misma medida la ciudadanía puede participar y controlar mejor y más si están cumpliendo los mencionados objetivos, si se avanza hacia ellos o si todo el esfuerzo educativo no es más que un juego de ilusionismo distractivo.

Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. Cerutti halaga el trabajo en materia de educación realizado por Paulo Freire, Iván Illich y Darcy Rivero, no sin ojo crítico respecto de sus propuestas. Una educación

¹⁷⁶ Cerutti Guldberg, *De varia utópica*, págs. 79-85

que mereciera el adjetivo de liberadora, deberá proponerse el estudio más acabado y riguroso de la explotación en todas sus formas, con la voluntad de enfrentarse sin retaceos a este estudio, proporcionando los medios para organizar la acción racional contra la explotación del hombre por el hombre. Una filosofía educativa que sólo reflexionara sobre el proceso educativo, se quedaría corta en relación con las demandas que expresa nuestra realidad. La educación debería colaborar a la construcción de la utopía de la liberación, un sueño diurno acariciado durante centurias por nuestras mayorías y por intelectuales comprometidos con nuestros intereses.¹⁷⁷

En otro texto¹⁷⁸, Cerutti señala que las propuestas para una universidad de utopía se decantan no sin antes decir que en Latinoamérica tenemos un modelo de universidad no estático, sino histórico (de corte medieval, napoleónica, humboldtiana, norteamericana, etcétera). Los rasgos básicos son: una comunidad de profesores, una de estudiantes y trabajadores, con autonomía, reformista, investigadora, profesionalizante y difusora de cultura, nacionalista, pluralista, comprometida y política.

En este modelo se deben redefinir las funciones de: investigación (que produzca conocimientos sobre nuestra realidad); reafirmar la vocación latinoamericanista (alentar la conciencia de las afinidades culturales y la voluntad política de compartir un destino común, para hacer posible el sueño de la unificación bolivariana continental); luchar por la gratuidad de la educación superior, al mismo tiempo que evitando su deterioro; la renovación del compromiso con la sociedad, principalmente con los menos favorecidos; no confundir la universidad con un agente político directo, poner el énfasis en el desempeño académico, que es su función principal; lograr instituciones que brinden condiciones dignas de vida a sus integrantes para que puedan cumplir eficientemente su labor; una universidad al servicio de las causas nacionales y latinoamericanistas que

¹⁷⁷ Cerutti Guldborg, "Filosofía latinoamericana de la educación", en varios, *Panoramas de nuestra América*, No. 7, México, CCYDEL, 1993, págs. 33-44

¹⁷⁸ Cerutti Guldborg, "¿Universidad de utopía?", en varios, *Modernización educativa y universidades en América Latina*, México, Magna Terra, 1990, págs. 7-11.

forme buenos profesores y buenos ciudadanos y por último, reformar y reforzar la universidad como instrumento para delinear el futuro.

Además de estos temas relacionados directamente con la democracia, podemos encontrar otros sobre la utopía, que no fueron tomados en cuenta, pero que podemos encontrar en la obra de Cerutti: la utopía y su relación con la poesía (*Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*); la utopía y su relación con el Quijote y quijotismo en Unamuno y Ortega; con la literatura inglesa (*Presagio y tópica del descubrimiento*); con la mística (*Ensayos de Utopía III*); con los milenarismos, las visiones apocalípticas, las ucronías, los mitos (*Ensayos de utopía I, II y III; Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*).

2.6.4 Problemáticas abiertas y consideraciones finales

Para comenzar el cierre de este apartado, nos remitimos a las consideraciones del propio Cerutti, quien señala diversas vías por explorar todavía en cuanto a la utopía¹⁷⁹:

- 1) Averiguar en forma externa las relaciones entre razón y utopía. Se tiende a relacionar lo utópico con lo irracional, imaginativo u onírico. A partir de ahí las relaciones son de exterioridad, donde y cuando la razón avanza, la utopía se repliega.
- 2) Acercar la utopía a la hipótesis científica. Intentar formular utopías como hipótesis, sujetas a comprobación.
- 3) Explorar las relaciones entre lo utópico y el discurso político. Averiguar con mayor profundidad cómo opera lo utópico en el discurso político y las relaciones entre ideología y utopía.
- 4) Se propone explorar las relaciones íntimas entre razón y utopía. La razón es utópica en su *modus operandi*, y se extiende esta afirmación hasta las metodologías utilizadas por las ciencias, incluidas las formales (Hinkelammert). Habría que combinar un enfoque epistemológico con un enfoque de crítica ideológica y semiótica para poder avanzar en este terreno.

¹⁷⁹ Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, p. 42

2.6.4.1 La muerte de la utopía

Cerutti se pregunta: ¿qué sentido tiene la utopía en tiempos de posmodernidad, cuando los principales proyectos modernos han fracasado? Para contestar, nuestro autor parte de un texto de Hans Magnus Enzensberger¹⁸⁰ en el cual se afirma la posibilidad de vivir ya sin la utopía, desaparecida a partir de la indomabilidad de la esfera social, del fracaso de los modelos planeados en los bocetos sociales europeos.

Enzensberger se refiere al género utópico (el nivel literario) y por ello puede afirmar esto. Para éste autor, las tres promesas centrales de las utopías europeas: el fenecimiento del Estado, el internacionalismo y la igualdad, serían un invento fracasado y además peligroso. Sin embargo, responde Cerutti, la dimensión utópica de lo social no puede cancelarse. Los anhelos centrales de las utopías europeas, no sólo las que confieren al género utópico, y los de las americanas, no sólo no se han cumplido, sino que están más vigentes que nunca. Tienen que ver con la distribución social del poder, con los mecanismos de dependencia dominadora y de explotación, con el ideal de justicia. Cerutti cita una larga reflexión de Gianni Vattimo que explica lo anterior y que aquí se resume:

“Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas ¿no podría la posmodernidad ser, la época de las culturas latinas?... Se esconden aquí muchas posibilidades y sugerencias... ¿No es verdad que quizá la popularidad de la hermenéutica en la cultura de hoy, podría estar indicando también el retorno de una cierta cultura barroca y la vigencia de temáticas tales como aquella de la *discreción* de Baltasar Gracián, por ejemplo?... Y si a éstas sugerencias (que provienen de la obra clave de la hermenéutica contemporánea, el libro de H. G. Gadamer sobre *Verdad y método*, que tanta importancia concede a la tradición humanista y retórica, así como a la noción barroca de *discreción*) se añade el peso que un subcontinente como América Latina parece estar

¹⁸⁰ Hans Magnus Enzensberger, “Un apéndice a la utopía”, en *La Jornada Semanal*, México, Nueva época, Núm. 84, 20 enero 1991, p.24, citado por Cerutti en la obra anterior, p. 115.

destinado a tener en la historia de nuestro futuro inmediato, todo este discurso sobre el posible acento latino de la posmodernidad, el que podría dispararle una fortuna cercana, puede empezar a resultar menos arbitrario... Una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el *realismo* de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática, o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá, de estimular también nuestro empeño político... ¿Es posible actuar una emancipación que libre la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime a la felicidad, o al menos a una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todos los militantes revolucionarios? La esperanza es una revolución que se actúe mediante una pequeña distorsión del sentido de las mediatizaciones que nuestra vida persigue encontrar y dar una respuesta afirmativa a estas preguntas. Pero ni que decir tiene, que se trata sólo de una hipótesis, y que lo pertinente es verificarla.”¹⁸¹

Cerutti no está del todo de acuerdo con Vattimo porque propone una “heterotopía” sugerida por la explosión ornamental y heterotópica de la estética actual, (¿barroca?) ante la imposibilidad de imponer una visión etnocéntrica del mundo, dado que los *topos* de las utopías ajenas se han rebelado aunque sigan siendo débiles. La idea de un resurgir de la cultura latinoamericana no es nueva, tampoco la de preferir un cambio sin violencia. Vattimo acierta y se equivoca a la vez, “escucha campanas pero no sabe dónde”. Cerutti presenta a consideración las siguientes ideas¹⁸²:

- 1) Lo utópico se entiende de muchas maneras, no se reduce al género utópico del renacimiento moderno europeo.
- 2) Las condiciones de posibilidad de la Modernidad nacen en 1942 con España como protagonista, aunque luego vive un romance frustrado con ella.
- 3) Las génesis ambiguas, personalizadas en Colón y Moro, condicionan el proceso futuro de la Modernidad y de la Utopía, entendida como género.

¹⁸¹ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, págs. 69-71, citado por Cerutti en *Presagio y tópica del descubrimiento*, págs. 116-117

¹⁸² *Ibidem*, p. 117

- 4) La aplicación americana de las utopías europeas confirma la idea de un activo/pasivo en la visión paterno/filial del aborigen.
- 5) La oposición se da entonces entre tópicos, topografías, topologías y sus códigos consecuentes y no tanto entre sueños y topos.
- 6) El agotamiento de la Modernidad no agota la utopía.
- 7) Tanto Enzensberger como Vattimo confunden fines y medios. Ni la abolición del estado, ni el internacionalismo, ni la revolución o la violencia son fines finales, son más bien medios inadecuados (tácticas), traicioneros, insuficientes, para otros fines (estrategias): justicia, libertad, paz. Aunque hay que reconocer que muchas veces estos valores son usados para manipular y distraer la atención de la miseria.
- 8) El debate sobre la posmodernidad recién se abre y nos depara sorpresas.
- 9) El esquema maniqueo de la confrontación de culturas explica y remite demasiado rápido al juicio ético. Una transculturación como puesta en conflicto de lo intra y lo entre sí, es lo más apropiado.

2.6.4.2 Una filosofía del colibrí

Para Cerutti, en la concepción hegeliana, la filosofía viene después de los acontecimientos históricos para justificar lo acaecido. Su función sólo puede ser justificatoria, y al igual que el búho de Minerva, levanta el vuelo al caer las sombras de la noche y al *ser sido* lo consagra como el único ser que pudo o que debe ser.

Frente a esta concepción crepuscular, se ha levantado en el pensamiento latinoamericano una concepción auroral de la filosofía (Arturo Andrés Roig), entendida como un saber profético anticipador, el cual encuentra su símbolo en la calandria. El saber de la calandria es un saber utópico, que denuncia lo sido, para anunciar el nuevo día de un futuro que todavía no es, pero que debería ser.

Junto a este saber auroral se ha situado, como complemento indispensable, un saber cenital (Cerutti): de lo que es. Un saber filosófico político, crítico de lo sido y de lo que es y activo participante en la construcción de lo que todavía no es, pero debe ser. El ideal

auroral se realiza en la acción del mediodía simbolizado por el colibrí. La filosofía política del colibrí brinda los fundamentos y criterios para organizar una acción capaz de propiciar la construcción del orden alternativo.¹⁸³

Con un texto de 1995 titulado *¿Fin o renacimiento o del pensar utópico?*¹⁸⁴ podríamos englobar y cerrar este importante apartado. En palabras más, palabras menos, el autor nos dice que en la vida cotidiana tendemos a confundir la utopía con el ideal de lo deseable, con lo que debería ser, con lo que quisiéramos que fuese, con el mundo de las maravillas. El pesimismo de lo real vigente contrasta con este optimismo utopista por el ideal. En verdad conviene concebir lo utópico como una bisagra, como un procedimiento de compaginación o articulación entre lo real y lo ideal. Si se identifica lo utópico exclusivamente con lo ideal deseable, le hacemos perder a la utopía mucha de su fuerza operatoria.

Conviene entenderlo entonces, como aquello que permite mediar entre lo real insoportable y lo ideal deseable, siempre y cuando se tomen medios para realizarlo, para lograrlo. Concebido de este modo, lo utópico adquiere toda su fuerza en la dialéctica del “ya pero todavía no”. Aquello en que “ya” podemos anticipar en la historia “pero” que “todavía no” alcanza su plenitud. Esa plenitud por la que vale la pena trabajar, disciplinarse y sacrificarse, incluso dejar de gozar ahora, postergando el gozo.

Para Cerutti, en una sociedad regida por pautas consumistas, exigentes y destructivas, es curioso que pueda pensarse, imaginarse siquiera una sociedad alternativa. Era el círculo vicioso del que no podía salir Marcuse en 1968: si la sociedad determina las necesidades y los modos de satisfacerlas, ¿de dónde saldrían seres con necesidades alternativas? ¿Quiénes convocarían a la construcción de la nueva sociedad? El Gran Rechazo como solución podía garantizar mínimamente esta propuesta.

¹⁸³ Cerutti Guldberg, “Filosofía latinoamericana de la educación”, en varios, *Panoramas de nuestra América*, No. 7, México, CCYDEL, 1993, p. 40.

¹⁸⁴ Cerutti Guldberg, “¿Fin o renacimiento del pensar utópico?”, en *Cuadernos americanos*, No.50, nueva época, año IX, vol. 2, marzo-abril, 1995, México, CCYDEL, págs. 130-136

Dos décadas después, la crítica posmoderna al mito del progreso parecía demoler también la perspectiva utópica. Dos alternativas vendrían: la primera es gozar plenamente el día a día, agotar las posibilidades vitales, de manera peligrosa, dolorosa y fecunda, como lo muestra la película *La sociedad de los poetas muertos*. Constituye un llamado a la espontaneidad, la responsabilidad, la prudencia de imponer la propia decisión frente a una sociedad exigente.

La segunda alternativa es la del desencanto que llama a la desesperación inmediatista, a la fuga de la historia y de la responsabilidad, a la aceptación desconsolada y fatídica de todo como está. No hay futuro, sólo destino nefasto sin alternativa. ¿Cómo remontar este estado de anomia y depresión colectiva, de desesperanza y angustia? Sólo resta la ilusión de una decisión personal: “goza ahora hundido en el desenfreno porque no hay mañana, y si acaso constatas dolorosamente que lo hay, huye en el delirio provocado”.

185

Sin embargo, continúa Cerutti, la vida en plenitud se asocia con el deseo de prolongación del goce. La experiencia insustituible del amor ansía y exige duración histórica. Por eso se renueva día a día la búsqueda del ideal, la lucha por el mundo soñado que puede ser la experiencia reforzadora del *ya, pero todavía no*. Estos procedimientos culturales aseguran la convivencia con lo utópico; con ese lugar que todavía no está, pero que brilla en nuestro interior. Un lugar no asociado a imponer lo que nosotros queremos que sea para todos de manera totalitaria, es más bien un lugar deseable siempre y cuando se pueda decidir en libertad sobre cómo y de qué manera gozarlo.

La sociedad utópica, soñada, se vislumbra como una obra abierta, siempre mejorable. Sus características se pueden enunciar como una serie de afirmaciones valiosas. Afirmación del progreso después de la muerte del mito del progreso; afirmación de la comunidad, después del advenimiento de la sociedad de individuos unidimensionalizados, estandarizados; afirmación de lo humano, después de la muerte

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 134

del hombre; afirmación del individuo frente a una masificación forzosa y estupidizante; afirmación del amor, en lugar del odio; afirmación de las decisiones políticas frente a la mano negra que regularía los intercambios justos; afirmación de la cooperación, en contra de la competencia perfecta que nunca pudo ser tal; afirmación del deseo de igualdad, en un mundo que predica la libertad de los condenados a permanecer siempre en desigualdades; afirmación del valor de la diferencia, frente al mito uniformizante y totalitario de la homogeneización forzosa. Afirmación de la vida, del futuro, de la solidaridad, de la justicia y la paz, frente a la violencia, la muerte, el hambre, la desocupación abierta o disfrazada, la tortura, el genocidio, la guerra. Sus posibles ciudadanos apreciarían la vejez y tendrían esperanza en los jóvenes. No habrá temor a la anormalidad en un mundo agobiado por las normas, se rechazarían las patologías impuestas por la normalización de unas relaciones que de humanas tienen poco, como las actuales.

A partir de un reacomodo de la percepción individual y social, se podrían abrir posibilidades insospechadas dentro del ámbito de lo cotidiano. Actualmente hace falta fe en la virtualidad de lo no sido, por lo que hay que ensanchar nuestra capacidad de asombro, de compasión, de frescura para lo otro y para los otros. Hay que dejar de ser, ayudar a que otros sean, ejercer el socrático arte de la partera. Ésta es la tarea de la utopía actual. Sin reglamentos intolerables, con cuidado de no reiterar un insufrible *status quo*, el cual se requiere superar, modificar, trascender.

El pensar utópico permite articular un diagnóstico crítico de lo que es, con un pronóstico de lo que debe ser o se desea que sea, sin caer en la falacia naturalista de confundir el ser con el deber ser. Siempre separados pero siempre relacionados. Desde uno se piensa al otro, desde el otro se decide por el logro del uno. Éste es un pensar que permite combinar la negación de lo insoportable con la afirmación de lo deseable, la saturación de lo sido con la novedad de lo por ser, el pasado vigente con el futuro que nos tienta, una dialéctica negativa y una afirmativa.

La utopía nos seduce con su capacidad para evitar el aburrimiento y el hastío que nos produce lo que permanece inevitablemente igual y nos permite disfrutar de lo que nos asusta con su novedad y diferencia. Pensar así, utópicamente, es un derecho irrenunciable, mientras haya vida humana que merezca el nombre de tal en este planeta. El pensar utópico renace ahora o puede renacer, la utopía como pretensión de un lugar del reconocimiento mutuo y digno, a donde podamos aproximarnos en un futuro loggable y no frustrante.

2.7 Conclusiones provisionales

2.7.1 Epistemología

La experiencia de nuestro autor, de haber vivido en carne propia el desarrollo de la filosofía de la liberación y su deslinde de ella lo ubica en un punto crítico importante para su formación. En sus inicios puede decirse que toma una postura radical respecto a todo lo que implica filosofar desde el colegio argentino, es una rebeldía que arrasa con la propia filosofía, pero que afortunadamente es una rebeldía bien fundada y justa, es un pensamiento que va acorde con la realidad no sólo de Argentina, sino de toda Latinoamérica y de Europa.

Antes de diseccionar su pensamiento se tiene que recalcar la importancia del espacio latinoamericano para Cerutti, pues es desde ahí que se piensa la realidad, se forma el filósofo, es para lo que se produce filosofía y es el lugar geopolítico-epistémico desde el cual se dialoga con las demás regiones filosóficas. Sin embargo, esto no implica una cerrazón a todo pensamiento foráneo, pero sí un saber aprender de los otros de manera crítica, autocrítica y diferenciante.

De su primera etapa se puede distinguir una afiliación al marxismo de corte leninista, con una mediana proclividad de acudir a los textos propios de Marx y Engels, pero mayor a los de Lenin. Su afiliación marxista es metodológica, pues asume el materialismo histórico, la teoría de la lucha de clases, el edificio estructural social-económico sin

determinismos, la crítica del capitalismo como sistema de producción inhumano e injusto, y de la parte leninista toma la idea de imperialismo, la de ideología, la muerte del sujeto y el objeto epistemológico, para acceder al *no lugar* de la filosofía, que luego se completa con la semiótica de Derrida, la teoría de las ideologías de Roig, el discurso del poder y la construcción de los saberes de Foucault, para ser posteriormente transformada en una epistemología de la comunicación, con referencias en Habermas, en donde ya no se pide la muerte del sujeto y el objeto, más que para denunciar ontologismos, sino que ahora es necesario hablar de dos sujetos, un objeto y dos procesos (el de emisión y recepción del mensaje). Dentro de esta parte marxista del autor es necesario hablar también de su apego al marxismo latinoamericano de José Mariátegui, principalmente en cuanto a la idea de que se tiene que interpretar críticamente a Marx desde Latinoamérica.

La idea de verdad del conocimiento de la realidad está atravesada principalmente por la idea del aproximacionalismo de Bachelard, antecedida por el relativismo de Nietzsche y reforzada por la de Paul Ricoeur. Después de la muerte del sujeto ontológico, la liberación del objeto de estudio y la crítica de la fenomenología ontologista del sector populista, pasa a un estudio del ente y lo cultural en sus circunstancias y diversidad, que da pie a una antropología, propuesta con el grupo de Salta.

Esta antropología va más allá del reconocimiento de rasgos étnicos y su clasificación, es un interactuar con la diversidad de entes para buscar la integración de los desposeídos y excluidos, para aprender de ellos y dar aportes, para formar una sola voz y una estrategia para un nuevo subcontinente en libertad, siguiendo a Fanon. Cerutti no expresa la afinidad con algún antropólogo o corriente alguna, pero sí con algunos pensadores que siguen por esta ruta, como Manuel Ignacio Santos.

La antropología se complementa con la teoría historiográfica de las ideas filosóficas y la teoría de las ideologías, desarrolladas por Andrés Arturo Roig principalmente y el historicismo latinoamericano de José Gaos y Leopoldo Zea. Los aportes de éstos últimos

para la historiografía son bastos y proporcionan una propedéutica para filosofar en América Latina.

El tema epistemológico está motivado por la exigencia de afianzar un espacio de pensamiento latinoamericano bien diferenciado de entre las demás tradiciones filosóficas occidentales, la epistemología es el instrumento clave de Cerutti para un pensar latinoamericano desde la propia tradición intelectual, autoconstrutora de la realidad y para ello es necesario también un elemento intrínsecamente ligado a la razón humana: la utopía. El pensamiento, el conocimiento y la liberación están ligados a la utopía. En este contexto, utopía se puede entender como parte del proceso del conocimiento al que nos lleva la imaginación; sin este proceso imaginativo sería imposible el conocimiento descriptivo y constructor de la realidad humana. También sería imposible pensar el lugar al que se aspira como lugar de libertad. En última instancia, la filosofía se tiene que encargar de estudiar la tensión entre el ser y el deber ser en la realidad, que nos remite al horizonte utópico y para ello, el estudio historiográfico de las ideas filosóficas es crucial.

En cuanto al estudio de la utopía en lo epistémico, Cerutti hace una deconstrucción de la noción de utopía en occidente desde América Latina y encuentra en Franz Hinkelammert y Arturo Andrés Roig los principales referentes de su obra; a partir de esta deconstrucción es que puede realizar una taxonomía que define ciertos niveles de lo utópico y construir un concepto de utopía para el trabajo intelectual latinoamericano.

La interdisciplinariedad en la construcción del conocimiento es otro gran tema. Para ello hay una gran tradición que respalda este tipo de acción intelectual (la escuela de los Anales, el estructuralismo, el posestructuralismo y el historicismo latinoamericano) y que va unida a la democratización del conocimiento, las disciplinas, las escuelas, las universidades y la educación en general.

La filosofía es postulada como sabiduría a *posteriori*, es decir, como saber que se enriquece de las demás ciencias, avalada en las relaciones intersubjetivas de una

comunidad pensante; esta concepción de la filosofía encuentra apoyos en Quine, Rorty, Jean Piaget, entre otros. El estudio del mito nos revela principalmente que historia y mito se contraponen, aunque siempre van juntos en el discurso histórico, lo cual es compatible con el planteamiento de Echeverría.

2.7.2 Ontología

En cuanto a la ontología, Cerutti critica el esfuerzo teórico por parte de los filósofos de la liberación populistas porque vuelven a remitir a un platonismo en donde lo que se estudian son ideas hipostasiadas y no al ente latinoamericano como tal. Esta crítica nos coloca en las puertas de la antropología que propone el grupo de Salta. Una antropología deslindada de la teología, de la fenomenología ontologista y de la antropología positivista. Se trata de una antropología que considera al ente, al hombre común, no idealizado, sino concreto, tratado en su diversidad, historia, tiempo y espacio particular, pero que puede ser universalizable, con una identidad cultural como proceso, siempre en transformación y cambio constante, herencia de un marxismo crítico que se intersecta con el historicismo crítico presente en Arturo Andrés Roig.

Para el estudio de los entes desde esta perspectiva, es necesaria la interdisciplinariedad y los aportes de la filosofía entendida como un saber específico y no como la reina de las disciplinas o la parte más alta de la conciencia cultural. Autores como Carlos Astrada, Arturo Andrés Roig y Manuel Ignacio Santos, son fundamentales para la elaboración de esta antropología. Cerutti concibe esta antropología en términos de liberación, al suponer que con ella se abre el espectro del conocimiento de los diferentes entes latinoamericanos, una posible unificación de medios y fines para la liberación de los pueblos y la especificidad de una filosofía latinoamericana. Puesto que los hombres son entes históricos, diversos, con necesidades concretas, adaptables a su tiempo y espacio, que se transforman en el tiempo y construyen lo cultural a cada paso, también contienen en su condición lo utópico. El hombre piensa más allá, con la ayuda de su imaginación, el lugar que le sería más propicio para vivir y lucha por ello. Esto sucede principalmente en épocas en donde la vida se vuelve invivible, cuando la realidad se vuelve intolerable.

Es entonces cuando tiende a transformarse a sí mismo y trata de transformar su entorno. El hombre es siendo.

2.7.3 Ética

Cerutti critica la propuesta ética de la filosofía de la liberación en su sector cristiano populista. El deslinde ya es casi automático, después de haber negado su ontología y su epistemología, pues la ontología que supone a Dios como el último fundamento del ser, también es la relación primigenia ética que se desglosa hacia el otro. Otro desarrollo, por parte de Hinkelammert, produce una ética cristiana con pretensiones científicas, un humanismo científico, que aporta al pensamiento de liberación la categoría de “no factibilidad” en el horizonte de la liberación latinoamericana. El aporte de Dussel, reconoce Cerutti, es haber convertido la categoría de “otro” de Levinas, en una categoría antropológica, por la cual parte una ética del reconocimiento y la posibilidad del uno mismo a partir del otro, que se vuelve lo ético originario. Sin embargo, esta posición conserva lo otro como un analogon de Dios.

Cerutti hace entonces la deconstrucción de la categoría “otro” desde el terreno de lo epistemológico, criticando la noción de otro de la fenomenología. Cerutti recrea la noción a partir de reconocer que el otro es una construcción de la percepción, pero esa percepción ha sido formada por los demás, por lo otros, en los procesos de comunicación e intersubjetividad. El momento originario ético es la comunicación para la búsqueda de conocimiento del otro. La responsabilidad y momento ético más representativo es cuando uno reconoce que la propia percepción del otro está condicionada por los demás y que sólo sabiéndolo y optando por la apertura a lo diverso se puede entablar la comunicación y el conocimiento del otro, condición primaria para el respeto y la empatía.

Después de explicar las dificultades de la percepción del otro surge su propuesta: la ética se constituye en la aprehensión perceptiva del otro a partir de reconocer nuestras propias percepciones, construidas con los otros; en la corrección de la percepción

alterativa del otro por medio del intercambio intersubjetivo, de la expresión comunicativa, que desemboca en el conocimiento y el respeto por el otro. El conocimiento del otro es la parte fundamental de la ética, que tiene su más alta expresión en el respeto, inclusión y comprensión del otro, aún a costa de tener que cambiar uno mismo para ser un interlocutor apropiado para el otro. Finalmente, la dimensión ética es una exigencia de compromiso en el cambio de las estructuras injustas de dominación que padece Latinoamérica y en especial sus grandes mayorías, conectándose con la utopía latinoamericana de liberación que viene desde Tupac Amaru. La propuesta de Cerutti concibe una responsabilidad, un compromiso ético, por parte de los intelectuales, en dos aspectos: con el saber mismo y con el saber en tanto función social.

2.7.4 Política

La dimensión política se puede ver en dos aspectos: el de la política desde la epistemología y la política desde la sociedad. Desde la epistemología, se advierte que todo discurso es hacer política desde la teoría, por lo que hacer filosofía es hacer política, así se haga lógica, ética o estética. La filosofía está impregnada de ideología, que son los intereses de clase en pugna dentro de la política; para tener conocimientos cada vez más aproximativos a la realidad, es necesario ser conscientes de la ideología que se deposita en los discursos y en los hechos, esta sería la parte positiva de la ideología. Ignorar o no querer reconocer que los discursos llevan una carga ideológica y política, es pensar en términos de verdades absolutas, puras y objetivas y por lo tanto, de una ideología en su parte negativa.

La filosofía debe estudiar las relaciones de poder en la política para ayudar en las estrategias y modos de acceder a un mundo más justo, en apoyo de las mayorías explotadas y excluidas de la sociedad. Se filosofa por necesidades concretas, políticas, como lo hicieron Platón, Aristóteles, San Agustín; pensar que sólo se puede filosofar desde la comodidad del primer mundo, como Rorty cree, es restarle creatividad y función práctica al proceso del pensar. Lo que hay que cuidar es de no caer en voluntarismos y para ello el concepto de praxis delimita el tipo de acción del filosofar político, que es

encontrar cauces a la liberación desde la teoría, pues este nivel es indispensable para la acción social y el intelectual debe estar comprometido con ella.

Para Cerutti una teoría política revolucionaria en Latinoamérica se hace cada vez más necesaria para acompañar las luchas sociales, y es lo que debería aportar la filosofía. La liberación, desde la comunidad filosófica, es liberación de las metodologías, categorías y costumbres al hacer filosofía, que limitan y excluyen el pensamiento latinoamericano, tanto en la academia como en la vida cotidiana. Revolución es transformar, deconstruir, crear esas metodologías, categorías y costumbres para que se pueda acceder a un filosofar latinoamericano que sirva a la comunidad y a su proceso de liberación. Dentro de la restitución de lo público, se encontraría el derecho a pensar, de hacer público el pensamiento filosófico, para entre todos pensar la liberación. Las principales influencias de este pensar son Lenin, Marx, Marcuse, Hinkelammert, pero en específico, pensadores como José Martí, José Gaos, Leopoldo Zea, Hugo Ortega, Methol Ferré, Gino Germani, Torcuato di Tella, Octavio Ianni.

Desde la dimensión social, la política debe dejar de ser un monopolio del Estado y los profesionales, pues las mayorías explotadas y las minorías excluidas dan muestras de querer participar en lo que conviene más para su forma de vida. El intelectual debe sacudirse la seducción que le provoca trabajar a un paso del poder político dominante y volver a la rebeldía crítica, apostarle al futuro. La liberación tiene que ver con cambios estructurales en lo económico, político, cultural y social, que erradique la situación de dependencia, miseria artificialmente producida y degradación en todos los sentidos. El modo de hacerlo tiene que ver con el tema de la revolución.

Después de pensar desde la Revolución Francesa los peligros de la revolución, Cerutti la valida como medio de liberación; muchos operadores del cambio sueñan con ella, pero es necesario incluir el ejercicio de la democracia para evitar los finales tristes de las revoluciones. Además, hay ejemplos de revoluciones libertarias, no sólo opresivas. Queda como trabajo recuperar la dialéctica de integración entre revolución y liberación, para encontrar el camino a una libertad duradera y llevadera. Puesto que no se cuenta

con otras alternativas, parece ser que la revolución es el camino para reconstruir las estructuras de nuestras sociedades, pero cuando se habla de la violencia que conlleva, parece ser que es más perjudicial que benéfica, por lo que lo mejor sería una revolución sin violencia. Sobre la violencia, coincide con Echeverría, en que el Estado tiene el monopolio de ella y que es justificable para los pueblos cuando no queda otro remedio. Es difícil saber si una revolución es o no posible, la única manera de saberlo es intentándolo. Un verdadero programa alternativo sería pensar la política sin los términos de la guerra.

En cuanto al concepto de nación, constata que la creación de los actuales estados nacionales se dio por medio de la arbitrariedad, la fuerza y la exclusión, con su característica más notable, que es la pretensión de homogeneidad de la población. Después de hacer la crítica del concepto de pueblo en los términos de una esencia que homogeniza a toda una capa de la población, propone como pueblo al sujeto que asume en sus manos su propio destino y que se construye a sí mismo, que incluye un deber ser, un deseo de ser, que se inscribe dentro del ámbito societal e institucional abierto. No hay una “definición” de este término, sino que, lo que hay, es un permanente aludir a sus características vigentes y deseables.

Para definir al “pueblo” se debe enumerar a aquellos sectores sociales que han participado en la lucha de liberación y que se reconocen como formando parte de un conglomerado con identidad cultural y proyecto político propio. Construyendo un ámbito, un cauce hermenéutico, semiótico, simbólico e institucional para que la construcción social de una nueva realidad alternativa se vaya consolidando y se haga aprehensible para sus propios actores-autores. El estado debe servir de instrumento del pueblo para su realización. El pueblo, así como lo define Cerutti, estaría más activo que nunca en la acción de las poblaciones frente a las arbitrariedades e injusticias de los gobiernos.

En lo que al colonialismo respecta, estamos en una época donde se han reactivado, como el caso de Puerto Rico o en el otro caso, se puede observar situaciones de dependencia-dominación. La lista de definiciones de populismo que nos ofrece Cerutti

abre una amplia perspectiva del fenómeno y por ello la definición de nuestro autor es expansiva a todas las clases sociales, pues reconoce que la propia población dominada alienta estas prácticas, en donde el principal engañado es ella misma. Lo peor de este fenómeno es cuando se ignora que entre los deseos de libertad están los intereses de clase, que imperceptiblemente comienzan a traicionar al pueblo al que se alude en el discurso. Como principales aportes de la filosofía de la liberación para este apartado están los de:

- 1) Descubrirnos la labor política tan intensa que están desarrollando los pueblos indígenas.
- 2) La importancia de la religión en el imaginario popular libertario.
- 3) Una identidad de repudio al genocidio.
- 4) El ideal bolivariano como garantía para el ejercicio de una democracia social efectivamente participativa.
- 5) El respeto a nosotros mismos y a la alteridad, tanto ética como política.

La política y la utopía están íntimamente relacionados, en cuanto que el género utópico surgió de una necesidad política, necesidad de cambiar una situación política y social de una sociedad concreta, ejemplos de ello hay muchos, algunos en el nivel literario, como es la *Utopía* de Tomás Moro. Más allá del género utópico, está la necesidad de un cambio social y político, vertido en las propuestas de lucha social, en las estrategias y medios para el cambio, que se instalan desde el nivel del horizonte utópico. Son proyectos utópicos que trazan los medios y fines, pero que, como bien lo afirma Cerutti, no son supuestos absolutos ni definitivos.

Las estrategias pueden transformarse en el tiempo, según las necesidades históricas, para aspirar a la perfectibilidad. Ejemplos de ello también hay muchos y en especial la utopía de integración sub-continental bolivariana. La utopía es una necesidad en tiempos de cambio social y es parte inherente a las construcciones epistémicas del hombre. La utopía es crucial para pensar en alternativas políticas y la construcción de una ética nueva, la historia está hecha de utopías, ya sea realizadas o fallidas. La utopía

revolucionaria necesita de una teoría de la revolución que acompañe la lucha por el cambio estructural necesario. La recuperación revolucionaria de la capacidad de imaginar es una demanda urgente. Por último, la educación debería ser una fuente de politización de la sociedad para formar ciudadanos responsables con las exigencias de los tiempos, lo que no implica politizar la universidad.

2.7.5 Democracia

En un inicio, el tema de la Democracia es tratado por Cerutti en dos aspectos: en la filosofía y en las posibilidades de pensar la democracia. En cuanto al primer aspecto, la filosofía debería ser una disciplina al alcance de todos, nuestro autor sugiere una democratización del ejercicio del filosofar como una democratización del uso de la razón, esto es, como una apertura del ámbito filosófico a cualquiera que se esfuerce en ello y también como apertura a aquellas manifestaciones donde hay pensamiento y que no son abordadas generalmente por la filosofía, como son las manifestaciones de las nuevas generaciones y de grupos excluidos de la sociedad, dígase graffittis, cómic's, literatura indígena, feminista y otras expresiones. También tiene que ver con una relación de horizontalidad entre investigadores-profesores y alumnos dentro de la academia.

En el segundo aspecto Franz Hinkelammert es de importancia, pues su categoría de factibilidad permite a Cerutti dilucidar la cuestión de las alternativas del cambio social y en especial para hablar de revolución. En sus más recientes trabajos, Cerutti observa una gran movilidad de parte de la sociedad, que busca abrir espacios donde su voz sea escuchada y acceda a una participación política directa, principalmente de los grupos indígenas, minorías sexuales y de otros tipos. Advierte que las formas de representación institucionales son las que han obstaculizado esta participación. Todo esto, fruto de un intenso trabajo de pensar los movimientos sociales, de historiarlos y compartir experiencias con intelectuales y grupos de resistencia a todo lo ancho y largo de Latinoamérica y parte del mundo.

Para Cerutti, la democracia se inscribe dentro de un proyecto más grande y de largo alcance, el de la integración regional latinoamericana. El ejemplo está en la Unión Europea recién constituida, por lo que Cerutti hace un plan de integración detallado, de los elementos que serían viables integrar, de las alternativas y condiciones económicas y políticas para ello. También considera las críticas y objeciones a dicho proyecto y las pone en jaque, junto con el discurso neoliberal. Para pensar la democracia desde este proyecto, hace un estudio de ella en dos aspectos: desde el aspecto de la epistemología y desde lo social.

En el primer aspecto, Cerutti detecta algunos círculos viciosos en la manera de argumentar las posibilidades de la democracia, sanando la problemática por medio del trabajo historiográfico, que rompe con estos círculos. Una perversa interpretación de los procesos de “transición” a la democracia ha arrojado una serie de oposiciones supuestamente excluyentes, como la de revolución/democracia, violencia/pacifismo, que es necesario analizar y erradicar, pues representan un reduccionismo dualista que obstaculiza posibles soluciones. Otra observación es que el término democracia puede significar mucho o casi nada, dependiendo de los contextos políticos e históricos, por lo que una condición de trabajo con el término debe prever estas consideraciones.

Cerutti propone la idea de un modelo de democracia permanentemente revisable y racionalmente controlado, que busque, no tanto ni exclusivamente la perfección formal, sino que calibre continuamente su capacidad de incidir en la mejora de la calidad de vida de todos y cada uno de los afectados por este poder. Además, es necesario afirmar que la democracia es una idea histórica. Por “idea histórica” se quiere decir que es una imagen social, permanentemente modificada o acotada en diversos momentos, coyunturas o contextos históricos determinados. Reconocer esta historicidad de la idea de democracia no implica negar ciertas constantes comunes. Pero, limitar la idea de democracia a las constantes comunes, olvidando las variantes y enriquecimientos históricos o epocales, conduce a un evidente reduccionismo. Si se acepta la historicidad de la idea de democracia, se debe tener cuidado de hacer apresurados ejercicios comparativos, utilizando como parámetro una X democracia dada para juzgar una Y

situación concreta, pues esto sería un clarísimo dislate o, al menos, una inconsecuencia lógica o procedimental.

En el segundo aspecto, la democracia tendría su lugar como forma de gobierno alternativo. Autonomía y soberanía de los pueblos debe ser una condición inalienable; la planificación de programas culturales debe hacerse desde abajo; se debe concebir un mercado al servicio de la sociedad (en este aspecto da algunas alternativas de sistema económico que han sido probadas en la realidad); impulsar el derecho a participar directamente en la política, a preservar valores e instituciones democráticas, a la renovación de las funciones gubernamentales, división de poderes, respeto al voto, calificación de las democracias por parte de la propia sociedad. Importa mucho saber quiénes y cómo podrán participar en el proceso de la construcción de una democracia siempre perfeccionable. Es imposible aceptar desde el punto de vista teórico, una igualdad formal garantizada por la legalidad democrática, sin prestar atención a la desigualdad real de los individuos que sobreviven al interior de esta situación institucional. Una democracia ideal, entendida como aquella organización política y social en la cual los individuos participen en las decisiones y mejoren constantemente su calidad de vida, no puede extrapolarse ni pensarse fuera de contexto.

Cerutti no olvida que un rasgo fundamental del mundo actual es la apatía creciente por la política, especialmente por parte de los sectores jóvenes de la sociedad y por ello habría que poner el acento en los peligros de concebir la democracia como una idea falsa, difusa y vinculada a la corrupción política, pues la tentación de buscar otras vías de resolver los problemas es flagrante y peligrosa. Articular “desarrollo”, “democracia” y “justicia” aparece como el gran desafío. Esta articulación no podrá imponerse desde arriba, sino que deberá constituirse desde las bases mismas de nuestra sociedad. Todo, para transitar de democracias gobernadas a democracias gobernantes. Impulsar un ejercicio de la democracia radical en la calle, en la casa y en la cama, capaz de combinar democracia representativa con ampliaciones efectivas de democracia directa es impostergable.

Se propone una democracia enérgica en la redistribución de derechos y responsabilidades, coherente entre legalidad y legitimidad, implacable en la gestión de alternativas para enfrentar tendencias oligárquicas. Sólo la organización de la resistencia del pueblo diseñará colectivamente los causes de un proyecto de sociedad compartible, en la cual quepan todas y todos, con fuerza integradora y sentimientos de pertenencia. La insuficiencia de una ciudadanía restringida requiere abrir los espacios públicos, rediseñar las dimensiones de un estado y llevar a la excelencia los sistemas educativo, de salud y de seguridad. Sólo así se hará institucionalmente viable una ciudadanía plena, participativa y responsable de las decisiones que afectan a las grandes mayorías. Lo que conlleva a buscar, encontrar o inventar formas novedosas de organización y participación colectivas.

En este marco es donde se hace operativa la tensión utópica. Esta tensión, característica y definitoria de lo utópico operante en la historia, se mantiene y se reitera entre una realidad insoportable y unos ideales deseables. Esta tensión es particularmente movilizadora en contextos de descomposición social e impulsa hacia una democracia radical, permite caminar sobre la confianza de que otro mundo es posible y ayuda a recomponer por el camino la capacidad de poder-hacer individual y colectiva. No puede perderse de vista que la democracia liberal no está llamada a satisfacer demandas de los sectores populares y sí a mediatizarlas. Lo que no queda claro todavía es, si la resistencia inicia la secuencia que se prolonga en rebelión y culmina en revolución. Por lo pronto, la radicalidad de la democracia significa una ampliación de los marcos institucionales de la democracia liberal y una apertura de las restricciones jurídicas que privilegian el economismo y dejan de lado las necesidades de la gente.

Por otro lado, no hay democracia sin Estado, el desmantelamiento del Estado ha dejado en situación de orfandad institucional a unas sociedades que necesitan más que nunca de una creatividad institucional, para enfrentar dificultades inéditas. Se sugiere impulsar una recuperación del estado por parte de la sociedad, para ponerlo a su servicio, aprovechando los recursos institucionales. Continuar con la demanda de una democracia

que funde desde abajo los estados nacionales sin pretensiones homogeneizantes, ni imponiendo identidades.

Se requiere también demandar una recuperación o reconquista de la política. Se exige reconceptualizar teoría y práctica política para descubrirlas en todas sus potencialidades de poder-hacer. Así se estará en la posibilidad de vivir la política más allá de la corrupción, la inercia de los partidos y el alejamiento de las bases. Se puede interpretar que las manifestaciones de violencia armada surgidas en diferentes partes del país, son más expresiones de protesta y medios para ser escuchados y buscar participación, que propiamente como vías armadas para la búsqueda del poder, como inicialmente se presentara el EZLN o EPR por ejemplo. Sin embargo, no se puede apostar todo a los procesos electorales. Respecto de un proyecto latinoamericano de democracia radical, no se trataría de organizar un bloque latinoamericano frente a los EE.UU., sino de reforzar la unidad de Nuestra América para poder negociar verdaderamente con el norte, ser un contrapeso a la dominación y la explotación y una alternativa para salir de ella. Lo que hace falta es voluntad política.

Para el tema de la democracia, Cerutti acude a los estudios de Abelardo Villegas, Franz Hinkelammert, Pablo González Casanova, Elias Díaz, Norberto Bobbio, David Held, Haider Alí Khan, Heinz Dieterich, Mario Magallón, Tatiana Coll, Emir Sader, Yamandú Acosta, Rubén García Clark, Manuel Corral, Jorge Durán Matos, José Luis Baumgartner, Eduardo Saxe Fernández, Ricaurte Soler, Laureano Vallenilla Lanz, Gustavo Vargas Martínez, entre los más citados.

2.7.6 Utopía

La utopía se trata desde dos perspectivas: desde la búsqueda de una metodología para su análisis, a partir de esquemas descriptivos de los diferentes fenómenos utópicos y desde la inmanencia de la utopía en los diferentes ámbitos humanos. La primera perspectiva ofrece varios métodos para analizar la utopía: El análisis de la utopía se puede dividir en dos aspectos, uno es el estudio de la utopía en su estructuración y el

segundo es el estudio de la utopía en sus relaciones con el mundo. En cuanto al primer aspecto, Cerutti observa dos estructuras que conforman la utopía: la dualidad diagnóstico-terapia, que es importante, puesto que ambas suponen la tensión realidad-ideal y propician la dialéctica para que el ideal se haga carne en la realidad. En cuanto al segundo aspecto, la utopía puede estudiarse desde sus causas sociales de aparición, el lugar y el tiempo en que se sitúa la posible realización y la reacción que suscita en la realidad.

Otro esquema de análisis es el de la utopía desde tres diferentes niveles de comprensión, en donde encontramos el primero, que es el del nivel de la comprensión de lo utópico desde lo cotidiano, desde el pensamiento más superficial y sencillo, donde utopía remite a lo irrealizable y tiene una carga negativa, pues es usado dicho concepto, generalmente, como adjetivo descalificador, peyorativo. El segundo nivel de comprensión es el de la literatura, el del género utópico, en donde lo utópico es una propuesta intelectual de ciertos individuos cultos que proponen una nueva sociedad, donde se mezcla la realidad con la ficción, sin ocasionar movilizaciones sociales. Su carga valorativa es neutral o alternante entre lo negativo y lo positivo. El tercer nivel de comprensión es el de la interacción de lo utópico con la cotidianeidad, en donde se mezcla con la realidad y a veces hasta la supera, constituyéndose en núcleo especulativo, activo y axiológico de todo proyecto, llamado horizonte utópico. Es llevar la tensión entre realidad e ideal a la práctica cotidiana y la concreción del ideal en la realidad. Cerutti le llama el nivel de la filosofía porque, al igual que una filosofía para la liberación, es pensamiento y acción en una dialéctica, es interpretar el mundo dado y construir un mundo diferente. Su valoración es positiva porque remite a la transformación de la realidad, a encarnar el ideal, es el ingreso de la utopía en la historia. Lo único peligroso es ignorar el tipo de ideal que se quiere alcanzar.

En otro esquema, se puede ver que las utopías, a partir del género utópico, trabajan con valoraciones bipolares, que podrían desembocar en maniqueísmos, por ejemplo: sur/norte, justo/injusto, bueno/malo, democracia/revolución. La valoración de estas oposiciones tiene que ver con la ideología que defiende un grupo social en un tiempo y

espacio determinado La diferenciación de lo utópico de otros tipos de pensamiento como el mesiánico, el milenarismo, las profecías, los mitos y las visiones apocalípticas, así como la relación con las ideologías, forman parte de esta metodología de análisis.

La metodología de análisis de lo utópico presenta un gran desarrollo por parte de nuestro autor, la cual lo lleva a esclarecer la estructura utópica que posibilita explicar la tensión entre realidad e ideal, en una dialéctica que hace posible pasar y volver de regreso, del terreno de lo teórico y especulativo, a lo práctico y lo histórico, rescatando la utopía de su significación limitada y negativa y abriendo una perspectiva de la realidad de lo utópico en sentido positivo. Sus avances parten de la crítica y valoración de la tradición especulativa sobre lo utópico, de autores como Max Horkheimer, Franz Hinkelammert, Gonzalo Puente Ojea, Arnhelm Neusüss, Federico Engels, Karl Mannheim, Louis Marin, Esteban Krotz, Arturo Andrés Roig, Alfonso Reyes, Gustavo Vargas Martínez, entre los más citados, pero la lista es larga.

Respecto de la segunda perspectiva, Cerutti observa cómo la utopía es parte de las producciones humanas de manera inherente. Desde la producción del conocimiento, la utopía es parte importante para intuir y dar luz a nuevos conocimientos, simplemente porque la racionalidad trabaja con una parte imaginativa, que es la que produce las utopías y que lanza el pensamiento hacia nuevos conocimientos. La realidad construida por el hombre está plagada de utopías que no son palpables, pero están detrás de todas las cosas, pues antes de haber sido creadas, fueron pensadas e imaginadas. La propia historia está hecha de utopías, ya sea logradas o fracasadas.

La dimensión ética es imposible sin el marco de referencia que le otorga la utopía, es decir, sin un horizonte axiológico que posibilita el pensar utópico, no habría moral qué cumplir, un ideal de una vida buena qué perseguir. En cuanto a la política, el horizonte utópico es imprescindible en cuanto a la fijación de una meta que una sociedad se imponga, así como para transformar las condiciones que se quieren superar. Sin un referente utópico, la lucha de clases se vuelve un todos contra todos, un despreciar la fuerza que podrían acumular las grandes mayorías para erradicar sus grandes males, en

búsqueda de una sociedad más justa y humana. El proyecto de una sociedad y un gobierno democrático radical es un proyecto utópico, en cuanto que ofrece un diagnóstico de las deficiencias actuales, estudia los grados de explotación y degradación de las condiciones de vida de las grandes mayorías y propone un remedio, una alternativa no basada en buenos deseos, sino en la experiencia de la historia, en el estudio de las posibilidades y los medios para llegar a la democracia radical, así como para sus sostenimiento.

El estudio de la utopía de Cerutti nos deja las siguientes consideraciones: la utopía se dice de muchas maneras, hay que acotar el significado del concepto para no desvariar, para ello es útil considerar los tres niveles de comprensión indicados. La utopía se desliga del mito del progreso y propone un progreso no determinista, sino de esfuerzo constante y abierto a la perfectibilidad y a las contingencias de la historia. En la utopía se condensan espacio y tiempo, pasado y futuro, operantes en el presente. Tenemos una larga tradición de utopías no realizadas que esperan por realizarse a partir de un trabajo crítico de las mismas, principalmente de las grandes mayorías en condiciones de dominación. La historia, como proceso de construcción humano, está abierta a los cambios que la utopía propone. Utopía y democracia no se excluyen, se complementan, sólo cuando se hace un uso deficiente de la utopía al querer idealizar la realidad e imponer esa idealización, es cuando lo utópico se desvirtúa y se opone a la democracia. Es falso que se confunda realidad con ideal en el pensamiento utópico.

La utopía, como el horizonte, es algo que casi nunca se alcanza, pero es el lugar por el que se camina. Cuando se llega a alcanzar, se debe estudiar los grupos humanos a los que beneficia y a los que deja excluidos, para hacer una valoración de la nueva sociedad y proponer más vías de perfectibilidad. Una teoría de la revolución debe estar integrada a una teoría de la utopía. La utopía debe ser parte de los proyectos a corto y largo plazo para la conformación de una Universidad comprometida con su sociedad y con un proyecto de integración regional latinoamericana. El tema de la utopía no está cerrado, sigue abierto a diversos estudios y como parte del imaginario social, está más viva que nunca, sobre todo en Latinoamérica.

Capítulo 3

3.1 Comparación entre el pensamiento de Cerutti y el de Echeverría

Para saber si el concepto de democracia de Echeverría puede ser compatible con el de Cerutti, es necesario poner cara a cara el pensamiento de los dos autores, comparar sus posiciones por temas, fuentes, bibliografía y hasta sus carreras. A continuación se lleva a cabo este ejercicio comparativo, comenzando por las fuentes en cada temática, para seguir con un resumen general del pensamiento de cada autor; después se hace una comparación de carreras, y se culmina este apartado con una comparación de problemáticas tema por tema. Es necesario aclarar que están incluidos los autores que han sido un fuerte referente para los dos autores, así como con los que comparten solo ciertas ideas, sin especificar.

3.1.1 Comparación de fuentes

3.1.1.1 ECHEVERRÍA:

Epistemología: En su base considera a: Carlos Marx (*Tesis sobre Feuerbach, La ideología alemana, Crítica de la economía política, El Capital*); Friedrich Nietzsche (*El nacimiento de la tragedia*) pero en un segundo momento la base se completa principalmente con la lingüística francesa que a continuación se nombra.

Esta base, enriquecida con las siguientes teorías y metodologías:

- Psicoanálisis: Sigmund Freud (*Esquema del psicoanálisis*), Géza Roheim (*Psicoanálisis y antropología*), Gilles Deleuze y Félix Guattari (*Capitalismo y esquizofrenia. El anti-dipo*).
- Teorías del lenguaje y de la comunicación: Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Jacques Attali (*La palabra y la herramienta*), Roland

Barthes (*El grado cero de la escritura*), Luis Hjelmselv (*Ensayos lingüísticos*), Román Jakobson (*Ensayos de lingüística general*), André Martinet (*Elementos de lingüística general*), Ferdinand de Saussure (*Curso de lingüística general*), Jürgen Habermas (*Teoría de la comunicación*).

- Estudios de los mitos: Levi-Strauss (*El pensamiento salvaje*), Roger Cailloix (*El hombre y lo sagrado*), Mircea Eliade (*Lo sagrado y lo profano*), Karl Kerényi (*La religión antigua*), Otto Rühle (*Illuminationen*).
- Teorías de los símbolos y antropología: Corrado Maltese (*Semiología del mensaje objetiva*) Humberto Eco (*La estructura ausente*), André Leroi-Gourhan (*El gesto y la palabra*), Max Horkheimer (*Eclipse of Reason*), Michel Foucault (*Las palabras y las cosas, El orden del discurso*).
- Teoría de la cultura: Karel Kosik (*Dialéctica de lo concreto*), Henri Lefebvre (*La producción del espacio, Introducción a la modernidad*), David Efrón (*Gesto, raza y cultura*), Jean Baudrillard (*El espejo de la producción o la ilusión del materialismo histórico*), Theodor Adorno (*Dialéctica del iluminismo*) Goerge Bataille (*La parte maldita*), Dieter y Karin Classens (*Kapitalismus als Kultur*), Johan Huizinga (*Homo ludens*), Denis de Rougemont (*El amor y occidente*).
- Análisis histórico: Walter Benjamín (*Discursos interrumpidos, Iluminaciones*), Ernst Bloch (*El principio esperanza*), Eugenio Coseriu (*Sincronía, diacronía e historia*), Georg Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Fernand Braudel (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme, Las civilizaciones actuales*).

Ontología o llamada también deconstrucción de la **antropología metafísica**, por el propio autor. En su base está Heidegger (*Ser y tiempo*), Jean Paul Sartre (*El ser y la nada, Crítica de la razón dialéctica*) y Karel Kosik (*Dialéctica de lo concreto*), pero en la actualidad se centra principalmente en la lingüística francesa: (Ferdinand de Saussure, (*Curso de lingüística general*), Roman Jakobson (*Ensayos de lingüística general*), Roland Barthes (*El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos*), Luis Hjelmselv (*Ensayos lingüísticos*). De la semiótica pasa a los estudios antropológicos e incluso a la etnografía, (principalmente simbólica y del lenguaje); los principales antropólogos en los

que se apoya son: Bronislaw Malinowski (*Magia, Ciencia y Religión*), Claude Levi-Strauss (*El pensamiento salvaje, Antropología estructural*), Edward Taylor (*Primitive Culture: Reseaches into the Development of Mythology, Filosofhy, Religión, Lengage, Art and Costum*), Whilhelm Reich (*La irrupción de la moral sexual*), J. S. Kahn (*El concepto de cultura, textos fundamentales*) Fernand Braudel (*Las civilizaciones actuales*), Ernst Bloch (*El principio esperanza*), Norbert Elias (*El proceso de civilización*). La epistemología se resuelve a partir de los anteriores autores.

Política: Carlos Marx en la base (*Crítica del programa de Gotha, El Capital, Crítica de la economía política*) y marxistas posteriores, como Rosa Luxemburgo (*¿Reforma o revolución?, Obras Completas*), Ernst Bloch (*El principio esperanza*), Georg Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Herbert Marcuse (*Zeitschrift zur Sozialforschung*) Max Horkheimer (*El estado autoritario*), Walter Benjamin (*Tesis sobre la Historia*), Hermann Goerter, Karel Kosik (*Dialéctica de lo concreto*), Rudi Dutschke, Karl Korsch, Luis Corral, José Ron, y G. F. W. Hegel (*Filosofía del derecho*) como contradiscurso.

Ética: Carlos Marx (*Crítica de la economía política, Crítica del programa de Gotha, El capital*) y Rosa Luxemburgo (*Obras Completas*)

Democracia: Marx (*Crítica del programa de Gotha*), Rosa Luxemburgo (*¿Revolución o reforma?*), Georg Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Max Weber (*Legitimación de la autoridad del Estado*) Jürgen Habermas (*La soberanía popular como procedimiento*), Octavio Paz (*Poesía, mito, revolución*), Elias Canetti (*Masa y poder*), Claude Levy-Strauss (*Antropología estructural*), Horkheimer-Adorno (*Dialéctica del iluminismo*), Karl Kerenyi (*La religión antigua*), Mircea Eliade (*Mito y realidad*).

Utopía

Walter Benjamin (*Tesis sobre la Historia*)

3.1.1.2 CERUTTI:

Epistemología: De base está Marx y Engels (*Del socialismo utópico al socialismo científico*), Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo*), José Aricó (*Marx y América Latina*), José Carlos Mariategui (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*) Georg Lukács (*El asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*), junto con Arturo Andrés Roig (*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*), José Gaos (*Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*), hasta llegar a Gastón Bachelard (*La formación del espíritu científico*) y Louis Althusser y Etienne Balibar (*Para leer el capital*) como en un proceso de construcción de una base epistemológica siempre movable, cambiante, transformable, pero siempre coherente, que se complementa de la siguiente manera:

- Filosofía crítica: Nietzsche (*Voluntad de dominio*)
- Filosofía e Historia de las Ideas: Arturo Andrés Roig (*Función actual de la filosofía en América Latina, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*), Gustavo Ortiz (*Supuestos de un pensar latinoamericano*), José Gaos (*El pensamiento latinoamericano, Confesiones profesionales, Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*), Arturo Ardao (*Filosofía en lengua española*) Manuel Ignacio Santos (*Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la UNAS, ¿Es la liturgia una re-presentación?*), Augusto Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*), Mario Magallón (*Historia de las ideas en México*), Osvaldo Ardiles (*Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*), Francisco Romero (*Sobre la filosofía en América*), José Vasconcelos (*Historia del pensamiento filosófico*) Leopoldo Zea (*La Filosofía americana como filosofía sin más, Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*), Sergio Bagú (*Perspectivas de la historiografía latinoamericana*), Ricaurte Soler (*Estudios sobre la historia de las ideas en América*), Joaquín Sánchez MacGrégor (*Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*), Ignacio

Ellacuría (*Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*), Paul Ricoeur (*Historia y Verdad*).

- Estudios sobre cultura e identidad: José Gaos (*En torno a la filosofía mexicana*), Miguel León Portilla (*La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*), Abelardo Villegas (*La filosofía de lo mexicano, El pensamiento mexicano*), Arturo Ardao (*América Latina y la latinidad*), Elias Díaz (*Notas para una historia del pensamiento español actual*), Jürgen Habermas (*Identidades nacionales y postnacionales, La lógica de las ciencias sociales*).
- Estudios sobre ideología: Karl Mannheim (*Ideología y utopía; introducción a la sociología del conocimiento*), Eliseo Verón (*Ideología y producción de conocimientos sociológicos en A.L.*), Ludovico Silva (*Teoría y práctica de la ideología*), Arturo Andrés Roig (*Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías*).
- Estudios de sociología, antropología y lingüística: Gilles Deleuze (*Lógica del sentido*), Paul Ricoeur (*Historia y Verdad, Tiempo y narración*), Elias Norbert (*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*), Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*), Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*), Juan Rivano (*Perspectivas sobre la metáfora*), M. Horkheimer y T. Adorno (*Dialéctica del iluminismo*), Louis Althusser, (*Filosofía y marxismo*).
- Epistemología crítica: Gastón Bachelard (*La formación del espíritu científico, Ensayo sobre la conciencia aproximativa*), Paul Feyerabend (*¿Por qué no Platón?*) Franz Hinkelammert (*Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*), Louis Althusser y Etienne Balibar (*Para leer el capital*), en coincidencia con: Willard Van Orman Quine, Arturo Andrés Roig, Jean Piaget, Juan Rivano, Michael Polanyi, José Gaos, Thomas Kuhn, Imré Lakatos, Ernest Nagel, Carl Gustav Hempel, Alexandre Koyré, Georg Canguilhem.

Ontología:

Como de la ontología se pasa a la antropología, queda citar las principales posiciones ontológicas que ayudaron en su diferenciación: José Gaos (*Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*), Enrique Dussel –como contradiscurso- (*Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana, Método para una filosofía de la liberación*); los autores que ayudan a deslizar la ontología a la antropología serían: Franz Fanon (*¡Escucha blanco!, Los condenados de la tierra*), Carlos Astrada (*Trabajo y alienación*), Louis Althusser, (*Filosofía y marxismo*), Arturo Andrés Roig (*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*). En cuanto a la antropología, los principales autores son: Manuel Ignacio Santos (*Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre*), Carlos Lenkersdorf (*Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales; Lengua y sociedad, naturaleza y cultura...*). Claude Levy-Strauss es nombrado por Cerutti para una posible utilización de su metodología sobre el mito, para aplicarla a cuestiones culturales, pero después de los años noventa no vuelve a hablar de él.

Ética: Franz Hinkelammert (*Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*), se nombra de nuevo a Enrique Dussel por su importancia en los textos de Cerutti como contra-imagen de su propuesta: (*Para una ética de la liberación latinoamericana, Filosofía de la liberación*); Cerutti forma su posición ética a partir de la coincidencia con José Severino Croatto (*Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*) y del ejemplo de Simón Bolívar (*Doctrina del libertador, Bolívar, pensamiento precursor del antiimperialismo*), José Martí (*Nuestra América, El pensamiento de América*), José Enrique Rodó (*Ariel*), Ernesto Che Guevara (*Obra revolucionaria*), General Augusto César Sandino (*Ideario Político*).

Política: Vladimir Lenin (*El imperialismo, fase superior del capitalismo, ¿A qué herencia renunciamos?*), Carlos Marx (*Tesis sobre Feuerbach, La ideología alemana*), Federico Engels (*Las guerras campesinas en Alemania*) Simón Bolívar (*Doctrina del libertador, Bolívar, pensamiento precursor del antiimperialismo*), Ernst Bloch (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*), Herbert Marcuse (*Un ensayo sobre la liberación, Razón y Revolución, El fin de la utopía*), Louis Althusser (*Filosofía y Marxismo*), Franz

Hinkelammert (*Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia, Dialéctica del desarrollo desigual, Las armas ideológicas de la muerte*), Paul Ricoeur (*Ideología y utopía*), Max Horkheimer (*La función de las ideologías*), Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación, perspectivas*), Manuel Ignacio Santos (*La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de liberación*), Franz Fanon (*Los condenados de la tierra, Sociología de una revolución*) Hugo Ortega (*La filosofía de la liberación*), Alberto Methol Ferré (*Itinerario de la praxis*), Octavio Ianni (*Populismo y relaciones de clase, Estado-nación y globalización*), Hugo Assman (*Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana*), Roberto Fernández Retamar (*Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América, Algunos usos de civilización y barbarie*), Gustavo Vargas Martínez (*Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la Patria Grande*), Gabriel Vargas Martínez (*¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*), Leopoldo Zea (*Simón Bolívar, integración en la libertad*) José Carlos Mariátegui (*Correspondencia*), Joaquín Sánchez MacGrégor, (*Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana, Ideologías políticas y poder moral*), Elías Canetti (*Masa y poder*), Elías Díaz (*De la maldad estatal y la soberanía popular*) Pablo González Casanova (*La nueva metafísica y el socialismo*), José Luis de Imaz (*¿Adiós a la teoría de la dependencia? Una perspectiva desde la Argentina*), Alain Touraine (*América Latina en política y sociedad*), Tzvetan Todorov (*La conquista de América. La cuestión del otro*), Jürgen Habermas (*Ensayos políticos*), Michel Foucault (*La verdad de las formas jurídicas*), Theotonio Dos Santos (*La teoría de la dependencia, balance y perspectivas*), Atilio A. Borón (*Imperio & Imperialismo*) Roger Bartra (*Las redes imaginarias del poder político*), Guillermo Bonfil Batalla (*Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en A.L.*), Paulo Freire (*Pedagogía del oprimido*), Iván Illich (sin referencias, pero nombrado) y Darcy Rivero (sin referencias, pero nombrado por el autor).

Democracia: Franz Hinkelammert (*¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella?*), Gino Germani (*Democracia representativa y clases populares*), Torcuato di Tella (*Populismo y reformismo*), Ricaurte Soler (*Idea y cuestión nacional latinoamericanas*) Norberto Bobbio (*Liberalismo y democracia*,

Democracia y sistema internacional), David Held (*Modelos de democracia*), Haider Alí Khan (*Democracy, markets and structural adjustment, The fragility of freedom: Democracy and the economy*), Mario Magallón (*La Democracia en América Latina*), Emir Sader y Pablo Gentili (*Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*), Yamandú Acosta (*Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina: Ética y ampliación de la sociedad civil*), Rubén García Clark (*Democracia en México*), Manuel Corral (*Producción alternativa y democracia en A.L.*), Jorge Durán Matos y José Luis Baumgartner (*América Latina: Liberación Nacional*), John Saxe Fernández (*Globalización y regionalización*), Eduardo Saxe Fernández (*Neoliberalismo político y democracia en A.L., La nueva oligarquía latinoamericana: ideología y democracia*), Elías Díaz (*La justificación de la democracia*), Laureano Vallenilla Lanz (*Cesarismo democrático (1919)*), entre los más citados.

Utopía: Federico Engels (*Del socialismo utópico al socialismo científico*), Alfonso Reyes (*Vocación de América*), Max Horkheimer (*La utopía*), Lenin (*¿Qué hacer?*), Karl Mannheim (*Ideología y utopía*), Ernst Bloch (*El principio esperanza*), Franz Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*), Gonzálo Puente Ojea (*Ideología e Historia*), Arnhelm Neusüss (*Utopía*), Herbert Marcuse (*El fin de la utopía*), Esteban Krotz (*Utopía*), Fernando Ainsa (*De la edad de oro a El Dorado; Génesis del discurso utópico americano, Identidad cultural de Iberoamérica en su Narrativa*), Arturo Rico Bovio (*Las fronteras del cuerpo*), Arturo Andrés Roig (*La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una utopía para sí, Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental*), Félix Weinberg, (*Las ideas sociales de Sarmiento*) Hugo Zemelman (*De la historia a la política; la experiencia de América Latina*), Graciela Scheines (*Las metáforas del fracaso; Desencuentros y utopías en la cultura argentina*), Louis Marin (*Utópicas: juegos de espacios*), Pedro Henríquez Ureña (*La utopía de América*), Roger Bartra (*La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*), Manuel Corral (*La comunicación en el ejercicio utópico latinoamericano*), Gianni Vattimo (*La sociedad transparente*), Dejan Mihailovic (*América latina entre la utopía y la democracia*), Mariano Salas Picón (*La conquista del amanecer*), José Carlos Mariátegui (*El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy*), María del

Rayo Ramírez (*Simón Rodríguez y su utopía para América*), Karl Kerényi (*Origen y transformación del sentido de lo utópico*), Pablo González Casanova (*Una utopía de América*), Oswald de Andrade (*Do Pau Brasil a antropofagia e as Utopias*), Jesús Silva Herzog (*Las utopías del renacimiento*), Gustavo Ferrari, (*Una utopía realista prólogo a Sarmiento Argirópolis*), Martín Bubber, Carlos Astrada, Eugenio Imaz, Jean Servier, Urs Bitterli, considerados como sobresalientes teóricos de la utopía por nuestro autor, pero sin referencias.

Como datos importantes para este trabajo, a partir de esta comparación de fuentes, podemos decir que:

- Ambos pensadores comparten ciertos autores, tales como Carlos Marx, Federico Engels, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Jürgen Habermas, Karl Kerényi, Max Horkheimer, Michel Foucault, Ernst Bloch, Georg Lukács, Elías Norbert, Elias Canetti, Herbert Marcuse, Max Weber, Louis Althusser, José Carlos Mariátegui. Varios de ellos, como base de su pensamiento, como es el caso de Marx y otros como ya superados, como es el caso de Derrida en Cerutti. Al igual que Cerutti, Echeverría no comparte los pensamientos teológicos de Enrique Dussel.
- Los autores que no comparten serían: Cerutti definitivamente no compartiría el afecto de Echeverría por Heidegger, para no caer en ontologismos y de algunos antropólogos de inicios del siglo XX que compartían metodologías cercanas al positivismo, tales como Bronislaw Malinowski o estructuralistas como Claude Levi-Strauss, éste último, por los propios límites del estructuralismo. De parte de Echeverría, es posible que comparta más autores con Cerutti de lo que nos imaginamos, ya sea por que trabajan en el ambiente académico latinoamericano y varios son colegas o porque los ha escuchado nombrar en alguna revista de tantas en las que ha escrito o dirigido.

- Otro dato importante es la proclividad de Echeverría al uso de autores europeos o norteamericanos, y en el caso de Cerutti, el uso mayor y preferencial de autores latinoamericanos que de europeos y norteamericanos.

3.1.2 Comparación por el pensamiento en general de cada autor

3.1.2.1 ECHEVERRÍA

Echeverría es un autor que dedica una tercera parte de su carrera profesional a estudiar la teoría económico-política de Marx, de 1968 hasta aproximadamente mitad de los años ochenta (*El discurso crítico de Marx, La contradicción del valor y el valor de uso, Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*). Como economista, logra sistematizar el pensamiento económico principalmente de *El Capital* y como aportes podemos ver un desarrollo del concepto valor de uso y valor que se valoriza a sí mismo, del concepto de “plusvalor extraordinario”, el concepto de contradicción social entre reproducción social concreta y reproducción social abstracto-capitalista, del concepto de “plusvalor extra”, además de que propone ciertas modificaciones a los esquemas diseñados por Marx para describir la reproducción del capital social global. En cuanto a lo político, desarrolla más detenidamente el tema de la enajenación de la política, la enajenación laboral, la enajenación económica, así como el fetichismo en el dinero y en las relaciones sociales modernas. La crítica del socialismo realmente existente y las posibilidades de un nuevo socialismo, el de la relación entre revolución y reformismo, el del imperialismo, el de la izquierda, la nación, el estado, son los temas más estudiados desde la perspectiva marxista por nuestro autor. Su epistemología también surge de esta tradición, asumiendo el materialismo dialéctico e histórico. El sentido ético también es de raigambre marxista.

La otra tercera parte de su obra la dedica a formarse una ontología que comienza con Heidegger y Sartre, pero que termina en la semiótica francesa de Saussure y Barthes. De ahí pasa al orden de la antropología de Braudel y Strauss (*Definición de la cultura*). A partir de la experiencia óptica del hombre en su ek-sistencia, en su temporalidad e

historicidad y libertad de construirse y producir su realidad, tiene que pasar a una explicación de cómo es que sucede esto en el plano político. Para ello, concibe al hombre como dispuesto de “otra naturaleza”, la de su sociabilidad en permanente transformación y elaboración, en constante codificación lingüística. Entonces es cuando la ontología se vuelve antropología, porque tiene que explicar al ser en su especificidad, en los procesos civilizatorios y desde sociedades específicas. El autor intenta comenzar a explicar por la comunicación entre los hombres, en la construcción de símbolos, mitos y epistemes, para llegar hasta la construcción de la cultura. El tema de la cultura abre la última parte de su producción, al tratar de definir la cultura latinoamericana con lo barroco (*La modernidad de lo barroco*).

La epistemología de Echeverría se torna entonces interdisciplinaria, crítica, en búsqueda de reunir los diferentes crisoles de pensamiento sobre una misma temática. Sin decirlo, pone a la filosofía a la par de las demás ciencias y considera el conocimiento atravesado por la ideología, por la política.

La última parte de su pensamiento la dedica a definir el concepto de cultura, sus características, en donde rompe con una tradición funcionalista y propone una significación del término abierta, en donde se ratifica el supuesto ontológico: el hombre produce sus significaciones, instrumentos, manifestaciones, satisfactores, de acuerdo a su lugar y tiempo específico, los cuales no pueden ser demeritados por un uso del término reducido a las manifestaciones de las élites. Hay un proceso de democratización del estudio de lo cultural. El estudio de la cultura produce largas explicaciones y críticas sobre la cultura capitalista moderna, introduciendo al autor en las discusiones sobre modernidad y posmodernidad, donde da aportes interesantes (*Definición de la cultura, La modernidad de lo barroco, Las ilusiones de la modernidad*).

La nueva definición de cultura conlleva el tema de la identidad, la cual tampoco puede ser una hipóstasis idealizada, pues la identidad también se transforma y recrea constantemente. A partir de lo anterior, el autor trata de encontrar cuáles han sido las líneas culturales y de identidades más frecuentes en Latinoamérica y entonces llega al

tema del barroco. Para sustentar que, en general, la cultura latinoamericana ha estado marcada por el barroquismo y emprender todo un estudio sobre ello. Define lo barroco en términos artísticos, históricos, psicológicos, políticos, económicos, desde su génesis en el siglo XVII, hasta nuestros días. En su tesis de doctorado afirma que la realidad latinoamericana vive tiempos de neobarroquismo. Con esta última apreciación, vuelve a la crítica de la cultura capitalista moderna y deja abierta la posibilidad de construir otro tipo de modernidad, una modernidad que podría estar abierta para la utopía socialista, mediante procesos revolucionarios y democratizadores.

En cuanto a la democracia, Echeverría la asume en tensión con la revolución, pero una tensión que más bien podría ser una oportunidad, una posibilidad de transformación de ambos conceptos y la superación de los fracasos y errores de cada uno (*Las ilusiones de la modernidad*). Desde sus textos tempranos, el autor afirma que la democracia puede convivir con la revolución sin confundirse con ella. La democracia puede ser un instrumento estratégico para la revolución, pero también una forma de gobierno, siguiendo a Marx, como una autocracia. Como los imaginarios y la significación de los dos conceptos se han devaluado, es necesario, antes de proponer una posible alianza, deconstruir y reconstruir a ambos. Para ello, hace uso de la fenomenología del mito, del análisis semiótico y de los avances en teoría política.

En la reconstrucción de los dos conceptos, Echeverría observa que ambos pueden darse aportaciones mutuas. Esta ayuda entre ambos conceptos se vuelve tan necesaria, que prescindir de ella sería una regresión para ambos. La deconstrucción del concepto democracia y revolución es magistral en Echeverría, pero la reconstrucción se queda corta, le falta un proyecto de largos alcances, proyecto que se toparía con el concepto de utopía y que el autor previene con la idea de utopía de Walter Benjamin. Al último, Echeverría propone pensar la democracia a partir de la deconstrucción del término utopía, siguiendo la sugerencia de Benjamin.

3.1.2.2 CERUTTI

Haciendo abstracción del pensamiento de Cerutti, se puede encontrar una primera idea: hace una especie de filosofía de la filosofía, término que prefiere llamar el autor: una teoría de la filosofía latinoamericana (*Filosofía de la liberación latinoamericana*). Esta teoría tendrá dos funciones: criticar la manera en que se ha hecho filosofía en Latinoamérica y proponer una nueva manera de hacer filosofía. Sobre lo primero, la crítica del ontologismo, de la historiografía latinoamericana, de las éticas propuestas, de sus metodologías, del propio estatuto epistemológico de la filosofía y su función social, son los grandes temas. Como propuesta, en un segundo momento, propone una antropología que deseche el platonismo de la ontología y de la fenomenología. Esta antropología trata de explicar cómo el hombre se va construyendo a partir de sus propias construcciones epistémicas, simbólicas y materiales, por lo que el conocimiento de las sociedades y las culturas se explica a partir de sus mediaciones, por los instrumentos de las ciencias sociales, entre ellas la antropología.

El ser del hombre no es una idea, es algo concreto que se transforma y que hay que descifrar en cada instante. En un principio se abre a las propuestas estructuralistas y posestructuralistas, pero al final también reniega de ellas. Lo que propone es una epistemología con instrumentos interdisciplinarios para tratar de acotar la realidad de ciertas cuestiones, de carácter aproximacionista y con conciencia de estar atravesada por ideologías (*Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina*). El más grande objetivo de esta teoría de la filosofía, será proponer una epistemología latinoamericana.

El autor lo logra a partir de una nueva manera de hacer historiografía, así como de una propedéutica para pensar desde Latinoamérica (*Filosofar desde Nuestra América*). Otros instrumentos serán las teorías de la ideología, de la dependencia (renovada), del materialismo histórico (renovado), y las metodologías de otras ciencias, pero siempre desde una crítica de las mismas y semantizadas desde los grupos oprimidos. La propia filosofía, como institución y como forma de pensamiento, es reconstruida hacia su

democratización. Detrás de este gran objetivo se puede entrever la propuesta de Cerutti de propiciar un espacio de pensamiento latinoamericano reconocido como tal, de acentar las bases de toda una tradición latinoamericana y de diferenciamiento respecto de las demás producciones de pensamiento occidental.

Un segundo planteamiento, una segunda idea crucial a la que dedica su pensamiento nuestro autor, es la de la utopía. Todo el planteamiento anterior, el de una teoría de la filosofía, está atravesado por la política. Es una política no institucional, sino inmanente a todo proceso de construcción de la realidad. A partir de pensar un proyecto político para Latinoamérica, Cerutti se asoma a toda una tradición de pensamiento latinoamericano que considera lo utópico como parte de la realidad (*Ideología y pensamiento utópico y libertario en A.L.*). La utopía como tema, ya tenía también una tradición en la filosofía europea y anglosajona, por lo que Cerutti estudia sus posiciones, y a partir de sus planteamientos, tomando en cuenta la parte latinoamericana, logra realizar un estudio altamente propositivo sobre lo utópico (*Ensayos de utopía 1 y 2, De varia utópica (ensayos de utopía III)*). Lo utópico se deconstruye y reconstruye, deja de ser lo irrealizable, se concibe como parte inherente de la construcción de la realidad. Después de posicionar lo utópico desde el campo de las ciencias, la historia y la literatura, lo pasa al ámbito de lo político (*¿Teoría de la utopía?, Filosofar desde Nuestra América*).

En lo político, la utopía se reconoce en el ideario integracionista bolivariano y lo refuerza. Propone la imagen del colibrí para esta filosofía, que simboliza el trabajo en el presente que lleva a remediar el pasado de injusticias para ya no seguir repitiéndolo y la construcción del futuro ideal, es el trabajo de encarnar la utopía en cada acto del presente (*¿Fin o renacimiento del pensar utópico?*). La democracia surge entonces como un trabajo de carácter utópico, pero enraizado en la realidad (*La utopía americana en el siglo XXI ¿utopía de la unidad o mitos de la integración?*).

El gran mérito de Cerutti es explicar el mecanismo que hace posible a la utopía como constructora de realidades.

Cerutti, desde sus primeros textos, había criticado con vehemencia la democracia liberal, capitalista, que había sido propuesta en Latinoamérica. La opción era la revolución, pero ella también estaba necesitada de una correcta teorización (*Filosofía de la liberación latinoamericana*). Después de la caída del socialismo soviético, la perspectiva revolucionaria quedaba descartada en la teoría, sin embargo, nuestro autor la defiende como una posibilidad abierta, como un medio al lado de la democratización radical y la integración de las naciones en el continente, todos ellos vistos como medios y fines (*¿Violencia es destino?*). La revolución se ve como un medio a falta de otras mediaciones de cambio. Pero revolución también significa cambio, transformación de los referentes para pensar la realidad. Revolución como término es resignificada y apartada de maniqueísmos, dualismos y otros errores del pensamiento, la revolución debe dejar de ser pensada como oposición de la democracia.

De igual manera, Cerutti elabora un estudio de cómo pensar la democracia para no caer en errores lógicos o procedimentales que trunquen posibilidades (*Los riesgos de la democracia*). La democracia debe verse como un proyecto perfeccionable. La democracia es propuesta no solo como una forma de gobierno, sino como una manera de ser en la sociedad, entonces Cerutti pone ejemplos a partir de la educación, la política, la economía. La democracia radical propuesta adquiere todo su nuevo simbolismo cuando es parte de la integración latinoamericana. Es parte de un proyecto de una nueva sociedad, de un nuevo individuo, de nuevas maneras de entender la nación y las relaciones internacionales. Se vuelve un proyecto para el presente y para el futuro de Latinoamérica. Algunos hechos ocurridos actualmente en el continente, hacen pensar que este proyecto está en marcha y que la utopía se está construyendo, que puede ser posible (*Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?, ¿La democracia es posible todavía entre nosotros?*).

A partir de lo anterior se pueden hacer las siguientes comparaciones:

- Cerutti comienza su carrera pensando en una reestructuración de la manera de hacer filosofía, de filosofar y pensar a la filosofía en América Latina. Echeverría comienza

estudiando de lleno a Marx y de ahí emergen varios de sus planteamientos a considerar para el estudio de lo político, económico y lo cultural. En este primer nivel es evidente y obvio que Cerutti está pensando en Latinoamérica, mientras que Echeverría trabaja más en lo abstracto del fenómeno del capital, piensa más en la condición moderna de este sistema económico, sin embargo, por su postura ética, su labor como intelectual, académico y el trabajo sobre economía política, se puede decir que su mirada también se encuentra en la condición latinoamericana. En Cerutti hay una intención explícita de reconstruir y construir las bases de un pensamiento netamente latinoamericano, de formar un espacio de pensamiento filosófico; Echeverría es un portavoz del pensamiento crítico europeo que traduce y crea para el contexto latinoamericano.

- De su época de “transición” (los años ochenta) al periodo de “reconstrucción” del pensamiento de Echeverría, se puede observar un seguimiento de la manera de filosofar, siguiendo la línea de tratar de entender el fenómeno moderno, pero ahora desde diferentes parámetros de investigación; lo que cambia es que hay un acercamiento más claro con la situación latinoamericana, a partir de sus estudios sobre lo barroco y su participación en los foros con el movimiento zapatista. Sus obras siguen ocultando la preocupación por los temas latinoamericanos porque casi siempre habla en general de la crisis capitalista, pero el tema de lo barroco americano deja entrever más a un Echeverría comprometido. Este estar pendiente del compromiso de Echeverría con lo latinoamericano, no quiere decir que se dude de ello, sino que es necesario marcar la diferencia de asumir ese compromiso respecto de Cerutti, que es explícito en su compromiso. Esto es importante decirlo, porque a partir de concebir a los dos autores como comprometidos con la lucha por la justicia, la autonomía y la paz en los pueblos latinoamericanos, se puede decir que tienen los mismos intereses sobre Latinoamérica, uno de ellos, el de que a partir de sus trabajos teóricos, se abran alternativas de construcción de otra sociedad, sólo que desde diferentes teorías, autores, formas de trabajar, que al final no son tan alejadas.

3.1.3 Comparación de carreras

3.1.3.1 ECHEVERRÍA

El principal problema con Echeverría es el de definirlo como latinoamericanista e inmerso en un grupo específico. Es un pensador que estudia la realidad latinoamericana con ayuda de la filosofía europea principalmente. Los autores que maneja en su mayoría son europeos y algunos anglosajones, a excepción de cuando habla de estética, donde la cita obligada es la de Adolfo Sánchez Vásquez y cuando interactúa con pensadores latinoamericanos sobre lo barroco. Aunque sería fácil colgarle el letrero de eurocentrista, su posición en realidad es más difícil, por su labor latinoamericanista. Desde sus años en Alemania, cuando era joven, el estudio de la realidad y la cultura latinoamericana ha estado en el centro de su pensamiento, no por algo fue presidente de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania, organizando círculos de estudio y destacándose en el conocimiento del arte latinoamericano.

Desde su regreso de Europa, hace ya casi 40 años, ha participado con la comunidad intelectual latinoamericana en todo tipo de eventos que tienen que ver con Latinoamérica, incluso, su proyecto más caro, el de relacionar la historia de la cultura latinoamericana con el barroco, como el mismo proyecto lo dice, es pensando en nuestro continente. También hay que decir, que es un erudito de la cultura europea, especialmente en filosofía, historia y estética. Desgraciadamente no se tienen datos precisos de su movilidad como académico en Latinoamérica, aunque ha presidido conferencias y mesas de trabajo sobre la situación latinoamericana en el campo de la estética, la política y temas de género. La relación en sus textos con filósofos y escritores latinoamericanos es pobre (David Efrén, Corrado Maltese, Severo Sarduy, José Luís Romero, Edmundo O' Gorman, Carlos Monsiváis, Francisco de la Maza, José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Octavio Paz, Carlos Aguirre); un seminario de investigación estética sobre lo barroco en la UNAM lo relaciona con varios colaboradores latinoamericanos (Carlos Pereda, Xavier Rubert de Ventós, Antonio García de León, Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, María Alba Pastor Llana, Teresa del Conde,

Margo Glantz, Jorge Alberto Manrique, Javier G. Vilatella, Gonzalo Celorio, Boaventura de Sousa Santos, Carlos Rincón. Adolfo Sánchez Vázquez es considerado su maestro, pero rápidamente se despega de él e incluso llega a no coincidir con él en algunos temas, como es el de la praxis.

Su afiliación o simpatía por algún grupo de intelectuales o académicos latinoamericanos en específico, actualmente es difícil de encontrar. En Europa nuestro autor es reconocido como uno de los interlocutores latinoamericanos de más prestigio y conserva una larga carrera en medios y publicaciones internacionales. Por lo tanto, al hablar de Echeverría se debería hablar de un latinoamericanista comprometido, aunque en la bibliografía predominen los autores europeos o norteamericanos, pues otra parte del hacer patria a la que Echeverría ha contribuido, son todas las generaciones de estudiantes que nos formamos en una aula destinada a sus clases, lugar donde al hablar de Marx, Kerenyi o Marcuse, siempre se tenía la vista hacia abajo y hacia la izquierda, es decir, hacia Latinoamérica.

3.1.3.2 CERUTTI

Es un latinoamericanista declarado desde sus inicios, el mismo autor se reconoce dentro del grupo de los pensadores “nuestro americanos”, grupo que se identifica con el pensamiento y tradición de José Martí y Simón Bolívar, con la especificidad de que intentan un pensar liberador y crítico que haga “nuestra” a Latinoamérica, puesto que todavía no se puede hablar de un apropiamiento. Este autor forma parte de los exiliados argentinos durante los años setenta, por su labor crítica y libertaria desde lo académico. Conoce de primera mano toda Latinoamérica y la mayor parte del mundo. Su labor como investigador y académico así se lo ha permitido. A parte de pertenecer al grupo de los pensadores “nuestro americanos” (Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Mario Magallón), en su juventud ya había pertenecido al “grupo de Salta” (José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos) en Argentina. Su maestro fue Arturo Andrés Roig, y el mismo autor se considera también nieto de José Gaos.

Es un erudito de la cultura latinoamericana, principalmente en cuestiones históricas, filosóficas, políticas y sociales, sin restar importancia a su bagaje cultural sobre Europa, Asia y Medio Oriente. También ha tenido estadías en Europa, en Alemania principalmente, gracias a una beca de la fundación alemana "Alexander von Humboldt" para su posdoctorado, aunque menos prolongada que la de Echeverría. Su relación con la filosofía latinoamericana es intrínseca, pues es un crítico de los filósofos de la liberación de los años setenta en Argentina.

La lista de los pensadores latinoamericanos con los que ha compartido mesas redondas, seminarios, congresos, conferencias, revistas, libros, sería infinita para ponerla aquí, pues su objeto de reflexión es la realidad latinoamericana y el pensamiento latinoamericano, por lo que sus bibliografías están plagadas de autores del continente. Pero además, sostiene relaciones cordiales con filósofos europeos y norteamericanos, muchas veces hasta con pensadores formados en otras disciplinas y no solo de América y Europa.

Ha colaborado con grupos y asociaciones de intelectuales a favor de políticas más justas para México, Latinoamérica y para el mundo. Sus relaciones con la filosofía europea son de colaboración, crítica y aprendizaje, de manera abierta, pero siempre pensando desde la realidad latinoamericana. Su formación profesional está básicamente realizada en Argentina, Ecuador y México. El número de discípulos del doctor Cerutti es amplio y muchos de ellos ahora son sus colegas y amigos.

Como se puede advertir, la carrera de los dos autores no son precisamente iguales, tienen puntos de diferencias y de semejanzas, pero lo importante de esta comparación es precisar que son dos autores que pueden coincidir en el objeto de estudio, en las preocupaciones sociales, en sus labores como académicos, en los espacios en los que han desarrollado sus carreras.

3.1.4 Comparaciones tema por tema (por afinidades y diferencias)

3.1.4.1 Ontología

- Echeverría parte de pensar el ser en su existencia, en su espacio y tiempo, en su historicidad. Es un ser en libertad para ejercer y construir su socialidad como mejor le conviene, lo cual implica la codificación simbólica particular de su mundo. Cerutti renuncia a todo ontologismo, partiendo de la experiencia de los filósofos de la liberación ontologistas, sin embargo, en su pensamiento se puede distinguir una idea de los entes en su historicidad y en su libertad de construir su mundo, de su condición humana situada en un tiempo y lugar específico. Se podría pensar que Cerutti mantiene una alejada conexión con Heidegger a partir de concebir al hombre como un ser histórico, conexión que le llegaría de parte de José Gaos y su doctrina del *punto de vista* y el *personalismo*, la cual precede a la teoría del *perspectivismo* de un heideggeriano declarado: José Ortega y Gasset. De Ortega y Gasset a Cerutti hay un largo espacio, por lo que no se puede decir que Cerutti sea heideggeriano, pero sí reconocer una de sus raíces que es Gaos, un heideggeriano ya avanzado de lo que fue *Ser y Tiempo*. Otra posibilidad es que la historicidad de los entes en Cerutti tenga sus raíces en Arturo Andrés Roig, el cual se relaciona con Hegel y Dilthey.
- Cerutti comparte la ontología de Echeverría en cuanto que también piensa al hombre como un ser histórico, determinado por su tiempo y espacio, pero libre de construir, transformar su realidad. Si este punto no coincidiera con lo que propone Echeverría, tendríamos un hombre, o bien que es determinado totalmente por su contexto y la historia, sin libertad, o bien un hombre sin ningún tipo de determinación, sin historia, totalmente libre, cosa que Cerutti no aceptaría si acepta el materialismo histórico y el carácter utópico del proceder humano.
- Otro aspecto en el que concuerdan los dos autores, es en concebir al hombre a partir de la antropología, de la lingüística, la semiótica, precisamente para poner como el

hecho, la vivencia o experiencia humana fundamental a la comunicación. Cerutti en *Filosofar desde nuestra América* y Echeverría en *Definición de la cultura*.

3.1.4.2 Epistemología

- Para Cerutti la epistemología es el tema principal, pretende desarrollar una teoría de la construcción de los saberes en filosofía latinoamericana, junto con un método del conocimiento, para el análisis de la realidad, para proponer una filosofía para la liberación y para develar y afianzar el espacio del pensamiento latinoamericano. Antes de avanzar, se tiene que aclarar que el método que Cerutti propone no es una fórmula general que sirva para toda realidad posible y que sea infalible, sino que está pensando en un método que deba adecuarse al objeto de estudio específico y no al revés, como ha sucedido comúnmente. Esta epistemología será también el punto de partida para una ética y una antropología.

Tomando en cuenta su crítica de la filosofía primera, ya sea entendida como metafísica o ética, sería lógico pensar que el autor no considera la epistemología como filosofía primera, pero el desarrollo de su pensamiento puede dar pie a pensar en ello. Sólo partiendo de no ontologizar o poner el conocimiento como el proceso humano directriz de carácter universal y preponderante, se podría salvar de su propia crítica. Por parte de Echeverría, lo epistemológico es parte esencial de su ontología, pero el pensador no hace hincapié en ello, ni pretende hacer un estudio de los modos de construcción del conocimiento en filosofía, ni asume el lugar epistémico en Latinoamérica, solamente acepta que se debe superar el racionalismo que reduce la razón a un instrumento cuantificador, ensanchar los límites de una epistemología ilustrada, por ello comparte métodos “posmodernos” e interdisciplinarios, al igual que Cerutti y sigue en la construcción del discurso científico de los oprimidos. En este último sentido es que Echeverría concibe un espacio de marginalidad pero sin adscribirse a alguna geopolítica.

- De acuerdo a lo anterior, en los dos autores la interdisciplinariedad es algo que forma parte de sus estudios, en algunos casos incluso citan a mismos autores y mismas obras (Ernst Bloch, Ferdinand Saussure, Michel Foucault); también ambos coinciden en denunciar el uso de conceptos o metodologías de pensadores de derecha para análisis de izquierda. En este punto, Cerutti critica a Ernst Bloch, pero aún así el autor sigue utilizando conceptos de este tipo, por ejemplo, el de “Tercer mundo” o la categoría “centro-periferia”. Cerutti tendría que prescindir de los aportes de Habermas. Del lado de Echeverría pasa lo mismo, critica a los marxistas que adoptan métodos y conceptos de derecha, pero si es coherente con su crítica, debería de dejar de nombrar a Heidegger o a Claude Levi-Strauss.
- La base de la epistemología de ambos autores pasa por Marx, a partir de su materialismo dialéctico e histórico. Ambos conocen las críticas a éste método y proponen sus superaciones. Echeverría, desde la crítica de Benjamin, le da una nueva noción de tiempo y espacio al materialismo histórico, así como un nuevo sujeto. Cerutti, como método de explicación, le otorga la indeterminación de los factores materiales e intelectuales en el edificio de la construcción social. También coinciden en varios puntos con Lenin, por ejemplo, en el de la noción de imperialismo o el de la integración a la democracia en la estrategia revolucionaria. Otra coincidencia es que los dos siguen pensando que sin un cambio estructural económico, cualquier otro cambio es sólo estético, aunque no por ello se debe dejar de lado otro tipo de luchas, como la vía democrática, para ir encauzando el cambio radical. Los dos autores van más allá de Marx y enriquecen con ello el marxismo.
- Una diferencia sustancial y que parece irreconciliable es la siguiente: Cerutti está pensando en una epistemología latinoamericana a partir de la tradición latinoamericana, en donde hay una producción de conocimiento autóctona, propia y bien diferenciada, que a su vez origina el espacio del pensamiento latinoamericano respecto de otras tradiciones. Esto supone tomar una posición

política fuerte, que se puede encontrar en Gaos: su teoría del *personalismo* disciente de la del *perspectivismo* de Gasset en cuanto que la filosofía ha de ser forzosa y esencialmente individual, que se ubica en el ámbito del punto de vista pero metodológicamente lo rebasa, porque no se trata del pacífico sumar puntos de vista que no se contravienen para lograr la totalidad del paisaje de lo real como quiere Ortega, sino que el personalismo implica el ejercicio de la discrepancia, del desacuerdo, de la polémica. El *personalismo*, al menos en lo que se refiere a la tarea filosófica, es un auténtico batallar. No se trata únicamente de que cada uno como individuo constituya un punto de vista diverso, sino que para Gaos en filosofía no puede haber acuerdo de los puntos de vista porque: "Adoptar una filosofía ajena no puede ser filosofar, al menos con plena y prístina autenticidad. Filosofar con plena y prístina autenticidad no se puede sino discrepando, forzosa, esencialmente de los demás"¹.

Para Cerutti, el entablar diálogo con y desde los autores de la propia tradición es primordial, es ejercitar el espacio de la propia tradición. Pensar desde otra tradición es estar en otro lugar y por lo tanto, ser diferentes hasta políticamente hablando. Esta posición sería un obstáculo serio para que Cerutti acepte un lugar común con Echeverría, pues hacer filosofía es hacer política y hacer filosofía desde otro espacio es no reconocer el propio espacio y por lo tanto, boicotarse a sí mismo. Para Cerutti, trabajar con autores de otras tradiciones es estar abierto al diálogo y al enriquecimiento, pero pensando desde la propia tradición. Echeverría, desde este punto de vista, estaría pensando Latinoamérica, pero desde otra tradición, en detrimento de la tradición propia.

- Después de la comparación de la epistemología básica de los dos autores, ahora se comparan los temas particulares ligados. Sobre el tema del mito, Echeverría lo define como el discurso o la narración que cuenta las cosas modificando la historia, casi siempre al revés. Tiene como autor de cabecera a Levi-Strauss y a Karel Kerényi. Utiliza la fenomenología del mito para desarrollar su crítica de los

¹ Gaos, José. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947 p. 78

mitos modernos. Cerutti introduce en sus estudios sobre utopía el tema de los mitos precisamente para diferenciarla de ellos y para comparar el tratamiento que han recibido. Para Cerutti el mito es un relato que niega la historicidad. Mito e historia se excluyen, pero siempre están juntos. El mito naturaliza la realidad de manera ideológica y puede ser entendido desde Schelling (interpretación alegórica), Malinowsky (interpretación tauteorista) o desde Cassirer (interpretación de símbolos).

- Lo importante es que los dos autores coinciden en que el mito va en contra de la historia, el mito interfiere en la historia, la cuenta al revés, la deforma; historia y mito se contraponen, pero historia y mito siempre van juntos, se entre lazan y suponen. Cerutti en un texto posterior vincula el mito con el logos. Supone que las fronteras entre mito y logos son porosas, se oscila permanentemente de uno a otro, no constituyen, en suma, modalidades excluyentes del inteligir humano. Más bien, parecen reforzarse y enriquecerse mutuamente. Cerutti no explica más esta proposición, por lo que requeriría un desarrollo posterior del tema.
- Otra de las críticas de los mitos en que coinciden expresamente, es en el mito del progreso, entendido como un desarrollo lineal, ascendente, en etapas, siempre hacia lo mejor, y que es típico de la cultura moderna capitalista. Mientras que es Echeverría quien la desarrolla mejor, Cerutti enfatiza que la utopía no implica esta idea de progreso ni un perfeccionismo hasta el infinito, porque sería un progreso siempre mediado por las circunstancias, contextos y necesidades humanas, las cuales no siguen patrones determinados.
- Otra coincidencia es que los dos autores critican el pensamiento dominante que favorece al capitalismo, que trata de “naturalizar” una realidad históricamente construida, para dar a entender que la situación actual debe ser así y no hay modo de cambiarla. Una diferencia que parece más una similitud, es que para Cerutti la filosofía es sabiduría *a posteriori*, es disciplina humanística que

comparte conocimientos con las demás ciencias, piensa en una objetividad científica como un conocimiento que supone autocrítica, ideología y contextos materiales bien diferenciados, es decir, va más allá de la “cientificidad” dogmática acostumbrada. Para Echeverría, la filosofía sigue siendo científica en términos marxistas, es decir, pelea por ser una ciencia social, científica en el más alto concepto de la palabra, sin embargo, reconoce que es un discurso con carga ideológica, un contra discurso de las teorías pro-capitalistas que aspira a ser conocimiento de la realidad.

- Cerutti acepta que el tema de la cultura en el pensamiento filosófico latinoamericano es uno de los más importantes, principalmente para un proyecto de integración, lo que habría que hacer es un riguroso análisis de los modelos de interpretación de la cultura que se utilizan y difunden en Latinoamérica, así como denunciar el culturalismo “idealista”, que ve en la filosofía la coronación de la cultura. Para Cerutti, cultura significa el sustrato de saberes, actividades, comprensiones e incomprensiones, vidas cotidianas que sobreviven y modos de morir y enfrentar lo que viene de ciertos grupos humanos. Para Echeverría el tema de la cultura es central, por lo que hace un estudio amplio, tanto de la cultura moderna, los procesos de producción de la cultura, de los paradigmas culturales en la historia, como del propio término. Su concepción tiene varios niveles de interpretación, pero el más general es el de cultura como aquella actividad que reafirma, en términos de singularidad, el modo en que cada comunidad determinada realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la “identidad” o el “ser sí mismo”, de la “mismidad” del sujeto concreto, que lo es también del mundo de la vida social, construido en torno a esa realización. Como podemos observar, las dos concepciones son similares, pero dichas en diferentes palabras.
- Por otro lado, Echeverría ve en el mestizaje un tema para posicionar una nueva manera de ver la identidad y la cultura. Esta idea de mestizaje, opuestamente a

como la ha contado la historia oficial, es un proceso interminable, en donde no ha surgido un injerto ni una mezcla que derive en una sustancia totalmente nueva, sino que el mestizaje no es uniforme, incorpora, distorsiona, transforma, es un abanico de múltiples opciones azarosas, siempre en movimiento, y eso es lo que determina una cierta identidad, la cual construye una cultura a lo largo del tiempo, que sería un modo de ser del hombre en su contexto específico, de ubicarse en el mundo, pero nunca petrificada ni ya establecida de una manera para siempre, sino siempre en constante transformación o en retroceso, en estancamiento o en reactivación de viejos procesos, etcétera, toda la gama que la antropología ha encontrado para describir el proceso de construcción de una sociedad.

Cerutti reniega también de la ideas de mestizaje como algo concluido y homogéneo, a partir de metáforas de la química, en donde las sustancias se mezclan sin más, o como si se crearan frutos mixtos. Él habla de transculturación, que no es ampliamente explicada, pero que nos remite también a la idea de identidad y cultura no homogéneas y estables, siempre en constante transformación, así como nos remite también al uso de la etnografía y la antropología. El fenómeno en que los sujetos que cambian se renuevan, reinventan y se reconstituyen a través de procesos llamados por Darcy Ribeiro, de “transfiguración étnica”, puede darnos alguna luz sobre la idea de transculturación que Cerutti propone y que es similar a la de Echeverría.

- En cuanto al tema de la economía, Echeverría hace un análisis exhaustivo de la obra económico-política de Marx, que sólo pocos han hecho y más en lo económico. Era el trabajo que Cerutti proponía para los marxistas, leer crítica y constructivamente a Marx y utilizarlo para la realidad latinoamericana. Paradójicamente, es Cerutti quien propone algunas salidas económicas del capitalismo salvaje de carácter más práctico, por ejemplo, el trueque, el comercio justo o de intercambio de necesidades.

3.1.4.3 Ética

- En cuanto a la ética, los dos pensadores tienen como referente el trabajo crítico de Marx y las luchas sociales y socialistas en busca de libertad y justicia del siglo XX. Cerutti tiene más referentes para este tema, se trata de toda una tradición de lucha y resistencia por la libertad de los pueblos latinoamericanos, desde la Conquista hasta nuestros días. Sus estandartes son los de José Martí y Simón Bolívar entre muchos otros. Los dos autores coinciden en el carácter ético de su obra, en un compromiso, una responsabilidad con la sociedad y como pensadores e intelectuales que son. Es un compromiso por los oprimidos, por suprimir la injusticia de los pueblos latinoamericanos. La diferencia es que Echeverría escribe poco sobre esta responsabilidad y casi nada sobre teoría moral. En cambio, Cerutti hace una crítica de la ética de la liberación y propone construir nuevos valores morales para una sociedad nueva. Su ética de compromiso social es una condición de su filosofía para la liberación, que expande a las demás actividades cotidianas. Esta ética nueva tendría una estrecha relación con su propuesta de democracia e integración latinoamericana.
- En cuanto a la relación con el Otro, Echeverría piensa que se ha continuado una actitud de ver al otro como escaso, desde el neolítico y hasta la fecha. Escaso en el sentido de que es diferente a la identidad propia, de ahí que exista el salvaje o el bárbaro. En cuanto a la naturaleza, también es un otro que por su diferencialidad respecto del hombre, es escasa, y por ello puede ser sujeta al hombre, puesta a su servicio. Esta es una explicación antropológica por parte de Echeverría, para Cerutti el otro es visto desde la epistemología. Nos dice que el otro es una construcción de acuerdo a experiencias e imaginaciones sobre el otro, la percepción nos puede ayudar o extraviar, el resultado, la mayoría de las veces, es la deformación del otro. El respeto al otro no provendría de una máxima ética, sino de un requisito indispensable para el conocimiento: la comunicación. El diálogo con el otro siempre será violento, pero tampoco el infierno, sino el reconocimiento del derecho de

expresión de todo ser humano. El trabajo es dejarlo ser y manifestarse en plenitud. Tanto para Echeverría como para Cerutti, el otro es algo deformado por uno mismo, cuestión que implica la percepción que se constituye desde la individualidad y la comunidad en que se vive. Por eso, el punto de partida antropológico de Echeverría, no sería contrario al epistemológico de Cerutti.

3.1.4.4 Política

- En cuanto a la política, ambos autores coinciden en que el actual ejercicio de la política está monopolizado, enajenado por las instituciones y los grupos en el poder, que es necesario liberarla y ponerla en la sociedad, que es donde lo político tiene su origen y su razón de ser. También ambos reconocen que, aún con esta apropiación de lo político por los poderosos, lo político es intrínseco al hombre y que atraviesa todos los ámbitos de la producción humana, y por ello podemos encontrar otros modos de hacer política por parte de la sociedad, ya sea en formas espurias como Echeverría las llama, o como núcleos de organización social y comunitaria, de resistencia y producciones alternativas de lo social, que actualmente están más vivas que nunca e incluso muchas están llegando al poder en Latinoamérica en la actualidad. La diferencia es que Echeverría piensa lo político a partir de una “segunda naturaleza” del hombre, mientras que Cerutti evita este tipo de abstracciones ontológicas y no habla más allá de lo que el hombre ha manifestado en la historia.
- Frente a este secuestro de la política, Echeverría propone la política extraordinaria en su parte creativa, imaginativa, que choca con la política establecida para abrir nuevas experiencias de lo político, casi siempre por necesidades de la vida cotidiana. La política en Cerutti deberá hacer lo mismo, poner a la sociedad en el ejercicio de su capacidad de decidir sobre sus necesidades y su futuro. Un programa político alternativo debería pensar la política sin los términos de la guerra.

- En cuanto al tema de la libertad, para Cerutti, lo que importa es la libertad de autogestión de la sociedad, de optar y tomar las decisiones en todos los campos de producción de la vida. Echeverría parte de la historicidad del hombre para encontrar los momentos en que su libertad, como elemento ontológico, se ha definido en una cierta cultura, y para ello asume la antropología. Este movimiento es de carácter liberador porque supone pensar a un hombre histórico que construye su socialidad y su cultura. También es liberador por que, al seguir el programa del materialismo histórico de Benjamin, es un recuperar las luchas libertarias del pasado para hacerlas vigentes en el presente, tratar de realizarlas en el presente. Este modo de concebir la libertad, la historicidad, la historiografía, la antropología y la liberación, se empatan con las de Cerutti. Con Cerutti se pone el énfasis en todos estos aspectos para una epistemología para la liberación, que es lo que Benjamin pretendía con su materialismo histórico revolucionario y que Echeverría asume. Sin embargo, al final sí hay una diferencia de la propuesta en el aspecto utópico, pues Echeverría piensa un hacer ahora la utopía diferente al de Cerutti, lo cual se explica mejor en la comparación de lo utópico.
- Echeverría critica el concepto de revolución concebido como obtención de libertad política entendida como soberanía, en los límites del estado; lo que hace falta es un concepto de revolución donde la libertad que se busca se encuentre en las cuestiones cotidianas de la vida, de criticar y transformar la propia identidad. Cerutti está de acuerdo en que hace falta una teoría de la revolución, critica la visión negativa de la revolución y afirma que podría ser tomada en cuenta como última solución.
- Cuando Cerutti habla de una política *imposible*, se refiere al ejercicio de una abierta politicidad de los discursos, en donde no se quiera ocultar el elemento político que subyace en todo discurso. Para Echeverría, estaríamos frente a una necesidad de la no-política, entendida como la negación de la política enajenada actual. En ambos

casos, el uso del término política en negativo refiere a la negación de un uso de la política restringida y la propuesta de otro tipo de política.

- Otro punto de encuentro entre los dos autores es la crítica de la enajenación de lo público y una sobrevaloración de lo privado. Cerutti propone que quizá convendría, a la Rousseau, hablar de particular y general, para romper con la dupla público/privado capitalista. Lo privado particular se puede generalizar en ciertos contextos y bajo ciertas condiciones para beneficio del conjunto. Un dato más: Cerutti cita una sola vez en toda su obra a Echeverría, (*Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*) cuando explica las condiciones de escasez artificial en el sistema capitalista, mientras que Echeverría no cita nunca a Cerutti.

3.1.4.5 Nación

- En lo que respecta a la cuestión de la nación, Echeverría propone la autodeterminación de las naciones “naturales” establecidas históricamente en un territorio con una cultura, una forma de organización y existencia social específica, que está siendo sometida por el Estado-nación burgués. Esta lucha entraría en alianza con la lucha socialista, por tener ambas un enemigo en común: el capitalismo del Estado-nación burgués. La nación “natural” es el sujeto social del cambio en cuanto que implica la resistencia anti-capitalista. Para Cerutti, la nación moderna es una construcción burguesa en detrimento de los pueblos originarios en donde se ha asentado, por lo que la lucha por la autodeterminación de estas poblaciones es un imperativo y una labor que se manifiesta hoy más que nunca, por ejemplo, en la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas. Estas movilizaciones serían el sujeto social del cambio, el mismo proceso de liberación, y no un caudillo o una clase social específica. En ambos autores esta lucha supone la alternativa de creación de una nueva sociedad, de un nuevo Estado y de una modernidad alternativa. Como se puede ver, en ambos autores se coincide en la crítica de las naciones-estado-empresas y se observa como el sujeto del cambio social a los procesos de

resistencia y lucha por un cambio por parte de grupos organizados que pueden ser las naciones originarias e históricas, o “naturales” como las llama Echeverría. La diferencia está en los aportes para concebir estas naciones. Para Cerutti es indispensable no hipostasiar ideas preconcebidas a estas naciones, mientras que para Echeverría, las comunidades indígenas pueden ser llamadas naciones “naturales”.

3.1.4.6 Estado

- En la cuestión del estado, Echeverría dice que el estado burgués enajena las relaciones de la sociedad con sus instituciones, entonces se tiene que dar la lucha contra el Estado burgués para posicionar un Estado al servicio de la sociedad, para regular su socialidad. Cerutti propone defender el Estado nacional burgués frente a la arremetida de las empresas internacionales, pero al mismo tiempo, llevar una reconstrucción de ese Estado que posibilite la autonomía de la sociedad. La postura de Echeverría es más directa frente al capitalismo, tanto interior como exterior, defendido por el Estado, pero menos probable de llevarse a cabo por el poder que se necesitaría y el nacionalismo en contra que ello implica, mientras que Cerutti se va por la vía más probable, la de la reestructuración del Estado sin chocar de frente contra los capitalistas, es una vía “por detrás”, pues se trataría de crear paulatinamente un Estado fuerte desde abajo contra el capitalismo depredador extranjero, pero por otro lado, se trataría de transformar el capitalismo interior mediante economías alternativas que fueran ganando lugar al capitalismo nacional burgués, transformando el Estado.

En ambos casos se quiere disolver el Estado burgués, para dar pie a un Estado democrático, pero son diferentes las formas de hacerlo, aunque no irreconciliables. Otra coincidencia es que los dos aceptan que el Estado sigue siendo necesario para contrarrestar el saqueo de las empresas transnacionales, que el neoliberalismo, en contradicción con su concepción, sigue necesitando del apoyo y resguardo del

Estado burgués. Lo que ha pasado es que el estado se ha desvanecido ante la pérdida total de su soberanía, pero sigue estando ahí.

- Una idea sutil, pero la más importante de este planteamiento que comparten los dos pensadores, es que un nuevo Estado debe ser instituido desde unas bases populares auto gestoras, que querer conquistar y cambiar el Estado, para después dar el poder al pueblo, es caer de nuevo en el mito del estado demiurgo, de hacer política de manera vertical y descendente, que comienza desde cero y que en realidad impone las necesidades al pueblo.

3.1.4.7 Imperialismo

- Echeverría parte de entender el imperialismo como una fase del capitalismo, tal como la entiende Lenin, pero a partir de algunas especificaciones que hace Rosa Luxemburgo, el autor enriquece la definición, aportando el estudio de los capitalismos periféricos o sometidos al capitalismo central como imperio, en donde se pueden dar varias modalidades de dominación, explotación y tareas del capitalismo periférico. Cerutti parte de criticar el imperialismo que conciben los populistas y también se queda en un primer momento con la idea de Lenin y algunos ajustes de Augusto Salazar Bondy. Unos años más adelante, indica seguir los estudios sobre imperialismo de Antonio Negri y Michael Hardt entre otros, pero pospone su punto de vista. Se podría hablar de su contribución al estudio del imperialismo cuando habla sobre la cuestión del colonialismo.

Cerutti adopta el término “contextos poscoloniales”, que hace referencia a la situación de los pueblos americanos antes de la ruptura emancipatoria vivida durante el siglo XIX, pero ahora abierta de nuevo, distinguiendo dos situaciones: neocoloniales – como es el caso de Puerto Rico- y de dependencia con dominación –corrigiendo lo que se conocería como teoría de la dependencia-. El imperialismo actual estaría constituido por el imperio (o varios imperios) y experiencias de neocolonialismos o/y

contextos de dependencia y dominación en combinaciones diversas, dependiendo las diferentes situaciones concretas. Como se puede ver, la coincidencia entre los dos autores se da primero en la adopción del término de imperialismo de Lenin y después en el enriquecimiento del mismo término, poniendo en relieve las diversas situaciones que propicia el imperialismo en los capitalismo periféricos, situaciones ya sea de neocolonialismo, dependencia, dominación, explotación, función, sumisión de todo tipo, y en diversas combinaciones.

3.1.4.8 Pueblo

- Sobre la noción de pueblo, Echeverría sostiene que en el mito de la democracia se crea un sujeto político llamado pueblo, que es el que decidirá los designios de la nación, es un mito porque en realidad este “pueblo” sólo será parte de uno o varios mecanismos, pero las decisiones verdaderas serán tomadas por otros. Cerutti nos dice algo similar, los populistas sugirieron que el pueblo era el sujeto del cambio, pero este “pueblo” en realidad era una idea que homogeneizaba a los diferentes grupos de la sociedad, que tenían cada uno su modo de ver la liberación y sus propios intereses, que al final tenían que ser guiados por los sujetos con el conocimiento y la capacidad necesaria (filósofos y políticos). Echeverría propone una idea de sujeto des-sujetizado” en donde la sujetización o enajenación de los hombres no llega a ser total, existe siempre un comportamiento anti-capitalista que es el que genera la resistencia y termina por transformar la situación explotador/explotado. Es el sujeto revolucionario como alternativa real de un cambio social y económico. Por un lado, inserto y hasta cierto punto determinado por el devenir histórico de una sociedad dada, pero por otro lado, en posibilidad de poder revertir su situación enajenada.

Para Cerutti el pueblo es fuente de poder, de la soberanía de una sociedad, es el sujeto que recupera su autodeterminación y autonomía, no alude a una esencia dada y clausa, es un concepto que alude al sujeto que toma en sus manos su destino y se construye a sí mismo. En realidad no hay una definición de éste término ni un sujeto al que se pueda referir; para definir al “pueblo” se debe enumerar a aquellos sectores

sociales que han participado en la lucha de liberación y que se reconocen como formando parte de un conglomerado diverso, con identidades culturales y proyectos políticos propios, pero que pueden coincidir.

- Como se puede ver, los dos autores critican la idea de pueblo como idea hipostasiada, homogénea y bien definida y aluden al pueblo como al sujeto del cambio, a los agentes del proceso de liberación que toman en sus manos su destino. En Cerutti es más claro que el pueblo es el agente del cambio social en tanto proceso, mientras Echeverría todavía concibe al sujeto del cambio más personalizado, como el sujeto revolucionario.

3.1.4.9 Izquierda

- Echeverría entiende por izquierda una cierta comunidad de individuos, una cierta fraternidad, a veces compacta, a veces difusa, que ha vivido la historia del capitalismo como la negación de otra historia deseada y posible, a la que debe accederse mediante la revolución. La existencia de la Izquierda le da un sentido (un contra-sentido) al sin sentido del siglo XX. Sin embargo, Comunismo, Izquierda y Marxismo se encuentran actualmente en crisis, en un momento en que su renacimiento o su desaparición son igualmente posibles. Esto sucede, no por falta de rebeldía o satisfacción con lo existente, sino por el desgaste de la figura histórica concreta como triada Comunismo-Izquierda-Marxismo en la sociedad alternativa de la URSS y sus prolongaciones.

Para Cerutti, la izquierda puede verse bajo los mismos términos de pueblo, sin una esencia ni un sujeto en particular representativo, en todo caso, sería el sujeto de la revolución la propia sociedad organizada para revertir la situación invivible de una sociedad. Se debe cuestionar una supuesta vanguardia en la lucha libertaria, pues dicho concepto designa a la inteligencia externa o cabeza pequeño burguesa que se incorpora al cuerpo proletario para guiar la revolución, en una extensión del dualismo

trabajo manual/trabajo intelectual que llega hasta la concepción de espíritu/materia como cosas separadas y con un claro sesgo maniqueo.

- Los dos autores comparten la descripción de izquierda como una comunidad de individuos, no compacta, difusa, pero que toman en sus manos la lucha por la justicia y sus derechos. La diferencia es que Echeverría critica en esta actitud el desdoblamiento del mito del hombre libre de transformar su sociedad por la revolución, la observa como una constante del pensamiento moderno, pero que al final se asume y Cerutti, en otro plano, critica que dentro de esta izquierda ocurre el dualismo inteligencia/cuerpo propia de la metafísica occidental. Las dos observaciones se complementan en el estudio de la política moderna.

3.1.4.10 Violencia

- En cuanto al tema de la violencia, Echeverría y Cerutti denuncian que la violencia es monopolio del Estado y que ha habido una fuerte campaña para denunciar la violencia revolucionaria desde el propio Estado. Cerutti observa que en algunas ocasiones el uso de la violencia es justa, como para derribar dictadores, pero que es un recurso que más de las veces resulta catastrófico y es un precio caro a pagar por el pueblo, quien la padece más, lo mejor sería evitarla por medios alternativos, pero que en ningún momento se puede descartar. Echeverría hace una revaloración de la violencia que parte de que existe una violencia constructiva, cuando se ejerce para proporcionar una ayuda a la existencia del que la sufre, como la educación, por lo que antes de satanizarla, es preciso ver este aspecto.

Cerutti es más cauto en el uso de la violencia revolucionaria y preferiría no acceder a ella, aunque no la niega. Echeverría la ve como una necesidad ineludible, pues no habrá proceso revolucionario sin violencia y para aceptar eso hay que tener en cuenta su sentido constructivo. Lejos de encontrarnos con una contradicción o una aporía, estaríamos frente a la necesidad de un uso de la violencia alternativo, en

donde sus efectos no fueran tan devastadores para el que la ejerce y el que la padece, en pos de una violencia constructiva, del no a la eliminación fácil del oponente.

3.1.4.11 Democracia

- En cuanto a la democracia, ambos autores critican la democracia liberal, exponen sus deficiencias, aunque Echeverría invierte más tiempo en ello y nos ofrece un estudio que abarca lo económico, lo mítico, lo semántico, lo político, lo estratégico, nos abre una perspectiva de la democracia desde el ámbito de la cultura política moderna capitalista, en un trabajo de deconstrucción del término completo. En cambio, Cerutti se refiere a la situación de la democracia en el aspecto de la cultura social, de las instituciones y desde la filosofía. En el ámbito propositivo es donde Cerutti aventaja a Echeverría, pues propone una serie de valores democráticos en el ejercicio de la filosofía, en la escuela, en la casa, en la calle, propone algunas medidas lógicas y epistémicas para pensar la democracia de manera efectiva, crítica y creativa, como forma de gobierno y como pieza clave en el proceso de integración latinoamericana, es decir, proyecta un futuro con estrategias palpables para la democracia de largo alcance. El trabajo de construcción del término es su mayor aporte. En lo que coinciden es en su formulación de lo que debería ser la democracia, Cerutti con el término de democracia radical y Echeverría con el término de democracia como autarquía.

Para observar esa coincidencia, y algunas diferencias, veamos las dos formulaciones:

ECHEVERRÍA

La democracia como la postura política dentro del sistema capitalista, que intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política y económica de los individuos y su autogestión a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad y que puede ser entendida como autarquía, que es el lugar de emancipación política y autogestión de la sociedad en el discurso marxista.

Democracia como estrategia política, dentro de la lucha revolucionaria, que aspira a hacer posible un tipo de autogobierno en una nación natural por medio del uso de los recursos políticos legales y también de los extradiscursivos, es decir, por prácticas cotidianas que pongan en cuestión las prácticas represoras, discriminatorias y totalizadoras, es decir, democracia como una nueva cultura social. Es un estado de desenajenación de la política, puesto que supone la actividad política soberana de la sociedad pero también desenajenación de las otras esferas públicas y privadas de la vida cotidiana, respecto de la enajenación por el valor autovalorizante capitalista.

CERUTTI

La radicalidad de la democracia significa una ampliación de los marcos institucionales de la democracia liberal y una apertura de las restricciones jurídicas que privilegian el economismo y dejan de lado las necesidades de la gente. Demandar una democracia radical implica exigir una verdadera universalidad. Una democracia ideal, entendida como aquella organización política y social en la cual los individuos participen en las decisiones y mejoren constantemente su calidad de vida. La idea de democracia como un modelo permanentemente revisable y racionalmente controlado, que busque, no tanto ni exclusivamente la perfección formal, sino que calibre continuamente su capacidad de incidir en la mejora de la calidad de vida de todos y cada uno de los afectados por este poder. La democracia constituye un viejo anhelo de los pueblos latinoamericanos que siempre vieron en ella un valor a alcanzar.

- La coincidencia más cercana es la idea de que la democracia debe ser un sistema de autogobierno, sin omitir las instituciones, una organización política y social en donde los gobernados participen en todas las decisiones y mejoren su nivel de vida, lo que implica una reconquista de su capacidad política y emancipación económica del capitalismo burgués. El ser un anhelo de los pueblos latinoamericanos y las naciones “naturales” se da por añadidura.

- Las coincidencias siguen en el uso del término como táctica. Para Echeverría, será una táctica política dentro de la lucha revolucionaria armada, por los medios legales y los extradiscursivos. Para Cerutti será la táctica de ampliación de la democracia liberal en los marcos institucionales, o sea, dentro de la legalidad y también en lo cultural. Pero también es estrategia en cuanto que para Cerutti es el lugar al que se quiere llegar como forma de gobierno y forma de vida. Para Echeverría es estrategia en cuanto que tanto los grupos revolucionarios, como la nueva sociedad que tendría que surgir, deberán adoptar formas y relaciones democráticas para que la revolución no caiga en el autoritarismo.
- Una leve perspectiva hace la diferencia. Para Echeverría, la lucha revolucionaria significa lucha armada, pero también lucha en el terreno de las instituciones, en lo legal, en el discurso científico y también en lo extradiscursivo, que es la democracia en las prácticas cotidianas. Para Cerutti, será lucha dentro de las instituciones en un desplazamiento o en ampliación de la democracia liberal, en un paulatino ganar terreno a la democracia liberal y también implica la lucha en lo extradiscursivo, en las prácticas cotidianas. La lucha revolucionaria armada no se sabe cómo vendría, si antes o después de la lucha por vía de la democracia institucional. Para Echeverría, parece que tendrían que ser dos tácticas de lucha sincronizadas, mientras que para Cerutti no habría un tiempo preciso para la lucha revolucionaria. Parece ser que, suponiendo que los dos autores apelan a la movilización por el cambio social desde el pueblo, tendría que ser él, según sus necesidades y contextos, quien debería resolver este conflicto, del lugar de la revolución armada dentro de la lucha vía democracia. Por el momento, la propuesta inevitable sería que las dos compartieran experiencias para lo que advertía Echeverría: que la revolución no se vuelva una tiranía y la democracia una democracia *Light* o de baja intensidad, ya sea que la revolución llegue primero o la lucha democracia a posicionarse como la estrategia fuerte del cambio, debería haber desde antes una teoría de la democracia y una teoría de la revolución compatibles y complementarias.

- Lo que se ve casi como un hecho es que el proceso de lucha vía democratización entrará en colisión fuerte con la lógica del capital en un momento dado, en donde la vía democrática ya no podrá avanzar. Este tema es de fondo, pero no por ello puede inhibir el esfuerzo de democratización, pues sin este trabajo, la revolución se puede perder, además de que tendría que sembrar el terreno en la sociedad para el arribo de una democracia posible. Un reto sería crear una teoría revolucionaria que posibilite la democracia dentro de la propia lucha armada y una teoría democrática que contemple también la lucha armada, complementada con una idea de violencia alternativa que no sea dolorosa, destructiva del propio pueblo.
- Otra divergencia se da en el concepto de autarquía que manejan los dos autores. Echeverría parte de la interpretación que hace Marx de autarquía y que concibe como sinónimo de democracia no liberal, sino revolucionaria, y que es autogestión de las mayorías, realización plena de la politicidad para los asuntos de la sociedad (*Grundrisse*). Cerutti piensa la autarquía como enfrentamiento, como lucha entre grupos de una sociedad por imponer su voluntad a los demás. Por eso, si se tratan de empatar los dos conceptos de autarquía, no se llega a ningún acuerdo, mas si se empata la autarquía de Echeverría con la idea de democracia radical de Cerutti, es más estrecha la diferencia. Para hacer empatar las dos concepciones de autarquía, el término de Cerutti debería ser reconfigurado, así como Echeverría reconfigura tanto el de autarquía, como el de democracia. Echeverría pone un ejemplo: si se asume la democracia y la autarquía en sus significaciones más comunes, como abiertamente contradictorias, los dos conceptos quedan reducidos a sus versiones más deleznable. La democracia como el gobierno de oligarquías que se oculta tras formalismos y la autarquía como el conflicto político abierto entre voluntades individuales o colectivas, pero sin un orden ni ley para todos. En cambio, si los dos conceptos se hacen compatibles, se despolarizan, reconfigurando cada uno los elementos nocivos que pueden evitar, se llega a un momento en que democracia y autarquía son lo mismo. La democracia implicaría una ruptura del control oligárquico sobre el poder político y la satisfacción de la necesidad popular de un orden

económico que deje de basarse en la explotación humana y la depredación de la naturaleza. La autarquía social efectiva implicaría un juego abierto de los conflictos políticos en la constitución de la voluntad colectiva, libre de autoritarismos individuales o de grupos, o sea del autogobierno de una sociedad por sus mayorías y si se da con rasgos democráticos, hasta las minorías tendrían su libertad de expresión y gestión.

- En un siguiente aparente obstáculo, Cerutti introduce al concepto de democracia la característica de ser constantemente revisable y controlado, perfectible, según las necesidades de la sociedad. Para Echeverría, la perfectibilidad estaría ligada a un proceso de ilimitado progreso, de inagotables posibilidades a futuro que se vuelven de nuevo un mito. Cerutti ya está prevenido de esta crítica y dice que no se busca la perfección formal del término, sino su adecuación a las condiciones que se le presentan, no habría etapismo y sería sólo un parámetro para juzgar los actos democráticos siempre perfeccionable. Un ilimitado progreso no sería factible porque el mismo concepto de progreso sería movable, circunstancial, de acuerdo a los requerimientos de cada sociedad.
- Por otro lado, Cerutti trata de democratizar la filosofía en su carácter de disciplina, propone abrirla a las grandes mayorías para pensar junto con ellas; en relación con las demás ciencias, la filosofía debe dejar de verse con un carácter elitista y aristócrata, debe trabajar junto con las demás ciencias y las demandas de la sociedad, ubicar su espacio en el límite de ellas. El objeto de estudio tiene que ser abierto a las cuestiones cotidianas y las que necesite problematizar una sociedad. Por el lado de Echeverría no encontramos este discurso, pero sí una apertura al cambio democrático de la disciplina. Esto se puede observar en el trabajo interdisciplinario, la apertura al estudio de lo cotidiano en lo cultural y su uso en defensa de los oprimidos.

3.1.4.12 Revolución

- Echeverría está seguro de que un cambio estructural en las sociedades modernas sólo es posible con una revolución, porque los grupos enquistados en el poder no van a renunciar a sus privilegios conseguidos a costa de las mayorías. Para este autor, toda lucha por erradicar el sistema capitalista, será revolucionario. Sin embargo, el término revolución está desacreditado por las experiencias socialistas en el siglo XX. Para poder acceder al término en la actualidad, es necesario re-significarlo, criticar los elementos que ayudaron a la descomposición del concepto revolución y a partir de ello, construirlo de nuevo bajo nuevos planteamientos.

En primer lugar, habría que considerar la revolución como un mito de la modernidad, junto con la idea de que el hombre puede transformar su sociedad, así como cualquier cosa de la naturaleza. La libertad se concibe desde este aspecto como absoluta. Por otro lado, el agente al que tiene que transformar la revolución es al estado. Se piensa que cambiando la forma del estado, la situación de la sociedad debe cambiar. También debe cambiar la idea de revolución inherente a la política moderna, en donde ahora la divinidad creadora sin límites de la realidad es el hombre, en un antropocentrismo. En una reconstrucción del concepto, habría que transformar esta idea, para que el hombre ubique su responsabilidad en el uso de su libertad y no haga todo lo que puede ni quiere, en detrimento de la naturaleza y los demás hombres. La libertad humana debe tomar conciencia de que sí puede hacer lo que quiere, pero no debe. Estaría en la libertad de promover su libertad política, de pensamiento, de acción responsable y autocrítica de la propia identidad. Una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse. Es aquí donde una propuesta de democracia alternativa puede introducir su discurso.

Por otro lado, debe ser pensada no como un evento que crea nuevas condiciones de manera espontánea, sino que debe partir de las condiciones dadas y sin esperar que todo cambie automáticamente para bien de los sujetos revolucionarios. La revolución

debe dejar de verse como barbarie, como violencia irracional. La revolución debe dejar de suponer la construcción de un superhombre, tiene que trabajar por los hombres que existen, por cambiar las situaciones que no dejan que se desarrollen según su cultura y contexto específico. La revolución tiene que pensarse en sus condiciones de posibilidad y no como algo que se puede llevar a cabo en cualquier momento. La revolución debe pensar en una modernidad alternativa a la capitalista. Echeverría acepta que la revolución es un mito moderno, lo que se tiene que hacer es trabajar para que este mito se vuelva una realidad, es decir, que ya no contradiga la historia ni a la realidad. Esto implicaría reconocer que la tecnología, los conocimientos, los símbolos actuales, están puestos para reforzar el capitalismo y por ello habría que reconstruirlas según la modernidad alternativa que se quiera.

Echeverría propone también pensar la revolución como una de las maneras que tiene la sociedad moderna de transformarse, esto es avalado por la historia. Esta manera sería la más eficaz -pero no por ello la más fácil- de cambiar la situación de una sociedad desde sus instituciones y estructuras. La enajenación y cosificación de los hombres, de la naturaleza y las relaciones de todo tipo, son propias de las sociedades capitalistas, pero en ellas podemos encontrar fracturas, grietas que posibilitan romper con estas situaciones. Una de ellas es la lucha democrática a partir de las instituciones. De esta manera, revolución puede ligarse estratégicamente con la democracia, en tanto que lucha en dos frentes, pero la lucha democrática se ha desarrollado bastante y también puede aportar ideas para la revolución en el sentido de volverla más democrática en su interior, para que no de como frutos los autoritarismos y dictaduras que se presenciaron en los siglos pasados. Una nueva idea de democracia puede posibilitar un nuevo contexto cultural menos excluyente, menos racista, más equitativo, en donde el trabajo de la revolución pueda aterrizar. Esta apertura es una gran veta para la realización de una teoría de la revolución democrática sin precedentes.

- En cuanto a Cerutti, nuestro filósofo tiene la experiencia de las revueltas argentinas de los años setenta y critica que los grupos supuestamente revolucionarios hayan

terminado en la partidocracia y el reformismo, cosa que también, relata Echeverría, le pasó al partido comunista alemán que permitió el asesinato de Rosa Luxemburgo.

Cerutti observa que es indispensable una teoría de la revolución para los pueblos latinoamericanos. Cerutti propone entender por “teoría de la revolución” aquel constructo argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como el de justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y los derechos humanos, se vean cumplidos para las mayorías. No pretende ser holista, sino partir de una constante discriminación de factores, matices, dimensiones y rectificaciones, advirtiendo el ejercicio, uso y abuso del poder, depende de condiciones estructurales, institucionales y axiológicas específicas. Una teoría de la utopía, complementaria y subsidiaria de una teoría de la revolución, se hace apremiante. Sin embargo, lo utópico no es garantía de revolucionariedad. Acepta que a finales del siglo XX la idea de revolución está desacreditada y se viven tiempos de reformas, pero es necesario dar su justo valor a la revolución. Para ello, reconoce que no todas las revoluciones han terminado en autoritarismos. Si los procesos revolucionarios tienden a sustituir grupos que se benefician en el poder por otros, la tarea sería integrar la revolución a un proceso de liberación real, que beneficie a las mayorías. Para ello, los portadores y soportes de la liberación tienen que incluir el ejercicio de la democracia dentro del proceso revolucionario, como condición inapelable.

Los logros y realizaciones de una revolución están supeditados a las condiciones particulares de cada proceso libertario, pero la anterior proposición parece que puede ser de valor universal. Como un ejemplo de este ejercicio democrático en la revolución, se tiene que suprimir el concepto de vanguardia, pues sólo reafirma el dualismo aristocrático entre intelectuales y pueblo. La revolución en su acepción apocalíptica no puede ser el único paradigma de pensamiento. Parte del programa alternativo sería una reconstitución de la política pensada fuera de los códigos estrechos de la guerra. Será el criterio de posibilidad e imposibilidad el que se imponga para saber si la revolución es factible o no, pero ello implica intentarlo.

- En cuanto a Echeverría, el autor hace un análisis interesante que incluye considerar la revolución como mito moderno, como situación social, histórica, metafísica y epistemológica, esto le permite criticarla y llenarla de contenido nuevamente, pero ese contenido deberá implicar a la democracia como concepto enriquecedor de la revolución, como libertad de toma de decisiones de los involucrados y a favor de las mayorías, lo que permitiría la creación de una teoría de la revolución a partir de una nueva idea de democracia no liberal. El concepto de democracia de Echeverría es parco en cuanto contenido, necesitaría de una teoría de la democracia que dote de sentido democrático a su concepción de la revolución. Lo importante es que el concepto de revolución está resignificado y abierto a la democracia.

Es entonces que Cerutti puede complementar esta posición. Cerutti hace una defensa de la revolución como paradigma del cambio social, pero piensa que no puede ser el único paradigma, que puede ser complementada con otros, como lo es la lucha democrática, que además tiene que ser considerada por la revolución en su contenido axiológico. Nuestro autor deja abierta la posibilidad de la revolución. Su estudio de la revolución no es tan completo como el de Echeverría y con él se puede complementar, dando a la vez su aporte sobre la democracia. Entonces estaríamos en posibilidades de creación de una teoría revolucionaria latinoamericana.

3.1.4.13 Modernidad

- El tema de la modernidad en Echeverría se encuentra en toda su obra, pues critica el capitalismo moderno y la cultura que parte de él. La modernidad es un proyecto histórico civilizatorio no homogéneo ni uno solo. Hay cuatro maneras de vivir la modernidad capitalista, representadas por cuatro *ethos*, los cuales se relacionan con cuatro movimientos artísticos modernos: el realismo, el clasicismo, el romanticismo y el barroco. Los *ethos* se relacionan con los movimientos artísticos en cuanto que viven el capitalismo de manera similar al modo como dichos movimientos se representan la realidad. La modernidad barroca no es la alternativa de salvación

frente a la modernidad capitalista dominante de corte realista, pero sirve para describir y explicar la cultura latinoamericana. El aporte más importante es que desestabiliza la idea de que el proyecto moderno es uno sólo, homogéneo y sólido, por lo que es posible pensar una modernidad diferente, alternativa. A partir de los elementos culturales latinoamericanos que hacen posible el *ethos* barroco, se puede pensar otra modernidad, criticándolos y reconstruyéndolos a partir de otro sistema económico y otra estructura democrática. De esta manera, las culturas latinoamericanas dejarían de ser barrocas, pues sólo son barrocas con respecto a la modernidad capitalista y entrarían a una nueva manera de vivir la modernidad. La modernidad no sería un “proyecto inacabado”, sino un conjunto de posibilidades abiertas y actualmente exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un sentido (desde el capitalismo), y dispuesta a que la aborden desde otro lado y la iluminen con una luz diferente.

- Para Cerutti, el contexto latinoamericano será vivido, desde la colonia hasta la fecha, de manera similar (sólo en este aspecto) a como Echeverría describe la cultura barroca latinoamericana, es decir, en contradicciones y ambivalencias permanentes: el bueno y el mal salvaje son las dos caras de una mistificación que se ejerce sobre el nuevo ser. Valores y antivalores conviven, coexisten y se refuerzan mutuamente. Se alimentan una de otra como plantas parasitarias respectivamente. El ser denigrado podrá cumplir, a pesar de todo, un papel estelar en el drama cómico (en América los géneros se confunden) que se presenta. Sin la comparsa americana no habría ni siquiera puesta en escena. Este nicho ecológico alterado se convierte en caldo de cultivo para esperanzas disímolas. El buen salvaje tendrá que construir desde el margen en que se le ha acorralado, en la imaginación y en la realidad, en su propia realidad y futuros. Sin embargo, Cerutti no concibe un lugar reducido a lo barroco ni a los sujetos políticos desde lo barroco, sino desde su multiplicidad, desde lo colectivo, desde sus particularidades, como entes históricos.

- Otra diferencia es que Echeverría habla de mestizaje, mientras Cerutti habla de transculturización. Sin embargo, esta diferencia no es tan marcada si se considera que para Echeverría, mestizaje no quiere decir mezcla de sustancias heterogéneas, ni injerto de una identidad en otra, ni combinación irreversible que da otro elemento totalmente distinto. Estas metáforas de la química y la biología, en donde un agente externo afecta a otro es deficiente y conlleva en pensar la identidad como sustancias puras e inertes que se mezclan. Lo que se tiene que pensar por mestizaje es un proceso histórico en donde una forma social está abierta a la acción corrosiva de otras formas sociales, anudando según su propio principio, el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradamente dentro de ellas. Cerutti no explica bien qué entiende por transculturización, pero sí critica la misma idea de mestizaje de Echeverría.
- Para Echeverría el *ethos* barroco es un proyecto civilizatorio histórico que promovieron los jesuitas en América Latina en el siglo XVII, como una manera de hacer la utopía europea en América. Para Cerutti, este proyecto jesuita no tiene nada de utópico, porque los jesuitas seguían los mandatos del estado de España y sus proyectos eran poco diferentes a los de los evangelizadores anteriores. El sistema “despótico comunitario” impulsado por los jesuitas, no es suficiente para pensar que se haya pretendido realizar la utopía renacentista como ejercicio utópico, que es ejercicio de rechazo a lo vigente y de intento de construir el mundo alternativo. Aquí la discusión queda pendiente para posteriores estudios porque el proyecto jesuita sí pretendía rechazar la política eclesiástica católica de su tiempo y para ello elaboraron una teología propia que implicaban nuevas relaciones con el pueblo y con la Iglesia, al punto que llegaron a ser disidentes y son expulsados por la propia iglesia católica de América. Aunque puede suceder que el proyecto utópico estuviese en la teoría, pero que los jesuitas al final hayan caído en lo mismo que los anteriores evangelizadores, como lo sugiere Cerutti.

- Por otro lado, para Echeverría la modernidad comienza propiamente en el siglo XVI con la consolidación del capitalismo en Europa, al igual que Cerutti, quien especifica que la modernidad comienza en España. Tanto para Cerutti como para Echeverría, la modernidad estaría agotada pero sólo como modernidad capitalista. Agotada en el sentido de que los años gloriosos del capitalismo ya no volverán iguales. El capitalismo se reinventa una y otra vez, pero cada vez más salvaje, pues el desarrollo como lo concibe, es insostenible por diversas razones, entre ellas el desastre ecológico y la vida inaguantable que propicia para los hombres. Por lo tanto, es posible otra modernidad alternativa para los dos autores

3.1.4.14 Historia

- Para Cerutti, la historia es una construcción humana y en tanto construcción, permite, mediante un ejercicio hermenéutico, desentrañar los sentidos que le ha dado el hombre a ciertos conceptos y situaciones. Esto es fundamental para enriquecer las construcciones conceptuales actuales y dar cuenta de tradiciones de ideas y necesidades que son objeto del trabajo teórico. El trabajo historiográfico de las ideas filosóficas constituye entonces, un instrumento necesario para filosofar en el presente. La historicidad como condición humana también permite a nuestro autor fundamentar la utopía, pues la historia como construcción humana se ha llevado a cabo en muchas de sus partes motivada por utopías.

Para Echeverría, al proponer el trabajo interdisciplinario para filosofar en la actualidad, también considera la historiografía como un instrumento teórico. A partir de ella fundamenta su crítica de la modernidad, del capitalismo, de los mitos, de la cultura barroca y la deconstrucción y reconstrucción del término revolución. Esto nos lleva a recordar que los dos autores aceptan expresamente el uso del materialismo histórico en su metodología y que ambos también critican las deficientes interpretaciones del método y proponen rectificaciones.

3.1.4.15 Utopía

- Los dos autores reconocen que existe un nivel de significación del término como lo irrealizable, lo imposible, con un claro sentido negativo, peyorativo. Por los estudios que ha realizado Cerutti sobre el tema, su comprensión es más rica. Echeverría usa varias veces el término en su sentido negativo, peyorativo, para designar teorías que nunca llegaron a concretizarse o ideas que son imposibles de realizar, tanto para el capitalismo como para el socialismo. Sin embargo, en su texto *Valor de uso y utopía*, su comprensión del término se expande y logra hallar el sentido positivo del término. Esto ocurre por su lectura de Walter Benjamin sobre mesianismo y utopía. Hasta aquí los dos coinciden en que hay un sentido negativo y uno positivo del término, pero la comparación se complica por la fuente mesianica de Echeverría.
- En *Ensayos de utopía I y II* y *De varia utópica*, Cerutti trata de deslindar utopía de mesianismo, mito, milenarismo e ideología. Sobre el mito Cerutti acepta, junto con Echeverría, que va contra la historia, que el mito encubre o tergiversa la historia, a la vez que siempre es parte de la historia por ser ambos relatos y que la utopía (en su nivel literario) en Latinoamérica se ha vivido como mito, pero que son dos cosas distintas. El mesianismo para Cerutti es una interpretación teológica de la historia que percibe un presente pesimista y un futuro optimista en donde se hace un quiebre en la historia a partir de una ética de emergencia. El mesianismo se relaciona con la utopía (en su nivel literario) en cuanto que son formas de expresión fantásticas y anticipatorias que tratan de instaurarse en lo real.

Ahora bien, para Echeverría, el mesianismo es también una interpretación histórica religiosa, una lucha entre el bien y el mal, en donde el presente es una porción perdida de algo que volverá a recobrerse en un futuro. El utopismo occidental es vivir un mundo imperfecto que podría ser perfecto, es un mundo que podría estar allí si el hombre se decide transformarlo. Hasta aquí las dos interpretaciones de mito y mesianismo no se confrontan. El problema viene cuando Echeverría acepta el plan

de Benjamín: que la utopía occidental se enriquezca con el mesianismo judío. Al darse esta unión, la utopía se transforma en un momento místico en el presente absoluto (*jetztzeit*) en el cual se venga y se redime el pasado y se comienza a construir el futuro. Uno mismo se convierte en el mesías redentor que relaciona los tres tiempos en su acción.

En Cerutti también se da esta triada de tiempos que se concretiza en el presente con la praxis, en la figura del colibrí haciendo el futuro. El pasado se retoma a partir de la historia de las ideas y se actualiza en el presente, la tradición es interpelada para trabajar en el presente. Al mismo tiempo el futuro se construye creativamente a partir del presente y un horizonte utópico por donde se camina. Aunque la forma es muy similar en los dos autores, los contenidos son muy diferentes, así como los resultados.

Cerutti, después de la revisión de la estructura mesiánica, nunca la aceptará por su carácter teológico, sería caer de nuevo en la ontología. Aunque una lectura no religiosa de la propuesta de Benjamín podría acercar a los dos autores, las dos propuestas tienen formas de acción diferentes. En Echeverría el presente absoluto nos llevaría a tomar la decisión de los menonitas y los hippies: el presente es ahora y hay que construir el lugar utópico ya, sin esperar. En Cerutti el presente es acción dentro de la historia, sin excluirse del mundo moderno, sino transformándolo de sol a sol y en resistencia creativa.

Considerando lo anterior, desde la utopía, la estrategia de una modernidad alternativa se encuentra en los dos autores, pero por la táctica en referencia a lo utópico, que es diferente, el fin puede ser distinto. Sin embargo, desde el concepto de democracia como táctica y estrategia pueden ser compatibles.

3.1.5 Conclusiones provisionales

- En cuanto a las fuentes de cada autor, existe un buen número de ellas que son compartidas, sin embargo, hay dos puntos en los que podrían ser incompatibles: el primer punto tiene que ver con la aceptación de Heidegger por parte de Echeverría y la no aceptación de Cerutti. El segundo punto sería la proclividad de Cerutti hacia los autores latinoamericanos y la de Echeverría por los europeos y anglosajones. A partir de ello, habría que preguntarse qué tanto afecta a la compatibilidad en el concepto de democracia entre los dos autores.

Empezaré por el segundo punto que parece más fácil. Si bien es verdad la inclinación de cada autor a cierto tipo de autores, también es verdad que ambos deben mucho a las tradiciones de pensamiento de las que tienen menos inclinación. Cerutti tiene bastantes referencias del pensamiento crítico europeo y Echeverría, en menor medida en cuanto a autores, pero más en cuanto al motivo del estudio del capitalismo, la modernidad y la cultura, que es la situación latinoamericana. No es una similitud simétrica, pero tampoco desdeñable. Para Echeverría, estudiar Latinoamérica desde la tradición crítica europea no es problema, para Cerutti sí, pues está pensando en un espacio de pensamiento latinoamericano. La brecha entre ambos se cerraría un poco si pensamos que Cerutti no prescinde totalmente del pensamiento europeo, así como la tradición latinoamericana que defiende. Una segunda opción es que para Cerutti todo discurso implica una posición política. Si Echeverría y Cerutti coinciden en lo político, entonces debieran coincidir en lo epistémico. Como esto no es así, al menos en cuanto al uso de autores, entonces se puede decir que no son compatibles en ningún punto. Pero esto tampoco es cierto, sólo discriminando en lo que son compatibles y no, es posible evitar esta generalización tan simple.

A lo largo de este trabajo se han hecho evidentes las similitudes en los campos de la ética, la política y el concepto de democracia por decir los más importantes para nuestro tema. Por lo tanto, decir que no son compatibles en cuanto a la preferencia

de autores, pero sí en otros aspectos, parece ser lo justo y más cuando en el propio plano de lo epistémico encontramos similitudes y puntos de encuentro, como es pasar a la antropología, la lingüística, el uso del materialismo histórico y tener a la historia como referente metodológico. Ubicar como la gran diferencia el punto de los autores, no implica que todo lo demás no sea compatible.

En cuanto a Heidegger, Cerutti es abiertamente anti-ontologista y Echeverría lo ve como un antecedente que no rechaza; hasta aquí no hay coincidencia alguna. Pero al deslizarse la ontología a la antropología por parte de los dos autores, comienzan a coincidir: el hombre es un ente histórico, una parte de su ser es el lenguaje, la libertad de construir su forma social es incuestionable, se tiene que estudiar a partir de su diversidad, en su tiempo, espacio y situación. En este tema pasa algo semejante que con el anterior: hay un elemento que no coincide, pero hay otros que sí, por lo tanto, la incompatibilidad no se puede generalizar. En cuanto a la afectación del concepto de democracia, las incompatibilidades señaladas no alcanzan a afectar demasiado porque encontramos más elementos compatibles que incompatibles.

- En cuanto al trabajo filosófico en general de cada autor, hay diferencias marcadas: Marx abunda en Echeverría, mientras que en Cerutti es casi imperceptible, pero no nulo; la utopía es desarrollada exhaustivamente en Cerutti y Echeverría solo adopta la posición de Benjamín, y al final son diferentes; Echeverría considera a Heidegger de Ser y tiempo, mientras Cerutti rehúye de todo ontologismo, sin embargo, los dos aterrizan en una antropología, esta sí compatible; la idea de política coincide en los dos autores, tanto en la crítica como en la propuesta, en cuanto al abordaje hay diferencias, pues Echeverría la aborda desde la crítica de la economía política, la fenomenología del mito, la teoría de la modernidad y la cultura, mientras Cerutti la aborda desde la utopía, la historia de la filosofía latinoamericana, desde la epistemología; en la ética, aunque Cerutti tiene más elaboración, coincide con la posición de Echeverría: hay una responsabilidad con las mayorías explotadas y empobrecidas; en la democracia, los dos están abiertos a una colaboración entre democracia y revolución, para los dos supone la democracia una táctica y una

estrategia política para el cambio social, una forma de gobierno y una nueva cultura social alternativa. Echeverría hace la deconstrucción del término y Cerutti la reconstrucción. El contenido de esa democracia tampoco sería un obstáculo, ya que ambos participan en los ideales de no exclusión, no discriminación, equidad, recuperación del Estado y las instituciones, autogestión de los asuntos económicos y políticos. El único aspecto que no prevé Echeverría es el de la integración latinoamericana y es la carencia que subsana Cerutti.

- En cuanto a la carrera de ambos, hay similitudes, como la de ser ambos naturalizados mexicanos, en ser dos pensadores e investigadores internacionales, en mantener la coherencia en cuanto a principios éticos, políticos y epistémicos a lo largo de sus trayectorias, en ser docentes, escritores prolíficos, editores, conferencistas de alto nivel, padres de familia, etcétera. La diferencia más marcada es la de pertenecer al ámbito de la filosofía latinoamericana, cada quien a su modo.

Hasta aquí podría decirse que el primer objetivo de este trabajo se ha llevado a cabo: demostrar que el concepto de democracia de Echeverría no se contrapone con el concepto de democracia de Cerutti, que muestran afinidades y que prejuzgar a Echeverría como un pensador de la revolución dogmático y cerrado al tema de la democracia, es una afirmación con falta de conocimiento sobre el autor y superficial. De igual manera, pensar a Cerutti como un pensador reformista que se empeña en poner a la democracia como la panacea del cambio social y cerrado al marxismo y a la alternativa revolucionaria, es también una imagen superficial, errónea y reductiva de su pensamiento. También parece que se abre un espacio para librar un escollo teórico que parece irresoluble: la posibilidad de hacer compatible la democracia con la revolución. Además queda abierta la opción de una teoría de la revolución que es compatible con la idea de democracia o una teoría de la democracia que es compatible con la idea de revolución.

Antes de continuar con el segundo objetivo de esta tesis, que es el de ensayar un concepto de democracia de largo alcance a partir de los dos conceptos anteriores,

quedaría hacer un trabajo crítico, adoptar un aparato crítico para los autores, con el fin de avanzar un poco más en la comprensión y el análisis de los dos filósofos y de sus pensamientos.

3.2 Críticas al pensamiento de Echeverría y Cerutti

3.2.1 Aparato crítico sobre Echeverría

El material crítico sobre Echeverría no falta: el filósofo alemán Stefan Gandler ha producido varios libros sobre pensamiento latinoamericano y algunos textos precisamente sobre Echeverría. Uno de ellos es *Peripherer marxismus. Kritische theorie in Mexiko*.² Esta obra contiene un trabajo descriptivo y comparativo sobre el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez y de Bolívar Echeverría. Un aspecto valioso de esta obra es que hace una larga lista de toda la obra de Echeverría, tanto de sus libros, como de artículos, entrevistas, autores que lo citan, que lo han trabajado, de trabajos en otros países, como en Francia, Alemania, Polonia, Canadá, Holanda y España. Es impresionante la cantidad de textos que hacen referencia a Echeverría, o que él mismo ha producido en otros países.

En las bibliotecas de la UNAM y la del Colegio de México, en la ciudad de México, se buscaron los textos que contenían un aparato crítico sobre nuestro autor y se encontraron dos. El primer texto es de Jorge Alberto Manrique, titulado “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, en Bolívar Echeverría (compilador) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*³.

² Stefan Gandler, *Peripherer marxismus. Kritische theorie in Mexiko*, Hamburg, Argument Verlag, 1999, p. 459.

³ Jorge Alberto Manrique, “Conversando acerca de unas conversaciones sobre lo barroco”, en Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, D.F., UNAM-EI Equilibrista, 1994, págs. 231-243.

En este texto, Manrique hace una serie de comentarios-críticas sobre el libro de Echeverría con Kurnitzky *Conversaciones sobre lo barroco*.⁴ Las críticas tienen que ver con lo estético principalmente, por ejemplo, Manrique previene a Echeverría de hacer un uso de los conceptos estilísticos de la historia del arte como si se tratara de esencias, como si hubiese una “barroquidad” pura. El autor dice que son sólo conceptos que nos permiten acercarnos a los fenómenos históricos y estéticos, son instrumentos, no realidades. El hecho de que movimientos artísticos coincidan con un *ethos* o una forma de ser de una época que se refleja en otros ámbitos, sí daría pié a reconocer una época barroca, pero habría que distinguir bien los diferentes modos de vivir el barroco, por ejemplo, se debería hablar de un barroco americano diferente al italiano y además, no derivar un barroco americano del europeo, pues se ha demostrado que el barroco americano incluso potenció al europeo.

Las observaciones siguen con el tema del manierismo y sus características que se diferencian del barroco, que hacen suponer a Manrique que nuestro tiempo tiene que ver con un manierismo más que con un barroco, pues el manierismo tiene que ver con la decadencia, lo depresivo, la incertidumbre, lo oscuro, propio de esta época, y no lo barroco, que es la reformulación de lo cristiano en lo extravagante, lo sobrecargado, lo prometedor y luminoso. Otra observación es que se debe explicar la historia de las formas estilísticas para ubicar los puntos de encuentro, por ejemplo, del gótico con el románico, para entender cómo se formó un estilo y así también una época o un cierto tipo de pensamiento, que conserva elementos de sus orígenes.

A Manrique, la teoría general de la modernidad basada en los cuatro modos de vivirse no le convence, así como tampoco la “fácil” definición de cada estilo para cada *ethos*. En vez de esto, el autor propone una división del modo de vivir la modernidad a partir de diferenciar dos formas de modernidad: la protestante y la católica. Parecido a lo que ya había propuesto Max Weber, la modernidad protestante es la de los individualismos y la vida volcada al lucro y la de los católicos es la de una empresa de la comunidad.

⁴ Bolívar Echeverría-Horst Kurnitzky, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, UNAM, 1993, 87 págs.

Por último, sigue una serie de correcciones a los datos que Echeverría menciona para dar ejemplos de los estilos artísticos, como capillas y costumbres culinarias, pero que dice Manrique son inexactos. También le parece inexacto identificar demasiado la Compañía de Jesús con el barroco, pues para Manrique, la *propaganda fide* fue asunto de franciscanos, no de jesuitas, y los dominicos fueron los primeros en usar los detalles barrocos en sus construcciones. Además, en gran parte de la Nueva España, la organización de los pueblos tuvo poco que ver con los jesuitas.

Estas últimas observaciones, si es que Manrique está en lo correcto, podrían hablarnos de un descuido en la elaboración teórica por parte de Echeverría, de una falta de verdadero conocimiento sobre arte, cosa que extraña por su minuciosidad en otros temas como la economía o la política. Otra posibilidad es que existan debates fuertes por definir las diferentes conformaciones artísticas y sus objetos. Por otro lado, la crítica sobre diferenciar varios tipos de barroco, la de no pensar en un “barroquismo puro” y la de tomar en cuenta los orígenes del barroco, en Roma, por ejemplo, ya habían sido tomadas en cuenta desde la elaboración de la teoría por Echeverría (*La modernidad de lo barroco*). De las demás críticas, sólo los especialistas en estética nos pueden decir. De cualquier forma, ninguna de las críticas parecería tocar al tema de la democracia de manera directa.

El segundo texto crítico sobre Echeverría es el de Aureliano Ortega Esquivel, titulado “Contra lo que ya es. (A propósito de *Postmodernismo y cinismo* de Bolívar Echeverría)”⁵, es una contestación crítica al texto de Echeverría “Postmodernismo y cinismo”⁶, en donde el autor toca el tema de la relación democracia-autocracia. Después de hacer una buena descripción de la estructura del texto, Aureliano arremete con la primera crítica: en condiciones de enajenación extrema y el imperio del valor que

⁵ Aureliano Ortega Esquivel, “Contra lo que ya es. A propósito de *Postmodernismo y cinismo* de Bolívar Echeverría”, en Mariflor Aguilar Rivero (compiladora), *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, D.F., UNAM, 1995, págs. 31-46.

⁶ Bolívar Echeverría, “Postmodernismo y cinismo”, en Mariflor Aguilar Rivero (compiladora), *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, D.F., UNAM, 1995, págs. 15-30.

se valoriza a sí mismo, ¿cómo se transita del ejercicio mítico de la democracia a la democracia? ¿Bajo qué condiciones la democracia puede ser llevada a sus “últimas consecuencias”? ¿Cuándo, por cuáles medios, la democracia puede superar el ejercicio puramente mítico de la representación y de la identidad si las condiciones materiales y sociales en las que se verifican precisamente como mito no han variado, estructuralmente un ápice? ¿Cuándo, cómo es posible inventar, innovar, transformar lo viejo y superar lo dañino? ¿De dónde, de qué práctica, de qué experiencia política alternativa van a sacar ideas, ejemplos, guías, quienes por no se sabe por qué caminos o en virtud de qué han llegado a la idea y al convencimiento de que es preciso transformar la democracia para transformar este estado de cosas? ¿Bajo qué condiciones la gestión política del capital va a ser completamente incapaz de deformar y parasitar el ejercicio de la soberanía y va a permitir abrir los canales para su ejercicio pleno?

Para Aureliano, la enajenación se transforma en una sustancia que se mueve por sí misma y usurpa la comunidad humana. El capital efectúa un vasto proceso de transformación social cuyo curso termina por imprimir su sello e imponer su imperativo mercantil a la totalidad de las prácticas sociales. Los que llegan a oponerse a éste son desarmados discursivamente y reprimidos físicamente. La argumentación que concluye a favor de la democracia, descansa en dos supuestos sumamente débiles: la confianza desmedida en empatar la condición de agotamiento o fatiga de la cultura política moderna con las condiciones reales en las que se ejecuta la política y deducir, de aquél agotamiento, la posibilidad de construir una “voluntad general” o popular y anticapitalista que, por añadidura y suponiendo condiciones de limpieza en el proceso electoral, sea capaz de romper el control oligárquico sobre el poder político burgués para imponer un nuevo orden económico. La otra, deducir del hecho insoslayable de la crisis, la incapacidad real del gran capital para seguir medrando a costa de su propia quiebra y su descalificación, para continuar interviniendo la soberanía y para re-nombrar y refuncionalizar los emplazamientos y gestiones económicas, sociales y políticas. Aureliano sospecha una excesiva confianza y apresuramiento, apresuramiento en dar por muerta la cultura política moderna; confianza en que la profundidad y amplitud de la

crisis haga imposible la construcción de ese “sujeto automático” que engulle el ejercicio de la soberanía y la voluntad política de la sociedad.

De la cultura política, moderna, continua Aureliano, no se puede afirmar que actualmente sea incapaz de nombrar, renombrar y refuncionalizar su humanismo y su complejo mítico, y por esa vía, seguir cumpliendo con su tarea de “traducir la positividad de la vida del capital al plano de la actividad cotidiana y racional de los individuos sociales”⁷. El hecho es que sigue haciéndolo y que uno de sus mitos, tanto o más fetichista que el de la revolución o el de la nación, el de la democracia, se nos presenta ahora como alternativa excluyente y única, como salida decorosa, o más o menos mala, al clima de chantaje político en el que nos movemos desde antes de la caída del “socialismo real”. Se le asignan cualidades terapéuticas, encomendada a enmendar la cuestión de la autarquía, en lo que ésta tiene de desencantada y de mesiánica, de moderna, con restos nunca superados del mito humanista y revolucionario.

Hasta aquí la réplica de Aureliano es fuerte, cimbrando la propuesta de Echeverría. Sin embargo, párrafos adelante el mismo autor nos dice que para el *realismo político* lo factible es lo dado y lo *único que puede ser, ya es*. Y se pregunta: ¿por qué no insistir en la contracorriente? ¿por qué no revisar, enmendar, rescatar lo que tiene de bueno el hecho teórico y político de la democracia desde una idea desmitificada de revolución? ¿por qué renunciar ahora a la radicalidad? Así como la cuestión de la democracia se enuncia como idea regulativa de un conjunto de prácticas que esperan de su realización “hasta sus últimas consecuencias” una ruptura del poder político burgués, enmendando de paso los excesos mesiánicos de las propuestas marxistas sobre la autarquía y la revolución, éstas últimas, fundadas en la innegable superioridad teórica del discurso crítico que las anima, pueden trabajar en contra de las evidentes trazas míticas del hecho democrático, inocular importantes dosis de radicalidad en su programa y llevarlo efectivamente hasta sus últimas consecuencias y al plano de la superación y la transformación de lo que es para que lo *nuevo sea*.

⁷ *Ibidem*, p. 22

Para Aureliano es desde la idea y el hecho de la “necesidad de la revolución” articulada con un discurso que no tiene por qué renunciar a su filo crítico, pero que acepta la posibilidad de una política democrática y radical- desde donde pueden rescatarse renovados, vivos, incisivos, algunos fragmentos de aquella “imaginación revolucionaria” que ha participado más de una vez en la disipación del desencanto; que ha resistido al endurecimiento de la razón y a la barbarie; que ha decidido saltar el cerco de la enajenación y el mito y que ha recuperado del sentido radical de la autarquía para enmendar la usurpación de que es objeto y restaurar así la voluntad de los hombres.

Como se puede ver, al final Aureliano coincide con Echeverría en que apostar por una democracia radical, unida con la “imaginación revolucionaria”, es algo a lo que no se puede renunciar. Siempre y cuando estas dos formas modernas superen su carácter mítico y pongan su atención en las preguntas que el autor ha expuesto como crítica, que al parecer son lo más importante de su aporte. Ya habiendo escuchado estas dos críticas de las que se puede decir que sale bien librado Echeverría, a continuación se presentan algunas observaciones que se fueron haciendo explícitas a lo largo de la producción de este trabajo.

3.2.2 Antropología

Durante toda la explicación antropológica de la condición humana, Echeverría mantiene una dualidad. Es la dualidad naturaleza – hombre. Se encuentra todavía en el dualismo materia-espíritu de la metafísica occidental. La ontología, tanto de Heidegger como de Sartre, son las que nutren esta posición, pero ahora matizada bajo la dualidad naturaleza animal y naturaleza social, más explícita con Freud. Esta dualidad marca los estudios antropológicos y étnicos, que suelen terminar en estudios que juzgan desde la mismidad, desde una mismidad que entiende dicha dualidad de una forma específica, propia de la metafísica occidental, con sesgos de cristianismo. Si hay una concesión de que todas las culturas que han existido parten de un dualismo antropológico, se tiene que precisar que dicho dualismo no funciona de la misma manera. Por ejemplo, podemos encontrar culturas en donde lo material no tiene una carga negativa, sino que se relaciona con lo

espiritual y lo divino, donde el cuerpo es condición de posibilidad del mundo espiritual. Aquí entraría bien la crítica de Cerutti sobre el problema de la percepción y la construcción del otro, así como el de la dialéctica interrumpida, en donde los dualismos polarizantes permean la teoría. Aunque se piense en buscar la objetividad en los estudios, todo estará a favor de una imagen occidental de lo que se observa, empezando por el lenguaje. Por lo que, tanto en el uso de la ontología como el de la antropología como metodologías, se tiene que ser cuidadoso de no imponer las cargas valorativas de lo material y lo espiritual occidental. Si bien los dualismos existen en las culturas, no son iguales en sus relaciones. Tanto la antropología como la ontología deben estar abiertas a una idea de hombre más complejo y a la propia voz del objeto estudiado, para ello se han creado varias teorías en Latinoamérica sobre la *traducción* del pensamiento del otro, para acceder a la interculturalidad (Ricardo Salas Astrain, 2003) todavía con la tensión que representa la propia traducción. La ayuda de la antropología tiene que tomarse con pinzas.

3.2.3 Epistemología

Más que una crítica, lo siguiente sería una aclaración, precisamente, para evitar críticas erradas. Críticas en cuanto a la compatibilidad entre el materialismo histórico de Benjamin y el de Marx. Echeverría parte del materialismo histórico de Marx, pero en sus últimos libros se inclina por el materialismo histórico que propone Benjamin. La crítica de Benjamin es hacia el materialismo histórico que interpretaron los marxistas después de Marx, con esta observación se podría desligar a Marx del mito del progreso, de la crítica del conformismo económico (porque en realidad no le dio tiempo de crear un nuevo sistema económico), de proponer una masa indiferenciada para la autocracia, porque sí diferenció los actores políticos de su tiempo, aunque no se libra de la crítica del Estado demiurgo. Entonces, para corregir la plana del marxismo posterior a Marx, Benjamin propone la desmitificación del progreso y la ampliación del sujeto de la revolución en la actualidad, que ya no se reduce al proletariado. Por eso, Echeverría no tendría mayor conflicto en acudir al materialismo histórico de Marx y al de Benjamin, pues estaría haciendo una relectura de Marx actualizándolo a partir de Benjamin.

Las contradicciones entre el materialismo histórico de Marx y el de Benjamin pueden surgir si no se alcanza a vislumbrar la propuesta de Benjamin en su lenguaje criptográfico, por ejemplo, en relación con la revolución, Marx nos dice que no podemos hacer la revolución omitiendo el curso de la historia y Benjamin nos dice que no hay necesidad de apelar a una historia cíclica, simplemente hay que irrumpir en el curso de ella. Estas dos ideas parecen contradictorias a primera vista, pero si entendemos que para Benjamin la revolución se hace a partir cada individuo vinculado con la comunidad diaria, sea parte de una guerrilla o no, entonces no habría contradicción, pues la vivencia del presente de manera revolucionaria en cuanto al cambio del comportamiento propio, es una actitud que se propaga y que al cabo del tiempo, propicia y se toca con la revolución cíclica tal como la concibe Marx, pero la revolución ya estaba hecha desde el primer momento y el primer individuo que decidió “vengar a sus muertos” con una nueva actitud ante la vida.

En cuanto a la historiografía, que juega un papel importante, tanto para Cerutti, como para Echeverría como método de análisis, es poco trabajada en su estatuto de verdad por el segundo. Echeverría omite toda aclaración frente al problema filosófico de la historia y su criterio de verdad, aunque sí se puede decir que para el autor la historiografía está atravesada por la ideología y solo falta que lo explique. En el caso de Cerutti, sí queda más claro que la historia tiene un estatuto de verdad relativo respecto del historiador, que no hay verdades absolutas ni “puras”, que son más aproximativas, y que la historiografía contiene una parte ideológica; para explicarlo acude a la obra de Ricoeur *Historia y verdad* y a la obra de Arturo Andrés Roig.

3.2.4 Ética

Un problema puede surgir cuando nuestro autor propone la lucha contra el capitalismo desde el ámbito extradiscursivo, el cual contempla la vida cotidiana, el mundo de las prácticas festivas, del trabajo, de las técnicas, del juego, el arte, etcétera. Si partimos de que ciertas manifestaciones cotidianas son de carácter universal, tales como la música, el placer, el deporte, la guerra, el problema es que en la cacería de brujas de las

particulares manifestaciones cargadas de capitalismo, se pueden atropellar las de carácter universal por la falta de un método preciso para identificar lo que irradia capitalismo. Se puede llegar a la destrucción de la propia cultura de manera autoritaria, como sucedió en China con Mao.

El problema es qué hacer con las manifestaciones o actividades con carga capitalista o que surgieron en el capitalismo o que están arraigadas en la cultura de las sociedades y que se piensan pueden ser beneficiosas o perjudiciales para cierta sociedad. El mismo Echeverría nos podría dar la solución, cuando dice que una nueva sociedad no puede prescindir de la cultura capitalista que lleva atrás, como si se empezara de cero, que la propia ciencia capitalista todavía permanecería por un tiempo en una nueva sociedad, en lo que ésta logra totalizar todos los campos de la producción humana. Si este cambio de paradigmas se lleva a cabo gradualmente, de manera democrática, sin autoritarismos y ofreciendo la producción alternativa para que cada quien decida lo que es más conveniente erradicar y hacer que permanezca, estaríamos en el umbral de una transición social sin grandes conflictos. El problema en este caso también serían las fuerzas exteriores, como los estados vecinos, que presionen u obstaculicen esta transición pacífica por cuestión de intereses. Para evitarlo sería necesario plantear una organización con otros estados o países con intereses comunes, que logren un contrapeso contra cualquier arbitrariedad por parte de estados de rasgos imperialistas.

3.2.5 Democracia

La propuesta de Echeverría es derrocar el capitalismo salvaje, tomando en cuenta las necesidades del pueblo, al escuchar y asumir las luchas por la autonomía de las naciones naturales presentes que contienen en sí sus propios relatos, una particular visión del mundo. Es reconocer los relatos fundacionales, mitológicos o religiosos, que han creado la socialidad de los diversos grupos humanos, replantearlos como hacedores de identidades contra el desarraigo del sujeto moderno.

Cuando Echeverría acepta la propuesta de Rosa Luxemburgo, de unir la lucha nacionalista no burguesa con la lucha anticapitalista del proletariado, se puede caer en la ilusión de pensar que las naciones históricas que pelean por su autonomía, son todas proletarias, es decir, que todas aceptarían el derrocamiento del capitalismo. Puede suceder que dentro de las naciones “naturales”, se tenga un fuerte arraigo del capitalismo o que existan formas de capitalismo mezcladas con otras formas económicas a las que no se estaría dispuesto a renunciar o que algunas comunidades estén conformadas por capitalistas poderosos que dan fuerza a la comunidad y que no acepten su derrocamiento. Pensar que los pueblos originarios o las naciones “naturales” son anticapitalistas de principio, aunque la mayor parte de sus males venga de este sistema, es un error. Podría haber comunidades que quieran su autonomía nacional, pero bajo el mismo sistema capitalista.

La “nación natural” como única alternativa de la nación capitalista es algo todavía cuestionable. Lo mismo puede suceder con las minorías que supuestamente pueden colaborar con la lucha democrática, pues habrá quien quiera una apertura democrática para su inclusión en los derechos legales, pero que no quiera renunciar al capitalismo, ni le importe adoptar una nueva politicidad, por ejemplo, la comunidad homosexual, que comienza a ser una importante comunidad económica.

Un riesgo de poner a las “naciones naturales” como uno de los paradigmas de una nueva modernidad, para transformar la idea de humanidad y proponer nuevas formas de culturización, es que se puede interpretar como el trasponer formas culturales endémicas en lugares donde no son posibles, en pocas palabras, se puede hacer un manoseo de la culturalidad de los pueblos y en su transposición, crear deformaciones. Por ello, se tendría solamente que respetar la cultura diversa y recrear la propia cultura “mestiza”.

Cuando Echeverría habla de que la democracia consiste en la autonomía de las sociedades para encauzar su reproducción social, estamos hablando de una libre gestión de los pueblos, pero si éstos adoptan formas no democráticas asumidas por voluntad, ¿estaríamos en condición de intervenir para cambiar esa situación aún en

detrimento de su propia libertad? Una posible respuesta podría surgir si en esas comunidades, como hipótesis, encontramos que hay grupos que piden ayuda al exterior de su comunidad para revertir una situación intolerable para ellos, por ejemplo, el maltrato a las mujeres, entonces se podría presionar desde el exterior para que esa comunidad cambie sus comportamientos en bien de la comunidad más amplia. Para no caer en abusos en el uso de este sistema, la propia población, la que ayuda y la que recibe la ayuda, tendrían que dar su consentimiento y propuesta para cualquier apoyo.

Respecto a la propuesta de una democracia como táctica para la lucha desde las instituciones, en coordinación con la lucha revolucionaria armada, se podría objetar que relacionar una táctica que es en esencia legal y pacífica con un movimiento fuera de la legalidad, parecería contradictorio con su propia esencia, sin embargo, no lo es del todo, si se acepta que en la lucha democrática también cabe la vía violenta constructiva, apelando a bastante ejemplos de la historia, como las luchas obreras, sindicales, sociales, que no aspiraban a la revolución, sino al respeto de sus derechos y que muchas veces tuvieron que hacer uso de la violencia y dieron pie a revoluciones.

Otro problema de proponer la alianza entre democracia y revolución, es que no se nos dice cómo, si con grupos demócratas por un lado y revolucionarios por el otro, o ambos entrelazados, o en coordinación, o en contubernio secreto, pues si en la teoría puede ser complicado crear una táctica entre grupos heterogéneos, en la práctica podría ser casi imposible. Echeverría sugiere que es en coordinación, habría que ver cómo, aunque lo único que sugiere el autor explícitamente, es aprendiendo un movimiento del otro o intercambiando experiencias. En teoría parecería ser posible, si se hace una relación de los errores a no volver a cometer y de lo que un movimiento le puede enseñar al otro. Ejemplos en la historia hay muchos, tanto en Latinoamérica, como en Medio Oriente, lo importante sería aprender de ellos y tener bien claras las posibilidades en un contexto determinado. Por ejemplo, movimientos en medio oriente como el de Hamas, comenzó siendo un movimiento pacífico, que después se radicalizó y ahora tienen un brazo no violento y un brazo violento, claro que es un ejemplo con la debida distancia de contextos, pero son opciones tanto de lucha como de aprendizaje.

3.2.6 Economía

Una crítica, que más bien sería una pregunta, es del porqué Echeverría no ha propuesto sistemas económicos alternativos al capitalismo, tales como el de comercio justo, el trueque, que han surgido últimamente en ciertas organizaciones y movilizaciones sociales. Esa pregunta no es gratuita, puesto que Cerutti sí ha propuesto este tipo de economía como alternativa y no es economista. ¿O será que a los no economistas se nos hace fácil proponer?

3.2.7 Aparato crítico sobre Cerutti

Algunas críticas a Cerutti las podemos encontrar en un texto de Rubén García Clark, Luís Rangel y Kande Mutsaku con motivo de los treinta años de carrera profesional de nuestro autor, titulado *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, del 2001,⁸ complementado con un estupendo trabajo de recopilación de sus obras, artículos, entrevistas, trabajos como editor, así como de los trabajos y autores que hacen referencias sobre su pensamiento. Algunos de esos trabajos, desgraciadamente, se encuentran editados en otros países o son difíciles de conseguir, por lo tanto, en este trabajo se reproducen sólo las críticas a Cerutti que nos puede proporcionar el texto anteriormente citado.

Eizayadé Moncada, en su texto titulado “Testimonio de una vida de filosofar liberador”⁹, hace un excelente trabajo sobre el proyecto epistemológico de Cerutti, sobre sus especificidades, alcances y límites. Dentro de los límites, encuentra que la necesidad de reflexionar sobre el discurso opresor, para reconocer la opresión y estimular el discurso coloquial de los oprimidos, para convertirse en un instrumento organizativo de la acción transformadora y que verdaderamente manifieste el real sentir de los oprimidos, es

⁸ Rubén García Clark, Luís Rangel y Kande Mutsaku (compiladores), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, ENEP-Iztacala, UNAM, 2001, 342 págs.

⁹ *Ibidem*, págs. 35-45.

conveniente, pero no es suficiente para convertirse en un instrumento organizativo de la acción transformadora.

El exámen hermenéutico del discurso no se puede considerar el único medio de revelación de la opresión y como motor de la transformación, pues éste se encierra en el mero análisis del lenguaje. No contempla la acción concreta de los individuos en su actuar cotidiano. Existe un desfase entre lo dicho y lo actuado, por lo que no basta descubrir la incongruencia entre el discurso dominante y la realidad, sino el desfase entre el lenguaje coloquial del oprimido con su acción efectiva en el núcleo social. El lenguaje sólo manifiesta parcialmente el modo de ser de los sujetos. En muchas ocasiones es un elemento de distorsión de la humanidad actuante, porque el individuo emisor se suele ocultar a sí mismo su real condición de existencia singular y colectiva, puede adoptar modos ajenos a su realidad, lo cual trae como consecuencia una vida de ficción. Esto, aplicado al discurso, significa que los individuos vierten en el lenguaje coloquial no lo que son, sino lo que quisieran ser. El querer ser manifiesto esconde al ser vigente efectivo. De esta manera, el mero análisis del discurso resulta ser insuficiente para mostrar objetivamente el estado de represión y las verdaderas aspiraciones de los oprimidos.

Si el análisis epistémico circunstanciado delimita la coincidencia entre el discurso de la *doxa* y la acción concreta de los individuos, se podrá establecer hasta qué grado hay una conciencia de su situación de opresión que les permita dirigirse y dirigir el proceso de liberación en su conjunto.

Por otro lado, prosigue Eizayadé, aparece un obstáculo para erigir el discurso en vehículo transformador de la concreción, pues no se percibe la vinculación efectiva entre el discurso filosófico y los sujetos receptores del mensaje liberador. Hasta ahora, la conceptualización del discurso coloquial sólo circula en los medios intelectuales. Habría que diseñar ciertas estrategias para devolverlo a sus emisores.

En cuanto a la primera crítica de Eizayadé, la autora pasa por alto que el análisis epistemológico de Cerutti no se circunscribe solamente en el terreno de la interpretación hermenéutica, sino que tiene una dimensión histórica en donde los discursos tanto del oprimido como de la tradición latinoamericana libertaria tiene una sucesión y relaciones con una realidad que no se puede dejar de lado. No es solamente el interpretar discursos, sino establecer relaciones con las prácticas que dan correlatividad y correspondencia entre lo que se hace y se dice. Además, si introducimos el tema de la utopía en su nivel filosófico, nos encontramos con la tensión entre el ser y el deber ser, enclavado en la realidad latinoamericana, que no puede ser traducido como un estar viviendo engañados con falsas idealizaciones de uno mismo, por el simple hecho de estar posicionado este ser y deber ser en una historia que nos interpela y con una realidad que no puede ser eludida y menos por los que la viven en el borde de la supervivencia diaria. En cuanto a la segunda crítica, Cerutti está muy consciente de la falta de comunicación entre el discurso filosófico y los oprimidos y por eso habla de la democratización del ejercicio filosófico y la apertura a la doxa.

En el mismo texto, Víctor Flores, con su comentario “El asco del colibrí”¹⁰, dice que su principal crítica a Cerutti sería su raquítica eficacia pública inmediata, tal vez por una descolocación involuntaria que emana del poder mediatizador de la burocracia académica, por la coacción del anciano régimen autoritario. Esta crítica puede ser extensiva a toda la filosofía latinoamericana, junto con la del distanciamiento de los intelectuales en general de los problemas sociales, la cual no toca a nuestro autor.

El mismo Cerutti piensa críticamente su pensamiento y nos dice en otra parte que a veces tiene la sensación de que no ha superado cierto resabio idealista al pensar a la filosofía como agente de liberación, por lo que ha sugerido el empleo de la preposición “para”, indicando a la filosofía como un saber complementario, instrumental, en ese proceso de liberación, no fundamentador.

¹⁰ *Ibidem*, p. 78

Otra crítica viene de Miguel Ángel Sobrino Ordóñez,¹¹ en su texto “Los imaginarios utópicos. Notas para una crítica de la razón utópica”. Sobrino hace una interesante observación: en toda tipología en las que se presenta la utopía, se parte de un supuesto: las cosas van mal. Lo cual supone también, que las cosas no mejorarán por sí mismas, sino que es necesario desarrollar un plan y ponerlo en ejecución, hasta cierto punto, “artificialmente”. El problema, es que llevar a cabo este plan, implica la existencia de unos pocos ilustrados o de un solo individuo que piense y actúe de manera conforme a la cual, la mayoría no piensa ni actúa. De nuevo aparece la figura del “enviado de los dioses”, un nuevo tipo de “profetismo”. El pensamiento utópico tradicional tiende a ser más o menos abiertamente obra de una elite y en este sentido pareciera que se da un hiato entre el “ilustrado-enviado-profeta” y el “pueblo”.

En cuanto a la crítica de Sobrino, sólo una observación: no hay que perder de vista la dimensión histórica, tal como Cerutti lo ha recalado. Si encontramos un ejemplo en la historia, en que la utopía puede surgir, ser trabajada y llevada a cabo por personas que no pertenezcan al cuerpo ilustrado de una sociedad, su supuesta crítica se puede venir abajo. Más bien cabría verla como una generalización. A continuación se hacen algunas observaciones que surgieron durante la exposición y lectura de Cerutti.

3.2.8 Ontología

Puesto que Cerutti critica el uso de la ontología por la carga platónica que conlleva, no hay algo que criticar en este aspecto, pero en lo que concierne al uso de la antropología, debe tratarse desde el cristal crítico que se propuso con Echeverría. Hacer antropología sin resbalar en ontologismos. Esto es pertinente cuando el autor tiene como base antropológica la historicidad, la libertad y el conocimiento como condiciones universalizables de los hombres, ¿cómo evitar decir que son características ontológicas del hombre? Tal vez el problema no sea decir que son elementos ontológicos, sino ontologizar otros elementos que no pueden ser universalizables, que tienen que ver más

¹¹ *Ibidem*, p. 137

con el plano de la diversidad cultural. Una respuesta podría estar en la relación entre universalidad y particularidad que el autor propone desde el concepto *situación*, en donde la universalidad se obtiene de una cierta generalización de situaciones, donde estaríamos hablando de rasgos antropológicos generalizables en ciertos contextos y en constante cambio, no de ontologías estáticas y para todos los contextos.

De cualquier modo, la historicidad, la libertad y el conocimiento, ya sean oprimidas, invisibilizadas o en plena expresión, siempre son características del hombre en nuestro autor. ¿Se trata de características ontológicas del hombre que no se deben ontologizar, es decir, hipostasiar, cristalizar, sin observar sus particularidades primero? Parece que la respuesta es afirmativa. Si esto es así, después de todo, en el pensamiento de Cerutti hay algo de ontología. Esto puede coincidir con la propia afirmación del manifiesto de Salta de 1974, en donde se dice que no es la intención evadir la reflexión metafísica, sino asumir sus limitaciones, la infiltración ideológica en el concepto mismo, y por ello se propone una permanente tarea crítica-autocrítica y también, que una ontología es a la vez y necesariamente, una antropología.¹²

3.2.9 Epistemología

Cerutti ha expresado en sus textos que es una falla procedimental el uso de metodologías de derecha para teorías de izquierda, sería incongruente si pensamos que todo está atravesado por la política. Esta crítica también la expresa Echeverría, aunque bebe de las fuentes de Heidegger, Strauss, Eliade, Habermas (centro-izquierda). Cerutti se cuida mucho de este tipo de fallas, pero también llega a caer en la tentación. En sus inicios veía con buenos ojos la metodología de Levi-Strauss, aunque no la hace suya, pero sí acude a Habermas. También acude a términos de la filosofía de la liberación, como el de centro-periferia.

¹² Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación*, p. 61

Tomando en cuenta su crítica de la filosofía primera, ya sea entendida como metafísica o ética, sería lógico pensar que el autor no considera la epistemología como filosofía primera, pero el desarrollo de su pensamiento puede dar pie a pensar en ello. Sólo partiendo de no ontologizar o poner el conocimiento como el proceso humano fundamental o preponderante, se podría salvar de su propia crítica. Al afirmar nuestro autor que el primer contacto ético con el otro es por el conocimiento y la comunicación, es como se puede dar pie a esta interpretación.

Cerutti tiene varios métodos de análisis de la realidad que se conjugan en su epistemología. Uno de ellos es su enfoque problemático. Éste consiste en fungir como un negativo del objeto de estudio, es decir, encontrar la problemática en los temas, ideas, sucesos, objetos a estudiar. Problematizar lo que se discute como condición de posibilidad del surgimiento de determinados problemas. Estar un nivel más alto de los problemas que surgen en la inmediatez. En una lectura superficial, esto tendría que ver con encontrarle “peros” a todo, estar siempre buscando criticar y poner más obstáculos para todo. Y efectivamente, en esta actitud podría caer quien ocupa mal este método, analizando todo sin llegar nunca a completar nada, a no explicar nada a partir de su diseccionar y disentir hasta el infinito. Ciertamente, el método consiste en esto, pero sólo en una de sus partes. La otra parte tendría que ver con problematizar un asunto, pero poner un límite para unir las diferentes aristas de un problema y así ubicar las relaciones entre ellas, ubicar las prioridades para una posible solución. En tratar de sistematizar lo problematizado. De otro modo se caería en una crítica estéril y enferma. El propio autor lo dice cuando habla de la relación crítica-conocimiento-creatividad.

En cuanto a la historiografía como método de análisis de la realidad, debe emplearse con una previa autocrítica y conciencia de ideología, para no mirar el pasado con un lente que quiera desfigurar todo según la voluntad propia, es decir, para no ver sólo lo que uno quiere ver. La crítica de nuestra propia perspectiva debe servir para evitar configurar un pasado donde la propia visión sea lo que predomine. De esta manera, se podrá hacer un estudio del pasado que produzca conocimiento.

3.2.10 Ética

Cerutti piensa que la necesidad del otro es una necesidad primero epistemológica y luego ética, en donde la comunicación con los otros es condición para el conocimiento. Esta posición es directamente contraria con algunos filósofos latinoamericanos, entre ellos Enrique Dussel, para quien la ética es “filosofía primera”. Entonces nos encontramos con dos problemas: el primero es si es verdad que la relación con el otro es fundamentalmente epistemológica y el segundo es si la epistemología es “filosofía primera” en Cerutti. En cuanto al primero, el argumento de Dussel es que las primeras y más fundamentales relaciones con el otro son éticas porque se trata de interpelar al otro, establecer relaciones afectivas y morales para poder sobrevivir, para poder comer, en el caso de un bebé. El argumento de Cerutti no es explícito en este aspecto, sólo dice que es un esfuerzo para sumar apoyos, para ejercer el poder de hacer, de construir la propia historia. Si solo partimos de este argumento, parece que Dussel tiene ventaja, pues hacer historia como lo propone Cerutti, no parece ser un acto primigenio y primordial del hombre para relacionarse con el otro. Habría que ver en qué modo entiende Cerutti comunicación y conocimiento, pues, podría ir más allá de Dussel si se toma en cuenta que para establecer la primera relación con el otro, es necesaria la comunicación, que viene antes o en la interpelación ética, o quizá sea la relación primigenia un acto de comunicación y conocimiento junto con uno ético o quizá no sea una buena idea tratar el tema de la “filosofía primera”, pues podríamos caer en la trampa que precisamente Cerutti trata de evitar. El segundo problema es si Cerutti, inconscientemente u ocultándolo, no está pensando la epistemología como si se tratara de la “filosofía primera” que tanto ha denunciado. Este problema queda abierto.

Un tercer problema en la ética de Cerutti podría ser en cuanto al sujeto que puede actuar éticamente respecto al otro. En *Presagio y utópica del descubrimiento*¹³ Cerutti acepta que el primer contacto ético con los otros siempre provoca una tendencia espontánea del conocer, pero en este deseo se trata de reducir al otro a lo conocido y de esta manera

¹³ Cerutti Guldborg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, p.103

siempre es distorsionado. Para evitar esta distorsión o construcción del otro, se tiene que descubrir al otro, tratando de tener conciencia de este mecanismo de asimilación e impedir que lo distorsione. El argumento es muy convincente, sin embargo, estaríamos hablando de que el sujeto tendría que tener una buena formación como para que pueda ser introspectivo y ubique los elementos que lo conforman a él y a su cultura y además, conocer el mecanismo de asimilación del otro, para de esta manera evitar la reducción. Da la impresión de que sólo los intelectuales críticos tiene acceso a este tipo de contacto ético con el otro.

3.2.11 Política y utopía

Cerutti critica una reflexión de Gianni Vattimo en donde el autor italiano dice que la posmodernidad podría ser el tiempo de las culturas latinas, por la popularidad de la hermenéutica y la exaltación de lo barroco, que se podría pensar en que desde Latinoamérica puede surgir una nueva racionalidad y una nueva opción político-social. La crítica que nos interesa de Cerutti es cuando dice que Vattimo propone una “heterotopía” sugerida por la explosión ornamental y heterotópica de la estética actual, ante la imposibilidad de imponer una visión etnocéntrica del mundo.

Si se entiende bien lo anterior, Vattimo piensa en varias utopías con diferentes características, fines y medios, que alcanza a ver por la explosiva diversidad de la estética barroca latinoamericana. Esta manera de asir la diversidad latinoamericana en lo estético es lo que no le parece a Cerutti, porque entonces habría diversidad también en utopías políticas, en detrimento de una unidad latinoamericana posible para una integración bolivariana. Es decir, si acepta la “heterotopía” de Vattimo, reduce las posibilidades de una integración latinoamericana. Este es el punto que hay que discutir, el de, si en primer lugar, en Latinoamérica hay tanta diversidad de utopías; en segundo lugar, si esta diversidad puede ser impedimento para la integración latinoamericana, y en tercer lugar, cómo realizar una integración latinoamericana que respete la diversidad de utopías. Dado que la epistemología de Cerutti parte del análisis de casos específicos para descubrir la diversidad y las generalidades, el mapeo de la utopía en Latinoamérica

se observa complicado, primero por la geografía física y humana tan extensa, así como por el ejercicio antropológico que requeriría no contaminar las pruebas demasiado. Desde la academia se ha hecho un buen trabajo de pensar la utopía y principalmente por Cerutti, abstrayendo la estructura de las ideas utópicas que parecen adecuadas para cualquier sociedad del continente, pero no estaría de más un estudio etnográfico de las regiones con sus utopías específicas, atravesado por el estudio de la ideología, la historia y la lucha de clases. Se tendría que hacer un estudio etnográfico de las utopías en Latinoamérica que además enriquecería la teoría de la utopía de nuestro autor.

3.3 Una posible integración de los dos conceptos de democracia

Después de la exposición del pensamiento de los dos filósofos en los dos primeros capítulos, habiendo extraído el concepto de democracia en ambos y luego la comparación y crítica de los dos planteamientos para demostrar que el concepto de los dos autores no se contraponen, sino que se complementan, llega el momento ahora de intentar, ensayar, como diría Cerutti, un nuevo contenido del concepto democracia a partir de los dos autores. Dicho concepto y su contenido tendría que ver con un uso del mismo en Latinoamérica, pero específicamente para el caso mexicano, sin embargo, podría ser útil para pensarse también para toda Latinoamérica y parece que sería necesario por el carácter bolivariano de la propuesta.

Fusionar los dos conceptos de la democracia puede ser posible sin tener que fusionar necesariamente a los dos autores, sin embargo, este intento de fusión daría mayor solidez al planteamiento. Por lo tanto, a continuación se intenta acoplar el pensamiento de los dos filósofos, para después plantear la fusión de los conceptos de democracia y al último observar sus alcances y sus límites.

3.3.1 Hacia una posible integración de los dos conceptos de democracia

Al hacer coincidir los dos conceptos de democracia, se podría hacer la objeción de que el pensamiento de cada uno de los autores es diferente en muchos sentidos y que eso

sería un problema para identificar los dos conceptos de la democracia. A continuación se ensaya un acoplamiento del pensamiento de los dos autores que demuestra que pueden coincidir como apoyo para el concepto de la democracia.

3.3.1.1 Ontología antropológica

Como ya se observó anteriormente en el capítulo de las comparaciones, la ontología de Echeverría, basada en el ser histórico de Heidegger y la condición de libertad humana de Sartre, choca con la postura anti ontológica de Cerutti. Aunque Cerutti universaliza la condición histórica y de libertad, se opone a Heidegger. Este sería el punto de contraposición entre los dos autores. Pero hay algo que los une, los dos suponen un paso de la ontología a la antropología. Entonces es cuando pueden conciliar sus diferencias, pues a parte de la condición histórica y de libertad que atribuyen al hombre, aceptan la importancia del lenguaje y la comunicación en el estudio de los entes, se valen de la historia como método de estudio de los procesos sociales y epistémicos, así como a la apertura interdisciplinaria. Los dos autores ubican la posibilidad del encuentro de lo universal en lo particular. Lo universal convive con lo particular cuando de las situaciones particulares se desprenden situaciones o elementos que, en comparación y vigilancia con otras situaciones particulares, se puede decir que alcanzan una universalidad, una posible generalización. Por ello, el instrumento de la historia y los estudios etnográficos es indispensable, para ver lo que se puede universalizar y lo que no, en qué situaciones y a partir de qué sentidos.

La antropología comienza con el estudio de las condiciones particulares de cada sociedad específica a partir de sus registros simbólicos, del conocimiento, de sus luchas políticas, actitudes y comportamientos, en donde se pueden encontrar ciertos elementos constitutivos inherentes al hombre que se pueden generalizar, universalizar; la cuestión es no entenderlos de una sola manera, sino manifestándose de muchos modos en la diversidad cultural y social. Si siguiéramos la línea de la ontología, estaríamos hablando de una ontología dinámica, en movimiento junto con la diversidad humana, pero para no

confrontar a los dos autores, se debería hablar de una antropología, que es además lo que cada autor asume al final por la metodología que está detrás.

3.3.1.2 El Otro

El otro tiene que ser entendido como una construcción, desde las propias percepciones que también son construcciones sociales e imaginativas, por lo que se tiene que rechazar ver al otro como lo escaso, como lo que por ser de otra manera, es inferior y modificable, respecto de lo propio. El gran reto es saber encontrar al otro, descubrirlo, como propone Cerutti y así conocerlo, entablar comunicación y otorgarle el respeto debido. El otro, que puede ser la naturaleza o los diferentes grupos humanos y sus culturas propias, está en la espera de la comprensión conciente de la diferencia. Otro aspecto es que el otro no es el infierno, como lo definiría Sartre, sino tensión comunicativa, espacio para construir al otro con más fidelidad y conocerse también a uno mismo.

3.3.1.3 Ética

Para Cerutti, el momento ético comienza en la comunicación con el otro, pero esa comunicación necesita de un medio adecuado, del conocimiento del otro, para saber cómo afectarlo, cómo comunicarse efectivamente con él. Por ello el conocimiento es indispensable para la ética. Entre mayor conocimiento se tenga del otro, mejor será la comunicación, lo que genera el respeto, que es en realidad el hecho ético fundamental. Ahora bien, los valores morales son construcciones de una sociedad de acuerdo a intereses, condiciones sociales y hasta geográficas, por lo que se pueden modificar junto con la construcción paulatina de una nueva sociedad. Cerutti propone algunos referentes para la construcción de nuevos valores: primacía de la vida, solidaridad, respeto del otro, autonomía que se expresa en capacidad de autodeterminación.

A partir de esta experiencia ética del otro, surge la responsabilidad, elemento que comparten los dos autores en cuanto que el ejercicio de la filosofía conlleva una

responsabilidad ética con la sociedad a la que se pertenece, en el aspecto de servir para su reproducción y solución de sus problemas, ampliado a las sociedades diferentes pero no por ello ajenas y que siempre han convivido juntas, como son las comunidades indígenas y sin ir tan lejos, los grupos sociales más pobres. El conocimiento debe estar al servicio de la comunidad. Es responsabilidad también con el pasado de dicha sociedad, con la realización sus anhelos y superación de sus pesadillas. Planteamiento que coincide completamente con Cerutti. El horizonte utópico de cualquier sociedad, es decir, el lugar al cual se quiere llegar, es la condición de posibilidad de toda axiología y por lo tanto, de toda ética. Esta ética estaría en contra de los valores capitalistas porque no posibilitan la reproducción de la vida social de manera óptima, la enajenan y cosifican. También estaría en contra del individualismo, el decadentismo, la fuga de la realidad en cualquiera de sus formas y el aislamiento social, como soluciones a una época que necesita precisamente lo opuesto, el empoderamiento de la gente y no su autonulificación.

En el punto de la utopía es necesario aclarar la diferencia entre los dos autores, que tiene que ver con el elemento mesiánico que contiene la propuesta de Echeverría y que no contempla Cerutti y también el posible escenario que se puede derivar de ellos. El único punto de encuentro sería en que los dos autores entienden que la utopía (filosófica en Cerutti, de carácter positivo en Echeverría) es un elemento del cual no se puede prescindir en cualquier actividad humana. El encuentro principal está en que para los dos es un elemento crucial para el cambio político y social de los pueblos oprimidos y ultrajados.

3.3.1.4 Epistemología

La parte más valiosa de Cerutti se encuentra en el esfuerzo de construir un espacio de pensamiento propio, nuestroamericano, que tenga presencia propia frente a las demás tradiciones filosóficas y que tenga características propias de acuerdo al contexto latinoamericano. No es que sea un deseo individual de Cerutti, sino que ha podido vislumbrar algunos rasgos del pensamiento latinoamericano que así lo expresan y que

necesitan salir a la luz, y reconocerlos, criticarlos, estudiarlos y desarrollarlos. Esta teoría de la filosofía deberá integrar el estudio de las ideas latinoamericanas, que es la historiografía sobre las ideas filosóficas en América Latina, el estudio de las ideologías, de los grandes temas y los autores latinoamericanos. Así como la relación de éstos con el pensamiento mundial. Para los dos autores de éste trabajo, la historiografía, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia son fundamentales en el análisis filosófico, pero Echeverría se encuentra en el espacio del pensamiento europeo. A partir de sus trabajos sobre economía política, cultura y modernidad, que lo han acercado a Latinoamérica, la propuesta de Cerutti puede encontrar más sentidos y temas de estudio y la de Echeverría puede enriquecerse más y encontrar más referentes latinoamericanos para sus estudios.

Para producir filosofía crítica, creativa, eficaz en la explicación y transformación de nuestra realidad latinoamericana, se deberá tomar en cuenta un método en general que considere el estudio de cualquier temática, suceso o concepto, desde: su historicidad, a partir de una historiografía libre de prejuicios y obstáculos procedimentales; desde su problematicidad, o sea, desde un horizonte crítico que haga aflorar toda la problemática en torno a un tema ; desde su condición como ideología, o sea, desde el terreno de las inclinaciones políticas; de la creatividad, o sea, del conocimiento que la problematización puede arrojar; desde la crítica de la “dialéctica interrumpida”, del “modelo antiparadigmático”, de la “ilusión de transparencia”, de la “metaforización exagerada”, desde el estudio de los efectos y mecanismos económicos, desde los elementos que nos constituyen como cultura y dentro del fenómeno llamado modernidad, así como de los aportes de las ciencias en general.

Esta metodología sería adaptable al objeto de estudio y por ello tendría abiertas las posibilidades de acudir a cualquier instrumento de otra ciencia para explicar un fenómeno. Siempre y cuando se tome en cuenta la condición ideológica de cada teoría, método, como instrumento de explicación de la realidad. El materialismo histórico se reintegra a esta producción ahora renovado en sus significados, así como el estudio político económico marxista, enriquecido con las nuevas ciencias, entre ellas la

antropología. La filosofía sería una disciplina que trabaja en el límite, en las fronteras con las otras disciplinas, para aprovechar sus hallazgos.

La racionalidad ahora se considera más diversa, alejada de la versión reducida a instrumento (y paradójicamente endiosada) de la ilustración. Ahora se debe pensar la razón en su complejidad de manifestaciones, desde la poética, la artística, la de los oprimidos, la de los capitales financieros, hasta la de las diversas culturas del mundo. Echeverría expresa esta necesidad de apertura de lo racional en su denuncia del logocentrismo y Cerutti habla de concebir una superracionalidad, en términos cuantitativos.

3.3.1.5 Política

Para ambos autores, la política es un medio de socialización inherente a la libertad humana de construcción de su propia personalidad y sociedad. La política no es ejercicio de unos cuantos, por lo que la política oficial en la actualidad es una monopolización de este ejercicio, por ello su deslegitimación ante las mayorías. Ejemplos de que la política no se reduce a los políticos profesionales, es la abundancia de otras formas de hacer política, ya sea desde los grupos empresariales, de ciertos grupos sociales y minorías, desde el arte, el cine, Internet, desde la organización de otras prácticas económicas como los *piqueteros* en Argentina y la lucha del EZLN por la autonomía de los pueblos indígenas en México, hasta la lucha política armada como las decenas de guerrillas y grupos subversivos latinoamericanos. Cada una con sus métodos, fines y características propias. Todas en posibilidades de mezclarse entre ellas, de luchar entre ellas, de hacer acuerdos, es decir, de hacer política.

La diferenciación entre lo público y lo privado se debe a la ideología capitalista, por lo que se debe superar con otros términos, no para que todo siga igual, sino para que cambie el imaginario social y lo público sea considerado una parte de lo propio. Esto tendría que venir con un cambio estructural de distribución de los ingresos y de la

responsabilidad de la propia comunidad. Derrumbar la enajenación y cosificación de los espacios públicos para crear una identidad y respeto por lo compartido por todos.

3.3.1.6 Democracia

La democracia se dice de muchas maneras, para restringirla a un concepto que tome en cuenta las ideas fundamentales de los dos autores, se tiene que poner primero el eje de comprensión de este concepto, el cual está dado por entender la democracia como táctica y estrategia del cambio social, como sistema de gobierno y como cultura de comportamiento social. De este esqueleto de comprensión del concepto, junto con un estudio de las formas de entender y estudiar la democracia, podrá surgir una teoría de la democracia. Esta teoría de la democracia se empataría junto con una teoría de la revolución, formando una teoría revolucionario-democrática para Latinoamérica, lo cual ya no se llevaría a cabo en este trabajo, pues lo superaría en sus objetivos iniciales, que son demostrar que el concepto de democracia de Echeverría y el de Cerutti no se enfrentan, sino que comparten elementos y se pueden complementar para crear un concepto de democracia nuevo, con mayor alcance para entender y proyectar una posible solución de los problemas políticos y sociales de América Latina. Diseñado específicamente para la situación latinoamericana, con posibilidades de ser universable. Las partes que estructuran el nuevo concepto de democracia, que veremos al final, serían las siguientes: democracia como táctica y estrategia del cambio social, como forma de gobierno, como nueva cultura social. El complemento de ambos conceptos se va dando en cada parte.

3.3.1.7 Democracia como táctica y estrategia del cambio social.

Como táctica, la democracia sería el medio, a partir de los órganos institucionales, entre ellos las leyes y los partidos políticos, para ensanchar los lugares de participación en las decisiones sobre la propia sociedad. Sería la manera de presionar a la democracia liberal para que realmente las instituciones fuesen un espacio de toma de decisiones

nacionales, para las mayorías empobrecidas y no solo de oligarquías y grupos de intereses individuales. Es una manera de desenajenación de la política institucional.

Sería necesaria la participación organizada de todos aquellos grupos excluidos del proyecto económico neoliberal, para construir instituciones, formas de producción, relaciones nacionales e internacionales, más justas y equitativas, con mayor autonomía y en general, un proyecto de nación en donde todos estén incluidos y todos tengan las mismas oportunidades de desarrollo en todos los aspectos.

Para ello se necesitaría la participación unida de los excluidos por el sistema, si se le quiere llamar la izquierda, que está conformada por un amplio espectro de actores, que van desde los partidos políticos “progresistas” como el PRD, el PT, hasta los grupos armados diseminados en el país, como el EZLN y el EPR. Esto necesitaría un gran esfuerzo de voluntad política, de apertura hacia lo diverso y de un mecanismo de verdadera comunicación, de participación y toma de decisiones equitativas y antiexcluyentes. Esto parece muy difícil, pero sería el parámetro, el modo que tendría que seguir la táctica de la democracia radical, como la llama Cerutti.

Como ya se dijo anteriormente, queda muchas cosas por discutirse, como la manera en que se llevaría a cabo este proceso de unidad y de presión social, sobre las tácticas específicas, pero tenemos la experiencia de la historia para no caer en los mismos errores del pasado y los estudios y participación de intelectuales comprometidos, como lo son nuestros dos autores. También tenemos la experiencia de los movimientos político-sociales recientes en Sudamérica.

La organización política de la sociedad sería imprescindible, así como el apoyo de otros grupos similares a nivel internacional, principalmente de Latinoamérica. Se trataría de ganar curules para políticos comprometidos, leyes, derechos, imponer líderes, presionar para que gobernadores deficientes y otros servidores públicos sean destituidos y enjuiciados y otras estrategias de presión a las autoridades como son los boicots comerciales y el apoyo del comercio justo.

Se debe dar el paso a conjuntar la lucha democrática con la lucha revolucionaria armada, en una sincronía inédita y creativa, teniendo en cuenta una revaloración de la violencia y una alternativa a la misma. Para anudar lo anterior, se tendría que realizar una teoría de la revolución que, en concordancia con la teoría democrática, representen una tercera vía revolucionaria en todos los sentidos.

Las condiciones teóricas para ello están puestas actualmente a partir del pensamiento de Echeverría y Cerutti, que ponen algunos elementos para pensar que la alianza se puede dar, tales como una perspectiva constructiva de la violencia, el anuncio de la necesidad de una teoría de la revolución latinoamericana, un plan continental de ayuda mutua entre las naciones y varias décadas de análisis crítico de la lucha revolucionaria. Las condiciones materiales también se encuentran dadas, en cuanto que las sociedades latinoamericanas están organizándose para resistir y proponer, para convocarse mutuamente ante situaciones autoritarias, luchadores sociales de décadas pasadas están subiendo al poder con nuevas propuestas que contienen peticiones de luchas pasadas, grupos armados se están abriendo y proponiendo nuevas formas de lucha en donde la lucha armada no es el paradigma central, las organizaciones sociales internacionales están apoyando las luchas y los medios como el Internet todavía pueden ser un medio útil de organización, opinión pública y denuncia. La despolitización de los jóvenes está buscando alternativas para salir de su letargo, frente a la partidocracia. La abstención en las urnas ya no es pasividad, sino acción del negar la enajenación de la politicidad.

Como estrategia del cambio social, la democracia tendría que ver con el irrumpir de las urgencias, necesidades, opiniones y tomas de decisión de la sociedad, en sus mayorías explotadas y excluidas, en las tomas de decisiones más importantes de manera consensuada, equitativa y lo más directa posible. La estrategia está estrechamente relacionada con una forma de gobierno no autoritaria, sino de participación política autogestiva, por medio de consensos, plebiscitos y comunicación social. Tendría que ver con un proyecto de nación como ya se dijo, pero también con la creación de un bloque

latinoamericano en todos los aspectos, para recobrar la soberanía frente a los países de raigambre imperialista.

La estrategia sería entonces, un espacio latinoamericano en donde las mayorías explotadas encontrarán trabajo, salud, educación, vivienda, desarrollo social y tecnológico, participación política y social, todo de manera equitativa, justa y con dignidad.

3.3.1.8 Democracia como forma de gobierno.

La democracia como forma de gobierno tendría que ver con una reestructuración del Estado, de las naciones multiculturales, del sistema económico, de las relaciones internacionales, principalmente en Latinoamérica y una nueva forma de gobierno basada en la cultura de la participación ciudadana y la injerencia en la toma de decisiones cruciales para la sociedad, a partir de ciertos mecanismos para castigar y recompensar a nuestros gobernantes, de supervisar que las cosas se hagan como las que se requieren y de estar informados con veracidad. En pocas palabras, de un gobierno para todos y no de unos cuantos.

En la reestructuración del estado, la forma de gobierno representativa y democrática se tiene que dar, en zonas de alta concentración poblacional como en las ciudades, de manera más cercana al pueblo. El horizonte utópico nos hablaría de democracia radical, directa. Pero se podría comenzar por subir el número de distritos, delegaciones, municipios, para que haya un representante por cada cierta cantidad de individuos, en donde el gobernado pueda conocer bien a su representante, y pueda él mismo tener la opción de alguna vez en su vida ser representante, sin tener que ser político de profesión. Para evitar el tráfico de influencias y el desarrollo de mafias políticas, se debe dar la rotación a mediano plazo de los puestos de representación y de funcionarios, plebiscitos anuales, auditorías, acceso a la información pública en cuanto a los gastos administrativos, de proyectos y de las propiedades y cuentas de banco del representante.

El número de diputados y senadores debe crecer, así como la rotación de sus puestos. Las políticas y proyectos de corto, mediano y largo plazo deben ser resguardadas por la ley de acuerdo a los requerimientos de la población. Legislar y poner topes a los sueldos de los funcionarios públicos, hacer los periodos de campaña electoral más cortos y con restricciones en cuanto al gasto de cada partido; ceder tiempos de campaña iguales a todos los contendientes por los medios de comunicación y sin ningún cobro, estipular los lugares y regular el uso de instrumentos de promoción de las campañas, ofrecer cantidades de presupuestos de campaña iguales para todos los contendientes. El nuevo Estado debe dar autonomía a aquellas sociedades arraigadas en un territorio con cultura, reproducción de la vida y lengua diferente, mediante una serie de disposiciones que las hagan un socio más de la nación en su completud.

En cuanto al sistema económico, el sistema capitalista deberá ser uno de tantos sistemas que se organizan en la diversidad de formas culturales de una nación pluricultural y en caso de que produzca problemas, desecharlo. Se tienen que respetar otros sistemas económicos y formas de comercio que surjan de las interacciones comerciales del pueblo. Estas deberán ser protegidas y respetadas bajo la ley. A cada comunidad, estado, confederado, debe el Estado proporcionar los servicios básicos en igualdad de condiciones, así como evitar el monopolio empresarial de las concesiones para servicios de luz, agua, telefonía, televisión, radio. Siempre abiertas a concursos de licitación y con un organismo en cada caso, para regular el contenido y la forma de los servicios, según la opinión pública.

Las empresas que trabajen en el servicio público deben estar reguladas por el pueblo y rendir cuentas a él y al Estado. Deberán ser prominentemente nacionales y la mayor parte de sus capitales y ganancias obtenidas no deberán salir del lugar donde se produjeron, se deberán reinvertir materialmente o fortalecer los bancos regionales. Con una integración latinoamericana, el nuevo estado estaría en posibilidades de tener relaciones comerciales de beneficio mutuo con los países latinoamericanos, con varias opciones de intercambio comercial, tales como la compra-venta capitalista, el comercio justo y ecológico, el intercambio de productos según las necesidades, el trueque, la

cooperación en proyectos comerciales grandes. La tecnología ecológica deberá ser explotada al máximo y el apoyo a la ciencia y la tecnología latinoamericana deberá ofrecer las opciones para el desarrollo material, humano y ecológico de las naciones en América. Una moneda única para Latinoamérica que compita con las otras monedas del mundo se hace indispensable. La competitividad en los mercados internacionales deberá ser juzgada desde el beneficio del pueblo y si es contraproducente, eliminarla. Crear un banco central para el financiamiento y ahorro de las naciones latinoamericanas, como fondo para prevenir desastres económicos. Para que los diferentes tipos de comercio produzcan riqueza financiera, se deberán acumular los ahorros que proporcionan las transacciones sin dinero y vender tecnología y ciencia a los otros países del mundo.

En cuanto a las relaciones internacionales, el nuevo estado deberá sostener relaciones y acuerdos principalmente con las demás naciones latinoamericanas, conjuntas en un bloque continental de ayuda política, económica, tecnológica, cultural, educativa, militar, de salud, agrícola, artística e intelectual mutua. Se deberá mantener una relación de soberanía nacional en interacción con la ayuda, compromisos y responsabilidades para con el bloque latinoamericano. Una nueva capital de la Unión Latinoamericana deberá surgir como referente para el mundo. Lugar en donde los jefes de estado tengan un foro permanente, sin descartar las sedes rotativas para los diferentes temas. Así mismo, se deberán abrir las fronteras entre los países del bloque latinoamericano, crear transportes internacionales y subsidios y facilidades para el transporte de mercancías nacionales.

Una nueva cultura de participación ciudadana tendría que estar basada en la autogestión de la sociedad en todos los temas referentes a su reproducción. Esto significa ampliar el significado del término ciudadanía, en donde ciudadano sea todo aquél que viva en un territorio nacional con una sociedad determinada, ya sea en el campo o en la ciudad, en ejercicio de sus derechos y obligaciones para con el gobierno, su comunidad y su casa. Este nuevo ciudadano deberá tener obligaciones con su sociedad, tales como estar pendiente de las obras y compromisos de sus representantes, votar, manifestarse, tener una vez en su vida la responsabilidad de gobernar su distrito, el derecho de pertenecer a cualquier empresa en donde su trabajo sea valorado y bien pagado, derecho a disentir

en las opiniones públicas y a vivir de acuerdo a su manera propia de pensar, para ello se tendría que establecer una educación que tenga en cuenta la libertad, diversidad y condición de multiexpresividad de lo humano. Tendría el derecho de ser diferente y de escoger su oficio, tipo de educación, religión, condición social, sexual dentro de los límites del estado.

3.3.1.9 Democracia como nueva cultura social

Una nueva cultura social tiene que ver con la democracia en la calle, en la casa y en la cama. En la calle, el nuevo ciudadano tendría que ejercer su responsabilidad de denunciar el mal trabajo de su representante inmediato y de los más alejados, de participar en la toma de decisiones comunitarias, de mantener en armonía la convivencia comunitaria, de propiciar el desarrollo de la comunidad, de mantener la igualdad de responsabilidades y derechos entre los miembros de la sociedad en general.

En la casa, la democracia consistiría en la equidad de responsabilidades y derechos entre los miembros de la familia, en la no discriminación por sexo, por edad, por condiciones físicas, psicológicas, económicas. El derecho de disentir, de externar opiniones, de cambiar de forma de vida, de oficio, de religión, de preferencia sexual, de comunidad, de situación económica. Las responsabilidades serían las de mantener la armonía familiar, de ayuda mutua entre los miembros de la familia, rotar las responsabilidades de manutención de la casa, de escuchar y comprender la diversidad de necesidades dentro de la familia, de contribuir en los proyectos, necesidades personales y grupales.

En la cama, la democracia sería el aceptar, disentir, compartir, llegar a acuerdos, en cuanto a las preferencias y necesidades de cada conyugue en las prácticas amorosas y de conseguir placer. La no discriminación por sexo, edad, condición física, psicológica, económica.

Ya vistos en grandes rasgos los elementos que constituyen al nuevo concepto de democracia, el nuevo concepto sería el siguiente:

Democracia: es la postura política (como táctica y estrategia del cambio social, como forma de gobierno y como forma de vida) dentro del sistema capitalista, que por medio de los marcos institucionales de la democracia liberal, intenta desarrollar hasta el punto de la radicalidad, incluyendo la lucha revolucionaria armada, una nueva sociedad, en donde se libere la actividad política y de autodeterminación social de los individuos más oprimidos para mejorar su nivel de vida, de la autogestión en todas las esferas de la vida social, incluyendo la económica, a partir de principios antidiscriminatorios, antiexcluyentes y equitativos, y que puede ser entendida como autarquía, que es el lugar de emancipación política y autogestión de la sociedad en el discurso marxista.

A este nuevo concepto de democracia se le puede identificar con el calificativo de “largo alcance” entendiéndolo por ello el grado de significación que puede tener un concepto para explicar su significante. Pensando en la teoría de la constitución bifacética del hecho lingüístico de Saussure, Hjelmslev y Jakobson, un concepto tiene un nivel de significante y otro de significación. El significante es el símbolo, el código, el concepto impreso que quiere significar algo, el garabato en el papel. La significación o el significado es lo que quiere significar el símbolo, el contenido del concepto, del símbolo, de las palabras, del garabato. Por lo tanto, si el significante de una palabra, en este caso el de la democracia, contiene una significación que excede su descripción más elemental y común, como podría ser “gobierno del pueblo” y lo hace para describir y explicar, tanto toda una historia del mismo concepto, como un presente y un futuro del mismo, estaríamos hablando de un “exceso” de significación, de una significación que apela al tiempo y al espacio tanto pasado como presente y además abre las puertas de un futuro no determinado.

Entonces este concepto puede tener un “largo alcance” de explicación hacia atrás, de un ahora específico y hacia delante, de un futuro. Su significación excede lo nominativo, es un concepto que no solo abre el camino para describir, adjetivar o calificar algo, sino que

abre una conciencia sobre el mismo proceso que denomina el concepto, es un concepto cargado de “poder” emulador de horizontes axiológicos, hipertextos o mundos de la vida. Algunos conceptos de “largo alcance” serían: revolución, cristo, esclavitud, por ejemplo. Por supuesto, que estos conceptos activan la conciencia sólo de quien inconscientemente vive dentro de una tradición semiótica que le permite esa propia activación, por ejemplo, para un asiático que nunca ha escuchado hablar de democracia ni ha tenido contacto con occidente, la palabra no le dirá nada, por lo que este tipo de conceptos de “largo alcance” tiene su límite en el radio de su discursividad.

Los conceptos sin largo alcance sólo son así por el grado de interés o importancia que puede remitir, porque emulan cosas que no tienen mayor importancia que la que evoca su significante, ejemplos podrían haber muchos, pero siempre van a tener que ver con el grado de importancia y de conocimiento sobre lo que se nombra. Para muchas personas en nuestras sociedades, la palabra democracia no tiene mayor significación o incluso tiene para ellas un significado negativo, pero por eso se propone este nuevo concepto de democracia radical que estaría provocando que el concepto de democracia fuese de “largo alcance” para quien la escucha, que le remita a un nuevo relato sobre cómo ha sido y como puede ser su vida en el mundo, si se hace un esfuerzo. Se estaría provocando que el concepto de democracia devaluado de la actualidad se erradicara y en su lugar estuviera la misma palabra, pero con contenido nuevo, capaz de crear un nuevo imaginario en su entorno. Democracia es un concepto que deberá evocar una historia de luchas y desengaños, de un presente que se está construyendo y de un futuro posible, deberá ser más que un concepto de la verborrea y la demagogia política, un concepto de y para la revolución.

Este nuevo concepto de democracia tendría sus alcances más propositivos en cuanto que permite una consideración crítica del mismo, traería integrada su “vacuna”: como fenómeno moderno abierto y en calidad de mito, como producto de la historia que uno estaría en condiciones de modificar, como término que puede ser bien diferenciado del término revolución, pero que tampoco se le contrapone, al contrario, que pueden establecer alianzas e intercambiar experiencias. Este término también remitiría a una

tradición latinoamericana de lucha política y esfuerzo en medio de las peores dictaduras y autoritarismos, es un estandarte del pueblo latinoamericano que puede tomarse si no se está dado por vencido, con sentido crítico y creativo.

El propio concepto remitiría a una teoría de su uso, de los riesgos que conlleva y de las críticas que pretenden demeritarlo. Es un concepto que da una idea de futuro posible, que da una alternativa racional, científica, comprobable y bien meditada, y que puede encontrar los atisbos de factibilidad tanto en lo teórico como en lo material. Es decir, es un concepto arraigado en la realidad y en el mundo utópico posible. Este sería su más determinante característica, de ser un concepto de “largo alcance”, en que puede ser válido para un largo tiempo más adelante y aún así puede sobreponerse a sí mismo porque es perfectible, va junto con el movimiento y devenir del tiempo humano. No está determinado para siempre ningún contenido dentro del mismo concepto, mas que sus principios básicos de dar la autogestión de la sociedad al pueblo, a las mayorías oprimidas, excluidas y explotadas. Como todo juego de opuestos, La democracia será inservible, obsoleta; hasta que el capitalismo sea erradicado de la faz de la tierra y tal vez otro juego de conceptos ocupe su lugar. Es decir, la lucha por la democracia terminará cuando se halla erradicado el capitalismo depredador moderno, después podrá tomar otro nombre.

3.3.1.10 Hacia una teoría de la democracia

Por teoría se entiende aquél grupo de enunciados que explican y describen algo sobre la realidad, que pretenden ser conocimiento de algo sobre la realidad. A partir de Cerutti y Echeverría, podemos encontrar una serie de enunciados, frutos del análisis con diferentes metodologías, que describen y explican el fenómeno de la democracia, que bien podrían ser llamados en su conjunto, una teoría de la democracia. Esta teoría de la democracia consistiría en los siguientes temas:

- Explicación y descripción de la democracia como fenómeno moderno.

- El mito de la democracia.
- Los mitos alrededor de la democracia.
- La democracia como autarquía marxista.
- Explicación y descripción de la democracia como utopía.
- Los riesgos de la democracia.
- Cómo pensar la democracia sin caer en círculos viciosos.
- Historia de la democracia en los países latinoamericanos.
- Las posibilidades de la democracia en Latinoamérica.
- Significados simbólicos de la democracia.
- Globalización y democracia.
- El proyecto de una democracia radical para América Latina (democracia como estrategia del cambio social, como forma de gobierno y como cultura social).
- La democracia como alternativa revolucionaria.

A partir de esta teoría de la democracia (abierta a las experiencias revolucionarias y considerando a la revolución como un elemento diferente a ella, pero que podría potenciar su efectividad y lograr su más alto desempeño) se considera que una teoría revolucionaria puede participar con ella, en conjunción y en apoyo mutuo. Una teoría revolucionaria a partir de los dos autores podría contener lo siguiente:

- Explicación y descripción de la revolución como fenómeno moderno.
- El mito de la revolución.
- Los mitos alrededor de la revolución.
- La revolución como paradigma histórico del cambio social.
- Los riesgos de la revolución.
- Historia de las revoluciones en Latinoamérica.
- Las posibilidades de la revolución en Latinoamérica.
- Globalización y revolución.
- La revolución como alternativa de la democracia.
- El proyecto del cambio revolucionario para América Latina.

A partir de una teoría de la democracia abierta a una teoría de la revolución, ambas con el compromiso de ayuda y aprendizaje, se puede construir una teoría de la “democracia revolucionaria” para Latinoamérica que ayude a entender algunos procesos históricos del cambio social, que estimule otros procesos, que sea una guía de acción para el cambio y una guía del ideal que se quiere encarnar. Esto sería tema para otro trabajo pero quedan sentadas aquí las bases.

3.3.2 Alcances y límites del nuevo concepto de democracia

3.3.2.1 Alcances

Este concepto de democracia delimita su amplitud de significados en tres principales: como táctica y estrategia del cambio político, como forma de gobierno y como cultura de una sociedad. Esta delimitación nos permite dar una dirección al término y no perdernos en otras interpretaciones con ideologías dominantes de por medio, como puede ser la de democracia participativa, democracia representativa, democracia de libertad de expresión.

El largo alcance del concepto que nos permite componer Echeverría y Cerutti, consiste en conclusión, en su capacidad de remitirnos a la crítica del mismo, de mostrarnos su nueva reconfiguración, de propiciar una teoría de la democracia y de ofrecernos un futuro basado en el pasado, para construir desde el presente, ya sin esperar superhombres, ni mesías ni caudillos, en una opción política con la comunidad, pero desde un convencimiento de sí mismos, como bien lo ha dicho Cerutti, lo único que hace falta es voluntad política.

3.3.2.2 Límites

Los límites de este concepto de democracia estarían principalmente en el terreno de las tácticas y las estrategias. Si bien la democracia como estrategia del cambio social muestra fines atractivos, habría que crear un consenso de los fines sin perderse en

falsas expectativas ni visiones apocalípticas y nacionalismos radicales. Dada la diversidad de los grupos excluidos en México, es el reto más grande: cómo crear consenso entre las partes. En cuanto a la táctica, la relación entre la democracia radical y la revolución no queda clara y como observó Aureliano Ortega Esquivel, no se sabe hasta qué punto las reformas que pueda emprender van a llegar a su límite y tampoco se sabe si las fuerzas revolucionarias tengan la disposición de aliarse con políticos de “izquierda” que los han defraudado en el mejor de los casos. Es aquí donde se hace necesaria la unión de la teoría de la democracia con una teoría de la revolución latinoamericana, en donde se puedan establecer las tácticas y las estrategias entre ambas, para que la democracia no se quede en reformas superficiales y la revolución no se quede en un cambio de elites, oligarquías y nuevos amos. En donde la dialéctica amo-esclavo hegeliana pueda ser superada y finiquitada.

En cuanto a la democracia en sus otras acepciones, como forma de gobierno y como cultura social, sus límites se encuentran en las necesidades y propuestas de pueblo, del tipo de sociedad que requieren, de su creatividad para reorganizar el estado, la nación y la comunidad y de organizarse a sí mismas. Esto es importante, porque la explicación que hace de la democracia en estos aspectos el doctor Cerutti, es en parte una recreación teórica de discursos anteriores, como el bolivariano, pero también es en parte, la observación de lo que la sociedad está pidiendo para sí misma, a partir del reclamo de organizaciones civiles, grupos de resistencia y de movimientos por causas sociales. Es decir, no son los deseos de Cerutti, en su totalidad, lo que llena de contenido a la democracia, sino el conjunto de demandas que lleva haciendo la sociedad desde hace décadas y que el profesor ha tenido la experiencia de recogerlas, cuestionarlas, criticarlas y teorizarlas.

Un obstáculo más sería la disponibilidad y los contextos por parte de los gobiernos latinoamericanos para la conformación de un bloque no solo económico y político, sino también social, educativo, militar, etcétera. Esto sin contar con las presiones de los países imperialistas, la influencia del narcotráfico, y muchísimos impedimentos más que podrían surgir antes, durante y después de tratar de llevar un proyecto de este tipo. Sin

embargo, lo importante sería al menos tener esta salida teórica que pueda aportar algo a las luchas sociales actuales, que también no son nada inocentes ni irrelevantes, ni estamos en una situación de paz, de seguridad, estabilidad, sino todo lo contrario; casi se podría decir que pasamos por un momento definitorio para las luchas sociales, en donde se acercan tiempos muy difíciles en todos los aspectos, con la reiteración del panismo en el poder. Bajo estas circunstancias, parece que esta propuesta que comienza con el estudio de dos conceptos de la democracia, podrían aportar algo.

En cuanto a la teoría, parece que por ahora puede explicar lo suficiente el fenómeno, pero podría extenderse más, por ejemplo, utilizando otras metodologías, para exponer los diferentes niveles o tipos del discurso en el planteamiento de la democracia por parte de los diversos grupos de una sociedad particular, o desde el campo del arte o la ciencia. Hay mucho material actualmente en donde estudiar las formas que adopta la democracia.

Otro límite de este concepto tiene que ver con la crítica de Víctor Flores, en cuanto que este concepto podría quedarse en el estante de cualquier escuela sin ningún problema y no pasaría nada, es decir, el problema de la raquítica eficacia pública inmediata del trabajo filosófico, por no tender los cables de la comunicación con la sociedad de manera efectiva. Mientras no se abran canales de difusión que puedan llegar al grueso de la población sobre el trabajo filosófico, o el trabajo filosófico no encuentre los medios para hacerse popular, la filosofía seguirá siendo un ejercicio de unos cuantos y de carácter elitista, con el riesgo de convertirse en lucha de ideas ensimismada.

4 Conclusiones

4.1 Resultados

A partir de los tres capítulos anteriores, se puede afirmar o refutar la hipótesis central de la investigación, la cual se postuló así: se puede demostrar que el concepto de democracia de Vinicio Bolívar Echeverría y el concepto de democracia de Horacio Cerutti Guldberg son dos conceptos que no se excluyen ni se contraponen, sino que se complementan. El primer objetivo consistió en demostrar esta hipótesis. El segundo objetivo era demostrar que a partir de que los dos conceptos de la democracia no se excluyen, sino que se complementan, pueden formar entre los dos un nuevo concepto de democracia más amplio y de “largo alcance”. Un tercer objetivo de este trabajo tenía que ver con la idea de que un nuevo concepto de revolución y de democracia por parte de la deconstrucción y reconstrucción de los dos autores, puede posibilitar la relación entre los medios y los fines de ambas, es decir, crear una alianza entre lo que ahora se podría llamar democracia y lo que ahora se podría llamar revolución. Para ello, sería necesaria primero una nueva teoría de la democracia, que se puede obtener a partir de este trabajo, así como una nueva teoría de la revolución.

Los resultados son los siguientes:

1) La hipótesis de que el concepto de democracia de Echeverría y el concepto de democracia de Cerutti no se contraponen, sino que se complementan, se confirma. El concepto de democracia de Echeverría y el de Cerutti no se contraponen y son complementarios. Esto se demuestra a partir de:

- Haber sustraído del pensamiento de cada autor su concepción de democracia, diferenciando varias etapas de la construcción del concepto a lo largo de su obra, como pasa con Echeverría y también señalando sus críticas de la democracia liberal.

- Después de hacer una descripción del pensamiento de cada autor, excepto el tema estético, para diferenciar fuentes, tradiciones, objetivos, medios, carreras, de cada autor, con el fin de encontrar la mayor cantidad de diferencias y similitudes entre los dos autores y así observar en qué medida los dos conceptos de democracia pueden ser compatibles.
- Después de comparar los dos conceptos de democracia, observar sus diferencias, similitudes y rasgos que los harían complementarios.

2) El segundo objetivo, el de formar un nuevo concepto de democracia a partir de los dos autores, se llevó a cabo. A partir del concepto de democracia de los dos autores, se pudo construir un concepto nuevo, de largo alcance y que puede propiciar una teoría de la democracia. Esto se demuestra a partir de:

- Describir y explicar por qué los dos conceptos son compatibles.
- Hacer una unión del pensamiento de los dos autores en cada uno de sus temas, como lo es el de la política, la epistemología, la ética, para probar que en lo esencial el pensamiento de los dos autores puede ser compatible y complementario. De esta manera se estaría comprobando la unidad de los dos conceptos de democracia desde la base de pensamiento de los dos autores.
- Ensayar el nuevo concepto de democracia a partir de la unión de lo que quería decir en específico el concepto de democracia de cada uno.
- Explicar por qué del calificativo de “largo alcance” a este nuevo concepto de democracia.
- Explicar por qué puede llegar a surgir una teoría de la democracia a partir de este concepto nuevo de democracia.

3) El tercer objetivo, el de demostrar que a partir de un nuevo concepto de revolución y de democracia, se puede dar la compatibilidad entre los medios y los fines de ambas, es decir, crear una alianza entre lo que ahora se podría llamar democracia y lo que ahora se podría llamar revolución, también se cumplió. Un nuevo concepto de democracia y de

revolución puede activar una teoría de la democracia y de la revolución nuevas, y de estos nuevos planteamientos, puede surgir la alianza entre estas dos posiciones como medios y fines del cambio social. Para ello sería necesaria primero una nueva teoría de la democracia, que se puede obtener a partir de éste trabajo y una nueva teoría de la revolución, que tiene sus bases en este trabajo. Esto se demuestra a partir de que:

- Ambos autores hacen una deconstrucción (más Echeverría que Cerutti) del concepto de democracia y también ambos hacen una reconstrucción del mismo (más Cerutti que Echeverría). Entonces, de cada uno surge un nuevo concepto de democracia (*democracia como autarquía* en Echeverría, *democracia radical* en Cerutti). Este nuevo concepto en ambos, contiene la peculiaridad de que aceptaría la ayuda revolucionaria. Echeverría ve la revolución como una necesidad incuestionable para la democracia y viceversa, encontrando un lugar de ayuda mutua. Cerutti es un poco más vacilante en esta alianza, pero nunca suprime la revolución como lucha armada, más bien extiende el significado de revolución a los cambios democráticos. Entonces, el nuevo concepto de democracia de ambos autores, es la condición primordial de que revolución pueda ligarse a democracia.
- Ambos autores hacen una reconstrucción del término revolución (más Echeverría que Cerutti) y del papel de la violencia en las sociedades modernas, y en ambas coinciden. Este nuevo concepto de revolución tiene la peculiaridad de aceptar la ayuda democrática y ofrecer experiencias y ayuda táctica.
- La nueva reconstrucción del concepto de democracia puede dar pie a una teoría de la democracia por los aportes que hacen los dos autores sobre el tema y que tienen que ver con una manera de pensar la democracia en el contexto latinoamericano, de entenderla dentro de la modernidad, de pensar las objeciones, los límites y riesgos de la misma, postular una metodología epistémica para su comprensión, así como tomar en cuenta una historia de la democracia en Latinoamérica. Esta teoría podría

funcionar para conocer el ámbito de la democracia como concepto, como proyecto y como posibilidad, pero también para abrir la puerta a una teoría de la revolución.

- Echeverría hace una reconstrucción del término revolución y lo pone al día; hace un extenso trabajo sobre el tema y Cerutti también, de tal manera que el material entre los dos autores sobre la revolución da para una teoría de la revolución que incluye la ayuda de la democracia. Esta teoría estaría integrada por una manera de concebir la revolución dentro de los procesos de cambio social, como una actitud cívica, desde su carácter mítico, desde la historia de las revoluciones, desde una manera o método para pensar la revolución, desde una alianza con la democracia.
- A partir de una teoría de la democracia y una teoría de la revolución, una a modo de la otra, se puede crear un nuevo concepto que las unifique en sus estrategias, medios y fines.

4.2 Comprobación

La primer hipótesis se comprueba al tener en cuenta que Echeverría hace una crítica demoledora de la democracia liberal, a partir de los estudios sobre el mito de Kerenyi y Levi-Strauss, del análisis crítico de la cultura de la modernidad y la economía política de Marx, para demostrar que la democracia liberal no tiene ninguna posibilidad de transformar la estructura social injusta, desigual y explotadora del capitalismo. Sin embargo, a esta demolición le pone como alternativa la autarquía que Marx pensaba como propuesta para después de la revolución proletaria, entre la dictadura del proletariado y el cambio al socialismo. Entonces, Echeverría reconstruye la democracia a partir de la autarquía; una democracia que no será más la de los grupos oligárquicos, sino la del pueblo. Democracia es poder de autogestión de la sociedad sobre los asuntos que le competen. El planteamiento se hace más coherente con una antropología que describe los procesos de socialización y politización inherentes a todo ser humano.

Cerutti crítica la democracia liberal. Para Cerutti, una nueva forma de democracia es parte del horizonte utópico hacia una nueva sociedad, en donde la propia filosofía debe ser del pueblo y para el pueblo. La democracia radical que propone supone la participación directa de la sociedad y en especial de los más oprimidos, en la toma de decisiones de una sociedad. Esta democracia debería ensanchar el horizonte de acción de la democracia liberal y en un tiempo indefinido coparla, hasta hacerla un punto de flexión para un cambio social estructural, de donde el mismo autor no sabe si seguiría o no la lucha armada revolucionaria, para no caer en mecanicismos o determinismos. Democracia para Cerutti es el poder decidir de la sociedad sobre lo que le conviene o no, tomar las riendas de su futuro y de su presente.

La primera hipótesis se comprueba cuando se toma en cuenta que los dos autores critican la democracia liberal, que ambos suponen que democracia debe ser autogestión del pueblo, participación directa en la toma de decisiones de los gobernados sobre su sociedad, cambio de vida radical de los oprimidos y explotados por el sistema capitalista. No se contraponen y sí se complementan porque Echeverría hace una excelente crítica y deconstrucción del fenómeno moderno de la democracia, pero no logra reconstruirla completamente con el término autocracia, la deja sin detallar. En cambio, Cerutti es parco en su deconstrucción, pero pródigo para reconstruir el concepto, lo dota de nuevos contenidos, valores, un horizonte de aplicabilidad con la integración latinoamericana y los niveles de su posible concreción.

La segunda hipótesis o segundo objetivo se comprueba, al observar que el concepto de democracia de Echeverría tiene la propuesta de reconciliar la vía armada revolucionaria con la democrática, la de crecer juntos y aprender una de la otra, pero su formulación como autarquía es parca, no ofrece más detalles que la de una sociedad que interviene en todos los aspectos de la construcción de su sociabilidad. Su concepción de la democracia revolucionaria *sui generis* es parca y no tiene un proyeco democrático ni mayor definición. Como estrategia del cambio social y como cultura democrática, su propuesta esta falta de definición y como forma de gobierno, es escueta.

En cambio, Cerutti no encuentra cómo se puedan relacionar revolución y democracia, pero tampoco erradica la revolución de su pensamiento. Prefiere extender el término a aquellas prácticas que pueden cambiar el orden de las cosas. Aquí se da el primer acercamiento complementario, el de poner a la revolución como pieza indispensable para una nueva manera de ver la democracia. Al emparejar una democracia ideal o radical con la autarquía marxista, Echeverría acerca la visión de una nueva democracia con el marxismo revolucionario, entonces la democracia tendrá que atacar la estructura capitalista para que sea verdaderamente radical y en ello se renueva el discurso marxista y la propia noción de revolución. De esta manera, la democracia de Cerutti se vuelve revolucionaria.

La parte en la que los dos conceptos de democracia más se complementan y dan pie a un nuevo concepto, es cuando son la base de una teoría de la democracia. Con la deconstrucción de la democracia, Echeverría nos ofrece un nuevo panorama tanto histórico, como para pensar, abordar y posicionar un nuevo concepto de democracia, al relacionarla con la revolución. Transfigura toda la negatividad del concepto liberal en positividad para el concepto revolucionario. El complemento viene cuando Cerutti puede llenar de contenido, dar forma a esta transfiguración que todavía es insipiente y difusa. Entonces, Cerutti propone los valores de esa nueva democracia, los niveles en los que se instalaría y en lo que consistirían, le da un sentido, un lugar, un horizonte hacia futuro y un método para pensarla, junto con las advertencias sobre el pensar la democracia de Echeverría.

El tercer objetivo se lleva a cabo cuando del nuevo concepto de democracia y de revolución se plantea que pueden ser complementarios para superar los límites de cada una. Cuando se cae en la cuenta de que la democracia liberal, aún siendo ensanchada y llevada hasta sus últimas consecuencias, puede ser limitada, cohercionada por el poder de las oligarquías, entonces se piensa que un levantamiento revolucionario armado puede dejar el campo libre para una reestructuración social, económica, política, en la reformulación de las leyes que permita cambios estructurales. En este sentido, la revolución le ofrece a la democracia la oportunidad de llevar a cabo sus más altos

sueños de que el pueblo tome el poder de su situación y la transforme a su conveniencia y no a la del capital privado. La revolución sería el extremo de la radicalidad democrática, pero el punto de flexión para su triunfo y por lo tanto, necesaria.

En cuanto a la revolución, ésta siempre ha sido considerada como un movimiento o proceso no democrático. Como movimiento, hay un autoritarismo del caudillo, dirigente o grupo que lidera el movimiento y que hace las cosas como él dice que son, para no perder el control de la lucha. Como proceso, se impone sobre un estado de cosas para darse su lugar, aplastando otras opciones. De ahí que después de una revolución haya un cambio de sujetos en el poder que siguen oprimiendo a otros o a veces hasta a los mismos que ayudaron en la lucha. Sólo haya un cambio de déspotas o tiranos. Pero si se considera la influencia de la democracia en el proceso revolucionario, una revolución no se haría con líderes o caudillos autoritarios, sino con el pueblo como el principal dirigente de la revuelta, en donde todos opinen sobre el rumbo de las armas y todos puedan ponerse de acuerdo. Casi siempre existen los líderes en los movimientos, ellos tendrían que encargarse de aplicar la democracia dentro de sus grupos, de aceptar que ellos no son el sujeto revolucionario, sino todo el proceso, todo el pueblo que está presionando hacia un cambio. De esta manera se evitarían los caudillos intransigentes y la destrucción del pueblo en los procesos de lucha armada. Por el lado del proceso, la democracia ayudaría a establecer una cierta cultura democrática antes de que llegara el proceso revolucionario, lo cual evitaría el caudillismo y las intransigencias de los líderes revolucionarios. Una cultura no discriminatoria, antiexclusiva, democrática en todos los sentidos, condicionaría a la sociedad previa a la lucha armada, durante y después, para reconstruir una sociedad diferente y no caer en los mismos errores de tantas revoluciones, en donde al final un grupo sube al poder y para el pueblo todo sigue igual. Ese sería el gran aporte y la razón por la que la democracia sería un necesario complemento de la lucha revolucionaria.

A partir de los estudios hechos por Cerutti y Echeverría, se puede construir una teoría de la democracia y de la revolución que puedan ser compatibles una con otra. De esta

manera estarían sentadas las bases para una teoría de la democracia revolucionaria latinoamericana o como quiera que se le pueda llamar a la unión de ambas.

4.3 Conclusión general

Como conclusión general, se puede decir que el concepto de democracia de Bolívar Echeverría y el concepto de democracia de Horacio Cerutti son compatibles, se pueden complementar y que juntos pueden construir un concepto de democracia de “largo alcance”, así como una teoría de la democracia y una teoría de la revolución latinoamericana. También se puede decir que este nuevo concepto de democracia considera al concepto de revolución renovado como un aliado y que juntos pueden propiciar una teoría de la “revolución democrática” latinoamericana.

4.4 Aportaciones

Uno de los principales aportes de este trabajo, es haber sustraído el concepto de democracia de cada autor, pues no se contaba con ello, confrontar cada concepto y armarlo como uno solo, para producir un concepto de la democracia más potente en sus alcances de explicación y propuesta teórica y con la posibilidad de conformación de una teoría de la democracia y de la revolución, que además pueden ser compatibles para crear una sola teoría democrática-revolucionaria para Latinoamérica. La creación de este nuevo concepto de democracia sería el mayor aporte, porque en él se contiene la crítica de la democracia como mito moderno, de los modos de pensar la democracia, de entender la democracia desde una perspectiva revolucionaria (tanto como lucha armada como cambio estructural revolucionario), de asentar un camino para la democracia latinoamericana. Todo esto bajo el nombre de una democracia de “largo alcance”.

Otra aportación es tratar de conciliar desde lo teórico a los grupos de izquierda que combaten por su lado, desorganizados y desunidos, ya sea por que unos piensan que el marxismo revolucionario es la única y válida teoría del cambio social o por otros que piensan que la revolución pasó de moda y lo de hoy es la lucha democrática sin más, es

demostrarles que en teoría puede ser posible la unión de medios y fines de la democracia con la revolución y si en la teoría ya puede ser concebida así, en la práctica puede ser posible también, si se sigue un programa utópico plantado en la realidad. Recordarles que muchas cosas comenzaron con una idea y que esta idea podría llevarse a cabo con voluntad política y un tanto más de entendimiento.

Para los estudios sobre democracia que se han hecho en México y Latinoamérica, este estudio aporta una opción a la propuesta de cambio social democrático y al revolucionario también. Es una manera de vislumbrar un camino que muchos han estudiado, interpretado, puesto en la mesa sus reales posibilidades, muchas veces con más análisis que síntesis y otras con más crítica que creatividad. Es un intento de hacer filosofía comprometida, crítica y creativa.

Este trabajo también puede ser un aporte al estudio sistemático del pensamiento de los dos autores, en español y por nuestra universidad, pues de Echeverría está la obra de Stefan Gandler en alemán y sobre Cerutti está el texto de Rubén García Clark, Rangel y Mutsaku, pero es una serie de comentarios, anécdotas sobre el profesor y algunas críticas buenas como las que se recogieron en este trabajo, pero no un panorama general de su obra y pensamiento. Aunque en varios temas no se profundizó o se evitaron, como es el de la filosofía estética, la educación, o la cultura y barroco de Echeverría, es un avanzado comienzo para sistematizar la obra completa de estos autores y alentar la de muchos más que están aportando cosas importantes, no quedarse en la publicación de los consagrados como Leopoldo Zea, Sánchez Vázquez, etcétera. Incluso se podría proponer una biblioteca de filósofos de la segunda mitad del siglo XX en México a partir de biografías o monografías del pensamiento latinoamericano.

Este estudio podrá servir a quien esté interesado en conocer de manera rápida y general el vasto pensamiento de ambos autores, darle algunas coordenadas y poner para su búsqueda, todo el repertorio de cada autor. Mientras más accesibles sean los autores

latinoamericanos para nosotros mismos, más se trabajará y accederá al pensamiento latinoamericano.

Hacer un mapa del pensamiento de cada autor es también un reconocimiento a la larga carrera de los dos filósofos, por haber dado formación a decenas de generaciones y por su trabajo de investigación; es una manera de reconocerles que su trabajo conforma filosofías tan complejas como la de cualquier otro pensador clásico, y que uno se admira al ordenar sus temas y relacionarlos.

Después de este estudio, los dos filósofos ya no podrán verse igual a como uno puede percibirlos en una cátedra. Cabe mencionar que este estudio comenzó a hilarse en el salón de clases con cada autor, en donde a uno le quedaba clara la posición que destacaban más. Echeverría por ejemplo, la de un marxista inflexible, en donde era revolución o nada, y la de Cerutti, como la de un reformista, concentrado y con fe en los cambios por la vía electoral y las movilizaciones sociales actuales. Pero cuando uno se interna en sus libros, aparece otra imagen más completa y compleja, las imágenes preconstruidas por uno mismo se hacen más sugerentes. Esta visión también debería ensanchar el horizonte de aquellos marxistas rígidos que piensan que si no hay revolución no se puede hacer nada, y de reformistas tan ingenuos que parece que están del lado del capital. El propio Echeverría lo dice: esta mediación entre revolución y democracia deberá unir a todas las izquierdas en un solo gran movimiento, pues atomizadas no lograrán nada. Este trabajo es una prueba de que en lo teórico, aún usando a uno de los más revolucionarios pensadores como lo es Marx, y otra revolucionaria radical como Rosa Luxemburgo, es posible unir fuerzas con la democracia y que es necesaria esta unión para la propia renovación del término revolución.

También es una manera de contribuir al acercamiento entre los dos pensadores, pues aunque los dos parecen alejados en sus planteamientos, en realidad comparten cosas tanto en lo teórico como en la experiencia de vida, por lo que deberían trabajar más a gusto cuando vuelvan a encontrarse en cualquier seminario, mesa redonda o congreso.

A la literatura nuestroamericana puede dar una interesante perspectiva de cómo potencializar por medio de la revolución su proyecto latinoamericano de integración continental; al hacer coincidir democracia con lucha armada, puede ofrecer sugerencias interesantes, tanto para definir una estrategia, como para explicar los sucesos que se dan en la actualidad. En cuanto al pensamiento marxista, puede ofrecer una renovada perspectiva de liberación latinoamericana, un nuevo horizonte de lucha revolucionaria con nuevas ideas y con el nuevo contexto de arribo al poder de las izquierdas sudamericanas.

El marxismo se renueva en los caminos de la democracia. A partir de los dos autores que promueven una nueva visión del marxismo, el marxismo se renueva y se abre a la democracia, presentando una opción política y crítica latinoamericana que debe estar precedida por un estudio de los tropiezos del socialismo “realmente existente”, las sociales democracias y los nacional socialismos del siglo XX, para no volver a cometer los mismos errores y ganar en experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Bolívar Echeverría, Vinicio. *El discurso crítico de Marx*, México, Editorial Era, 1986, 222 págs.

----- *La contradicción del valor y el valor de uso*, México, Editorial Itaca, 1988, 37 págs.

----- *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*
Quito, Editorial Nariz del diablo, 1993, 103 págs.

----- *Las ilusiones de la modernidad*, México, Editorial Equilibrista-UNAM, 1995, 200 págs.

----- *La modernidad de lo barroco*, México, Editorial Era, 1998, 231 págs.

----- *Valor de uso y utopía*, México, Editorial Siglo XXI, 1998, 197 págs.

----- *Definición de la cultura*, México, Editorial Itaca-UNAM, 2001, 275 págs.

----- (Compilador). *La mirada del ángel*, México, Editorial Era-UNAM, 2005, 252 págs.

----- *Chiapas y la conquista inconclusa*, México, entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas, para *Revista Chiapas*, No. 11, año 2001, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, <http://www.ezln.org/revistachiapas>.

Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Editorial FCE, 1983, 324 págs.

----- *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina*, México, U de Guadalajara, 1986, 203 págs.

----- “Pueblo, revolución, constitución”, ponencia para la mesa redonda organizada por el Comité Manos fuera de Nicaragua, *La constitución en Nicaragua. Síntesis de una nueva sociedad*, Realizada en la FFyL, UNAM, México, el 28 de mayo de 1987, texto inédito

----- “¿Democracia y proyecto latinoamericano para México?”, en *Metapolítica*, México, Vol. 2, No. 7 Julio-septiembre, 1988, pp. 483-484

----- *Ensayos de utopía 1 y 2*, México, Universidad Estado de México, 1989, 148 págs.

----- *De varia utópica (ensayos de utopía III)*, Bogotá, U Central, 1989, 235 págs.

----- “¿Universidad de utopía?”, en Cerutti Guldberg (coordinador) *Modernización educativa y universidades en América Latina*, México, Magna Terra, 1990, pp. 7-13

----- *Presagio y tónica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991, 156 págs.

"Filosofía latinoamericana de la educación", en *Panoramas de nuestra América*, No. 7, México, CCYDEL, 1993, pp. 29-45

"Iberoamérica y los procesos de integración en el mundo", en *Iberoamérica hacia el tercer milenio*, México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos (S.R.E.), 1993, pp. 11-14.

"Significados simbólicos de la democracia" en *El Elector*, México, año 1, no. 3, mayo-junio, 1994, pp. 10-14

"¿Fin o renacimiento del pensar utópico?", en *Cuadernos americanos*, No.50, México, CCYDEL, 1995, 257 págs.

Memoria comprometida, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996, 169 págs.

"Teoría de la utopía?" en Cerutti Guldberg, Horacio y Agüero Oscar (coordinadores) *Utopía y nuestra América*, Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-107

"Globalización y democracia", en *Travesías*, La Rábida, España, Universidad Internacional de Andalucía, año 1, núm. 1, julio-diciembre, 1996, pp. 89-97

Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?, México, U del Estado de México, 1997, 221 págs.

"Diez tareas para la integración cultural de Nuestra América", en *México AUNA*, Revista de la Asociación por la unidad de

Nuestra América No. 14, México, Noviembre-diciembre, 1997, p. 4.

Filosofar desde Nuestra América, México, M.A. Porrúa, 2000, 200 págs.

“Tareas culturales en tiempos de desintegración II” en Dora Cijas, Magdalena Caijas, Carmen Jonson, Iris Villegas (compiladoras), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz, Bolivia. Coord. de Historia/ IFCA/ Embajada de España en Bolivia, 2001, pp. 425-434

“La utopía americana en el siglo XXI ¿utopía de la unidad o mitos de la integración?” en *Latinoamérica*, Anuario de América Latina No. 34, México, CCYDEL, 2002, pp. 23-3

Ideología y pensamiento utópico y libertario en A.L., México, U de la Cd. De México, 2003, 41 págs.

“Necesidad y obstáculos para la integración de nuestra América”, en *Latinoamérica*, No. 37, México, CCYDEL, 2004, pp. 377-383

“La democracia es posible todavía entre nosotros?”, en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coordinador), *La construcción del Estado Nacional: democracia, justicia, paz y estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*. México, UNAM, 2004, pp. 17-24.

“Utopía y organización política de la resistencia”, en *Universidad-Verdad*, no. 34, Cuenca, Ecuador, Universidad del Azuay agosto 2004, pp. 9-17.

- “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”, en *Resistencia popular y ciudadanía restringida ¿Está en riesgo la democracia en América Latina?*, México, Libro colectivo del CCyDEL en preparación.
- “Los riesgos de la democracia”, en Patricia Galeana (compiladora) *Relaciones de México: América Latina, América del Norte y la Unión Europea*, México, UNAM/Asociación Mexicana de Relaciones Internacionales/UNAM, pp. 113-120
- “¿Violencia es destino?”, en Adolfo Sánchez Vázquez (editor), *El mundo de la violencia*, México, Editorial FCE, pp. 223-229.

Cerutti Guldberg, Magallón Anaya Mario. *Historia de las Ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos-UCM, 2003, 181 págs.

Bibliografía secundaria

Marx, Carlos. *El Capital, Primer libro, Tercer capítulo*, México, FCE, 1976.

Bolívar Echeverría-Horst Kurnitzky. *Conversaciones sobre lo barroco*, México, UNAM, 1993, 87 págs.

Manrique, Jorge Alberto. “Conversando acerca de unas conversaciones sobre lo barroco” en Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, D.F., UNAM-EI Equilibrista, 1994, págs. 231-243.

Bolívar Echeverría, Vinicio. "Postmodernismo y cinismo" en Mariflor Aguilar Rivero (compiladora) *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, UNAM, 1995, págs. 15-30.

Ortega Esquivel, Aureliano. "Contra lo que ya es. A propósito de *Postmodernismo y cinismo* de Bolívar Echeverría" en Mariflor Aguilar Rivero (compiladora) *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, UNAM, 1995, págs. 31-46.

García Clark Rubén, Luis Rangel, Kande Mutsaku. *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, ENEP Iztacala, UNAM, 2001, 343 págs

Beristáin, Helena. *Diccionario de Retórica y poética*, México, 8ª. Edición Porrúa, 2003, 520 págs.

Emir Sader, en Servicio Informativo "Alai-amlatina", info@alainet.org, Río de Janeiro, 06/01/2004