

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

El pensamiento crítico latinoamericano

La recuperación de la utopía latinoamericanista

Rebeca Mariana Gaytán Zamudio

DIRECTORA: DRA. ELVIRA CONCHEIRO BÓRQUEZ

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

MÉXICO DF, NOVIEMBRE DE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*A mis padres, Rebeca y Mario
por todo el cariño y el apoyo*

A mi amor, Guille

AGRADECIMIENTOS

Los agradecimientos no son una mera formalidad pues, por lo menos para este trabajo, no se han de mencionar a nadie de manera arbitraria, pues cada una de las personas nombradas, de una u otra forma, formaron parte de él.

Agradezco mi tutora de tesis Elvira Concheiro por su ayuda en la realización del trabajo, ya que sus observaciones críticas fueron de mucha ayuda para fortalecer varios puntos que se han expuesto a lo largo de este trabajo. También quiero agradecer a mis sinodales, pues no sólo se ajustaron a la premura de los tiempos en muestra de una gran disposición, sino que además sus lecturas fueron críticas, comprometidas, y por mucho muy alentadoras; gracias a José María Calderón, a Lucio Oliver, a Teresita Castro y a Irene Sánchez. No podría prescindir del reconocimiento a mis profesores Severo A. Salles con quien trabajé en los seminarios de investigación, y a Mónica Guitián quien me enseñó la importancia de una buena formación teórica.

Gracias a Guillermo Pereyra, pues siempre estuvo a mi lado en la elaboración de esta tesis, pues su presencia tanto en el plano afectivo como en el trabajo mismo fue fundamental, gracias por las miles de lecturas y todo el apoyo.

Quiero agradecer de manera muy especial a ese afecto invaluable de mis familiares y amigos. En primer lugar, al apoyo incondicional y el cariño constante de mis padres y de mi hermano Mario, que en todos estos años de formación fueron la pieza clave para mi desarrollo. Gracias a mi abuela Andrea y a Soco. También a mis amigos de siempre Natalia, Charlene, Vlado, Oscar F, Paola y Ale Gaviño.

Gracias a todos, pues sin ustedes este trabajo no sería posible.

México, 20 de noviembre de 2006

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	
1 <i>América Latina hoy, la necesidad de utopías</i>	11
1.1 ¿Qué es América Latina?	12
1.2 Un diagnóstico de la era de la globalización: la perspectiva latinoamericana como la recuperación de lo local	17
1.3 El latinoamericanismo como un pensamiento crítico	25
1.4 La necesidad de la utopía	28
CAPÍTULO II	
2 <i>Del pensamiento social latinoamericano al proyecto latinoamericanista</i>	33
2.1 La irrupción de América, la irrupción de la modernidad	34
2.2 Hacia un pensamiento independiente	46
2.3 Rodríguez, Bolívar y Martí: el ser latinoamericano	56
CAPÍTULO III	
3 <i>La ciencia social y el compromiso latinoamericanista</i>	65
3.1 La universidad y el compromiso con América Latina	67
3.2 La crítica al positivismo: la reaparición de la metafísica y la recepción del marxismo	74
3.3 Los estudios latinoamericanos	93
3.4 La ciencia social latinoamericanista: interdisciplinariedad e intersubjetividad.....	111

CAPÍTULO IV

4 *Latinoamericanismo y utopía*..... 118

4.1 La anti-utopía de Marx..... 120

4.2 La crítica y la utopía: sus diferencias con el mito y la ideología..... 124

4.3 La doble dimensión de la utopía: el deseo y la necesidad 133

4.4 La utopía en América Latina 144

CONCLUSIÓN 148

BIBLIOGRAFÍA 155

INTRODUCCIÓN

¿Por qué reflexionar acerca de América Latina? ¿Qué sentido tiene un pensamiento anclado en las situaciones que definen a los países de la región? ¿Cómo lograr la unidad del pensamiento latinoamericano en un contexto de complejidad y de globalización? ¿Es totalmente *inútil* o *desechable* plantear un pensamiento comprometido con lo real y con la construcción de utopías? Este trabajo es un intento de dar respuesta a estas preguntas por medio de una reconstrucción de las principales vertientes del pensamiento crítico latinoamericano, tanto del siglo XIX como del siglo XX.

La importancia de abordar un trabajo centrado en este objetivo sólo puede ser entendida si tenemos en cuenta la manera en que actualmente toma forma la producción teórica en la región. Por un lado, la filosofía muchas veces se pierde en innumerables debates inertes en la práctica, y con un afán excesivamente académico no se trata de ver la importancia que tiene estudiar a los filósofos teniendo en cuenta la utilidad que pueden tener para echar luz sobre la situación real de los países latinoamericanos. Por otro lado, hoy las ciencias sociales que se producen en la mayoría de los centros académicos latinoamericanos “pretendidamente serios” están colonizadas por su intención de servir como meros instrumentos técnicos al servicio del mercado. En otras palabras, la analogía entre el *mercado* y la *sociedad* se convierte en el punto central de las ciencias sociales según los designios de las corrientes dominantes de las ciencias sociales contemporáneas¹, dado que

¹ Me estoy refiriendo, concretamente, a los estudios electorales o a los sondeos de opinión de las empresas consultoras; a las investigaciones realizadas en conjunto por las universidades públicas y privadas y los centros internacionales como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etc.; a la

cada vez con mayor énfasis las ciencias sociales *son puestas al servicio político del mercado*. Por este motivo, recuperar las principales tesis de la producción teórica latinoamericanista -y sobre todo su intención de ser un instrumento al servicio de la crítica-, es sumamente útil para tomar distancia crítica de ciertas corrientes de las ciencias sociales contemporáneas, mostrando de este modo sus encubrimientos ideológicos.

Para dar una respuesta a las cuestiones que motivan este trabajo, he de proceder de la siguiente forma. En el capítulo primero abordo los problemas o dilemas que se encuentran implicados en una delimitación conceptual de América Latina, entendida como un objeto de reflexión teórica, a la vez que como un marco para la acción y el compromiso político-emancipador. Es decir, no podremos dar con una idea de lo que significa un “pensamiento crítico latinoamericano” si previamente no se delimita el marco histórico-concreto que sirve de soporte fundamental al mismo. Con ello, lo que pretendo mostrar es que el latinoamericanismo es un *corpus* más o menos sistematizado de pensamiento y reflexión que no puede ser entendido como algo desvinculado de la realidad concreta latinoamericana. Más específicamente, el primer capítulo intenta hacer un acercamiento preliminar de lo que el pensamiento latinoamericano teoriza acerca de América Latina teniendo en cuenta tres tópicos fundamentales:

1. Es sumamente difícil contar con una sola definición de lo que es América Latina, pero a pesar de ello he detectado un consenso sobre lo que seguramente no debe estar implicado en dicha definición -por ejemplo, un énfasis excesivo en las dimensiones que privilegian exclusivamente lo geográfico; una actitud teórica que se aproxime a ella basada en especulaciones que desconozca los anclajes históricos que determinan la actividad de su pensamiento; y una búsqueda de la unidad conceptual que anule la diversidad al interior de la región-.
2. Aunque resulte difícil -más no imposible- dar con una definición de América Latina, es posible precisar las intenciones prácticas del pensamiento latinoamericano, el cual se compromete con la crítica de las situaciones de explotación y colonización que abundan

presencia cada vez más extendida en los programas de posgrado en ciencias sociales de materias puestas al servicio de la elaboración y evaluación *totalmente acrítica* de políticas públicas; entre otras cuestiones.

en la región. Dichas intenciones se sintetizan en la demanda de una construcción de un proyecto utópico

3. En definitiva -y para resumir los objetivos de los dos primeros tópicos-, una definición de América Latina implica tener en cuenta, primero, su constitución por medio de un “otro conquistador” que ejerce el dominio o la explotación; segundo, la unidad latinoamericana que busca la reflexión teórica-práctica latinoamericanista no niega -ni debe negar- su diversidad o complejidad interna; y, por último, el latinoamericanismo parte de las situaciones reales de dominación y se compromete con ellas (definidas, en la actualidad, por la globalización del capital).

En el capítulo segundo se presentan las líneas fundamentales de la primera producción del pensamiento latinoamericano. Concretamente, lo que trato de indagar es la manera en que operan los tres tópicos anteriores en el pensamiento de Simón Rodríguez, Simón Bolívar y José Martí; un pensamiento que fue posibilitado de manera histórica por las guerras de la independencia, la configuración de las relaciones capitalistas de producción de la época y la consiguiente formación de los Estados nacionales. El eje problemático que articula la discusión del mismo es el modo como se internalizó la modernidad en el primer pensamiento producido en la región. La pregunta de qué significa internalizar la modernidad en América Latina es respondida teniendo en cuenta las siguientes cuestiones:

1. Lo que se busca al enunciar dicha internalización es dar cuenta críticamente de una situación de dependencia representada en la forma colonial de dominación, impuesta y propagada por la modernización.
2. Ese escenario de dependencia se vuelve nítido gracias a la autorreflexión crítica que se pone en marcha con la tematización de las antítesis *liberación-dominación*, que es central y constitutiva del pensamiento crítico latinoamericano.
3. Es imposible pensar a América Latina como *una* sin un referente histórico, esta situación es la que le permite a nuestros pensadores clásicos dar cuenta de la especificidad latinoamericana. Como se verá, ya pensadores como Rodríguez, Bolívar o Martí indagaron la forma específica por medio de la cual somos dominados y podemos superar esa situación.

El capítulo tercero se plantea dos objetivos: uno a nivel general, y otro de carácter más específico. En términos generales, este capítulo es una continuación por otros medios de los intereses de los capítulos anteriores. Es decir, lo que investigo es la manera en que la antítesis anterior es traducida, repensada o reconfigurada en una serie de dicotomías particulares que el latinoamericanismo produjo desde mediados del siglo XIX y durante todo el siglo XX, motivadas por los distintos momentos emergentes: *civilización - barbarie; sociedades modernas - sociedades tradicionales; desarrollo - subdesarrollo; centro - periferia, liberación - dependencia*. De lo que intento dar cuenta es del permanente antagonismo que existe en el espacio social y académico latinoamericano, que ha hecho posible una actitud crítica en la producción crítica. El objetivo específico que busca este capítulo es analizar la producción del pensamiento latinoamericano en el ámbito académico como conocimiento incidente en la realidad, que ya comienza en el siglo XX a configurarse de manera especializada y con pretensión de rigor sistemático. Ello me obligará a detenerme en tres cuestiones. Primero, en la tensión entre la Universidad y el Estado que tiene lugar en las primeras décadas del siglo XX, esto es, en la tensión entre las propuestas de cambio que surgieron en los ámbitos universitarios opuestas a la dominación que se ejercía desde el Estado. Segundo, en la crítica al positivismo y en la recepción del marxismo en la región como un “marxismo latinoamericano”. Tercero, en las principales tesis de la “ciencia social latinoamericana” y de los “estudios latinoamericanos”, que se desarrollan entre los años cincuenta y los primeros años de la década de los ochenta. La particularidad de esta producción intelectual es que involucra en la mayoría de los casos una discusión con las situaciones de dominación concreta de la región. Con ello busco también poner en evidencia en un nivel más focalizado de discusión una de las tesis fundamentales de este trabajo: que no es posible aislar el pensamiento latinoamericano de su determinación histórico-concreta.

El capítulo cuarto cierra este trabajo con una exposición de la vinculación que existe entre el latinoamericanismo y el compromiso utópico. ¿Por qué considerar al pensamiento latinoamericano en términos de utopía? La importancia de tematizar la utopía es que ella da sentido y dirección crítica a la antítesis central del pensamiento latinoamericano:

liberación-dominación. Ello quiere decir que para el latinoamericanismo la *liberación*, la *autonomía* es lo que hay que alcanzar, y ese camino está trazado como una búsqueda constante. Aquí la utopía será entendida no como una reflexión metafísica sobre el ser latinoamericano, sino como una autorreflexión en situación histórico-concreta-real: en efecto, la utopía es el no lugar, el lugar más allá de la actual situación de explotación que, no obstante, se realiza a partir de la crítica de dicho escenario real de explotación. Para abordar las diferentes dimensiones de la utopía, el capítulo comienza exponiendo los lineamientos básicos de la anti-utopía de Marx. Veremos que Marx es contrario a toda forma idealista y especulativa, y su declarado materialismo lo lleva a ser contundente: la revolución es posible sólo si se observa lo real, lo material. De esta manera, el descrédito que Marx le atribuye a la utopía se debe a que es un recurso que sólo existe en el mundo de las ideas. Pero aun así, la importancia de abordar esta crítica radica en que, a pesar de ser contrario a la utopía, es un punto de partida ineludible, ya que se trata de un reproche a la utopía desde la intención misma de transformación, muy diferente a la anti-utopía que en nuestros días ha declarado el fin de la historia. Esto implica que nos concentremos en una crítica de las reiteradas formas con las que se ha confundido e invalidado el recurso utópico; la confusión constante con el mito y la ideología constituyen un descrédito de la potencia que contiene toda utopía. Para una mejor caracterización de la misma, es preciso que nos detengamos en sus dos elementos fundamentales: (1) el deseo de transformar la realidad de acuerdo con un conjunto de valoraciones éticas; (2) la necesidad que se encarga de ver los medios materiales que determinan la capacidad para producir la transformación, desde la situación dada. En definitiva, lo que intento mostrar allí es que -al igual que la autorreflexión contenida en la antítesis liberación - dominación constitutiva del latinoamericanismo-, la construcción de la utopía sólo tiene sentido como una reflexión que toma en cuenta la configuración real de las relaciones de dominación actuales.

Capítulo I

AMÉRICA LATINA HOY, LA NECESIDAD DE UTOPIÁS

Vivimos hoy un momento histórico en el mundo, y en particular en América Latina, que puede ser leído como encrucijada para llegar a nuevas alturas, o bien como un camino hacia hondonadas sin luz ni amplitud de visión. El desarrollo económico centrado en la industrialización ha alcanzado una etapa donde, paradójicamente, el mejoramiento de las condiciones de vida cercena las posibilidades de las personas. Su logro es el creciente proceso de reducción a la unidimensionalidad de éstas.

Hugo Zemelman

Como es obvio, el latinoamericanismo estudia a América Latina, pero aun así no es vano detenerse en la reflexión acerca del objeto del latinoamericanismo, pues es justamente lo que le brinda sentido e identidad a este tipo de pensamiento. Al definir nuestro objeto de estudio e implícitamente el trato que tenemos para con él, ya se está revelando una intencionalidad de nuestra forma de producción de conocimiento; en otras palabras, no sólo se descubre el *cómo*, sino también el *para qué*.

En este capítulo me encargo de problematizar lo que se entiende cuando hablamos de América Latina, así como destacar su actualidad y pertinencia, pero también su proyección. Esto se llevará a cabo, en primer lugar, a través de una discusión que muestra la complejidad de plantearnos a una región tan diversa a partir de su unidad, en donde presento la idea de América Latina como un proyecto cuyas raíces más fuertes están en

aquellos que viven situaciones semejantes en realidades concretas. En la segunda parte introduzco la polémica configuración del mundo *global*, en el cual supuestamente se han disuelto las identidades anteriores ligadas a espacios territoriales. Además, llevo a cabo un diagnóstico de la sociedad de red, con el propósito de hacer un rescate de lo local (Latinoamérica) como espacio de la crítica. En la tercera parte me detengo a definir el *latinoamericanismo* como un pensamiento crítico que parte de una situación comprometida con su historia. La cuarta y última parte se trata de la tematización que hace la construcción utópica de la idea del “lugar en el *no-lugar*”, es decir, de la reivindicación de América Latina como proyecto utópico, sintetizada en la propuesta de que el quehacer crítico está en *el hacer a América Latina*.

¿Qué es América Latina?

Sería desacertado abrir este trabajo con una pregunta que pareciera regresarnos a una definición tan inicial como *qué es América Latina*, como si pretendiera lo imposible y me diera a la tarea de agotar esta problemática en no más que abstracciones medianamente hechas. Es necesario ante todo reconocer su complejidad y, por tanto, la dificultad de plantearse a ésta como objeto de estudio para todo pensamiento latinoamericano.

América Latina es mucho más que aquella América meridional integrada por un conjunto de países del centro y del sur que van desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego, pues en éstos se encuentran una variedad de pueblos que albergan una diversidad cultural enorme. Justo en este punto se deriva la dificultad de establecer *una* América Latina, pues se puede hablar quizá de una continuidad continental pero jamás de una unidad dada *per se*. Es decir, que al hablar de América Latina no se está hablando de una realidad histórica, sino de varias realidades históricas en su multiplicidad de significados. ¿Qué es lo que le da unidad a los pueblos que la conforman?

En una primera aproximación, hablar de América Latina nos remite a una región integrada por Estados nacionales que encuentran su unidad tanto en su lengua latina como en una

continuidad geográfica -ya aquí existe de antemano una primera diferenciación con América del norte, septentrional, de habla anglosajona-. Pero si nos atenemos a esta definición, podemos caer en dificultades cuando nos encontramos con el hecho de que en el Caribe existen países como Belice y Jamaica que no son de habla latina, pero esto no nos lleva a creer que tengan una carencia de *latinidad*, así como tampoco creemos que Québec, que se ubica al norte del continente, es latina por tener la particularidad de ser una provincia de habla francesa.

Como vemos, esta primera aproximación tiene dificultades para dar cuenta de la especificidad de la región. En otros términos, los argumentos de la unidad otorgada de manera estricta por la geografía y la lengua -surgidos en su mayoría durante los primeros años del siglo XX- no son capaces de mostrar la complejidad del tema, y pueden ser por el contrario simples esencialismos carentes de historia. En realidad estas explicaciones, lejos de dar cuenta de las diversas situaciones a la que se enfrentan los pueblos, buscaban dotar de moral unitaria y homogénea a las incipientes naciones latinoamericanas del siglo XIX, por medio de relatos que cuentan sus orígenes que resultan ser más mitos que realidades. Como indica Roger Bartra: “El mito del carácter nacional pareciera no tener historia; pareciera como si los valores nacionales hubieran ido cayendo del cielo patrio para integrarse a una subsistencia unificadora en la que se bañan por igual y para siempre, las almas de todos” (1987: 21)

La identidad latinoamericana, aun antes de ser una identidad regional se compone de identidades nacionales², las cuales se tratan de discursos más o menos artificiales que buscan enraizar a los hombres no a una comunidad local original, sino más bien a una delimitación política-estatal por medio de los símbolos patrios. Éstos tienen un carácter que constriñe y a la vez permite una integración aunque de tipo arbitrario, ya que la búsqueda de lo común usualmente queda confinada a la tentativa de homogeneización cultural incapaz de observar las diferencias. América Latina ha contenido siempre en su seno la problemática identitaria, incluso cada nación alberga tensiones entre sus habitantes que

² Al respecto, la educación oficial ha jugado y aún juega en muchos casos un papel muy importante, pues a través de ésta se quiere lograr la integración nacional por encima de las diversidades étnicas, sociales y culturales.

conservan y asumen prácticas culturales en ocasiones contradictorias. Latinoamérica es pues la expresión de la coexistencia de contenidos culturales múltiples y diversos que están en constante tensión e *hibridación* (García Canclini, 1990).

El término “hibridación” pareciera hacer referencia a una cuestión étnico-racial, esto es, a la mezcla que tuvo lugar entre europeos y nativos creando así una raza mestiza, pero en realidad el término se refiere a una condición cultural, y no a un mero atributo de tipo biologicista. Se trata de un proceso que incluye una dimensión histórica, es decir, de un proceso inacabado en constante tensión e intercambio de acciones significativas entre distintos pueblos que se mueven entre lo tradicional y lo moderno, lo posmoderno y lo postradicional³. En palabras de García Canclini: “América Latina es más concebible como un espacio sociocultural compartido, con una historia convergente en algunos periodos, pero que incluye centenares de identidades, no sólo la de los países como identidades nacionales sino la multiplicidad de culturas dentro de cada nación y entre ellas” (citado en Casino, 2003: 28). La identidad latinoamericana debe verse como algo dinámico, sin perder su dimensión histórica que no deja de ser nunca, como se ha dicho, un proceso inacabado.

Los estudios culturales más recientes reconocen la multiplicidad de culturas al afirmar que la identidad latinoamericana se encuentra en su heterogeneidad, en un afán por alejarse de toda actitud totalizadora manteniendo abiertas las posibilidades de diversas formas de vida. Sin embargo, la dificultad de este argumento es justamente la imposibilidad de comprender a América Latina. Y es que la multiplicidad cultural no es un carácter privativo de *una región*, pues hay una diversidad de valores en todo el mundo desde la irrupción misma de la modernidad. Como apunta Jostxo Beriain: “La *civilización de la modernidad* comporta en cierta medida *una modernidad de civilizaciones* por cuanto que todas las civilizaciones tienen determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugna por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser

³ Normalmente lo tradicional se entiende como antagónico a la modernidad. Se trata de ese momento anterior a la irrupción de la modernidad, y, por tanto, representa un obstáculo para acceder a formas de vida modernas. Pero es importante anotar que a pesar de la capacidad expansiva de la modernidad, aún permanecen vivos los rasgos tradicionales de los pueblos. “Los modernos lucharon y se opusieron a las tradiciones en tanto obstáculos de las nuevas formas de vida, a la vez que adaptaron y utilizaron los aspectos de las tradiciones con fines identitarios y de consolidación cultural” (Girola, 2003: 258).

expresado” (2002: 65). Entonces, si reconocemos la multitud de formas de vida, ¿cómo es posible hablar de América Latina?

Tratemos de resolver este *impasse*. Si, por un lado, es de exigencia mayor la afirmación de la heterogeneidad, por otro lado es posible hablar de un pasado común en casi todos los pueblos que integran América Latina, pues aunque cuenta con más diferencias que afinidades, se ha encontrado una primera unidad frente al *otro colonizador, en la lucha con enemigos comunes* como el colonialismo ibérico y el imperialismo estadounidense (González Casanova, 1998). Es decir, que Latinoamérica ha encontrado su unidad en relaciones políticas e históricas con *el otro*, pero más aún en el *compromiso* que adquiere y asume con estas situaciones. La posibilidad de hablar de América Latina se debe a la existencia de las realidades históricas de los países que la integran, pero también gracias a la *idea* misma de América Latina. Con esto no se pretende decir que una antecede a la otra, de hecho su existencia se compone dialécticamente. De ello da cuenta Octavio Ianni: “La idea de América Latina penetra en la construcción de la realidad latinoamericana. Existe un permanente contrapunto entre el pensamiento y la realidad, de tal manera que el proceso de pensar -algunas veces- es también un proceso de construir, organizar, romper o redirigir la producción y actividad cultural, política y económica” (1997: 23). Así, Latinoamérica existe en la forma de *realidades concretas*, pero su identidad depende de la evocación de un sujeto histórico, que a partir de una plena conciencia de lo real, sea capaz de reconocerse en una lucha común. Es decir, que América Latina existe cuando se piensa como *una* y encuentra su verdadero alcance como proyecto, en el sentido que reconoce potencialidades en el presente para realizaciones futuras. Manuel Gonzalo Casas encuentra en la libertad la condición necesaria de la existencia, razón por la cual el ser americano está en función de la realización de un proyecto de liberación. De aquí que sitúe el ser latinoamericano en el futuro: “*América no es... todavía. Es futuro*” (citado en Cerutti, 1992: 183). Porque como nos indica Horacio Cerutti, a nuestro preguntar ¿qué es América?, tenemos que reorientar nuestra pregunta hacia el ¿qué será? (1992: 181). Por tanto, podemos decir que, aunque América Latina cuenta con una existencia real, encuentra en su reiterada complejidad de pensarse a sí misma una oportunidad de potenciarse como alternativa de contracción social de realidades distintas a las formas hegemónicas.

Lo que debe quedar claro es que reiterar el valor de la idea de América Latina no niega su carácter real, es decir, que no se trata de una mera lógica especulativa que se atiende y se entiende por sí misma, pues encuentra su punto de partida en la realidad misma, de acuerdo a contextos políticos, económicos y sociales dados: “La realidad social no es un objeto sólo de observación correcta o incorrecta, sino que es una construcción social de acuerdo con un proyecto a futuro” (Zemelman, 1998: 21). Se tratará entonces de la construcción social, política e histórica de América Latina a partir de los sujetos de carne y hueso que se reconocen a sí mismos como latinoamericanos, en virtud de experiencias concretas.

Hasta aquí he hablado de la dificultad de establecer un rasgo unitario en las realidades históricas latinoamericanas, y la idea que se destacó frente a esta complejidad es la necesidad de pensar a América Latina desde sí misma teniendo en cuenta su pasado y presente común, “real”, con el objeto que afianza su (re)construcción futura.

La cuestión identitaria será para el pensamiento latinoamericano un permanente debate inacabado pero fecundo. Pero hoy nos enfrentamos a un momento particularmente más complejo aún, donde a la par de las viejas definiciones identitarias que no corresponden cabalmente a lo real, nos encontramos ante un cambio de carácter mundial donde vemos transformaciones económicas, políticas y sociales, acompañadas por un discurso que habla de la superación de las formas de vida anteriores. Los Estados nacionales como primeros organizadores no sólo de la vida política, sino también de la vida social y cultural de los grupos humanos que los integran, parecen haber perdido injerencia frente a las nuevas construcciones de lazos identitarios y solidarios que se gestan día a día en una nueva configuración del mundo. La *globalización* es un proceso que ha puesto en una revisión exhaustiva todas las formas productoras de algún tipo de identidad, sea ésta comunitaria, nacional o regional, pues hoy todos somos aparentemente “ciudadanos del mundo”⁴.

De esta manera, en el contexto antes aludido adquiere una importancia vital preguntarse por la actualidad de la idea de América Latina. De ello me ocupo a continuación.

⁴ Sobre el debate existente entre cosmopolitismo versus nacionalismo, véase Nussbaum y otros (1997).

Un diagnóstico de la era de la globalización: la perspectiva latinoamericana como la recuperación de lo local

La utopía y la nostalgia florecen en las épocas en que se acentúan los ritmos de las transformaciones sociales, cuando se multiplican los desencuentros entre las diversas esferas de la vida sociocultural, así como de las condiciones económicas y sociales. Son épocas en las que lo contemporáneo y lo no contemporáneo se acentúa, se profundizan

Octavio Ianni

Como ya se dijo, en la actualidad pareciera que hemos roto las fronteras de lo que marcaba las anteriores formas de vivir, hemos incluso rebasado la idea de la organización estatal como forma fundamental de la política, de la economía y de la sociedad. Esto se debe a una serie de transformaciones que han trastocado la vida de hombres y mujeres en casi todo el mundo. De esta manera -bajo la premisa de que dicha transformación dada por la explosión tecnológica de la modernización se nos presenta como nueva, homogénea e inminente-, se ha supuesto sin más la victoria final del capitalismo, de forma tal que se ha pretendido anular toda alternativa a dicho sistema. Así, se ha negado toda construcción colectiva que pretenda cuestionar su legitimación.

La globalización, que había comenzado con la expansión y mundialización del capital, se presenta ante nosotros en una nueva etapa, caracterizada por la incorporación de un buen número de adelantos tecnológicos que permiten la irrupción de la llamada *era de la información* (Castells, 1999). Esta se distingue por su enorme capacidad de cambio gracias a sus estructuras flexibles que funcionan como red en el ámbito global. Es decir, se trata de un conjunto de nodos interconectados entre sí, cuya base material es la tecnología de la información, siendo la responsable de extender la estructura capitalista en el planeta. Gracias a una cadena de innovaciones tecnológicas y a su aplicación es posible mantener una comunicación a través de todo el mundo en tiempo real; de esta manera, la información, su producción y su procesamiento se convierten en un signo de poder.

Recordemos que desde el temprano momento de la revolución industrial se empezó a manejar como signo del desarrollo la utilización de la tecnología, ya que ésta incrementaba la producción económica por costos menores; y por lo tanto las mercancías producidas con tecnología eran de mayor competitividad. Aunque es importante apuntar que no sólo el mercado le da el carácter paradigmático a la tecnología, ya que la importancia de la modernización radica en su capacidad de penetración en las actividades cotidianas del hombre. Sólo cuando la tecnología es tomada por los sujetos como propia se convierte en una necesidad, pues es el momento en el que trasciende a la forma de vida social y cultural. Actualmente instancias internacionales -como por ejemplo la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), el Banco Mundial (BM), la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Fondo Monetario Internacional (FMI), y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)- definen el bienestar social de acuerdo con la satisfacción de las necesidades básicas. Encontramos dentro de éstas, además de la alimentación, la salud y la educación, la exigencia de procurar para todos los poblados servicios que impliquen procesos técnicos como redes de transporte y comunicación, pavimentación de las calles, energía eléctrica y agua corriente.

Hoy pareciera que la idea del *progreso y desarrollo* expansivo por fin tuvo éxito como la incorporación de la técnica en la vida diaria, y es que actualmente no existe país en el mundo -o, al menos, regiones en su interior- que no cuente con la tecnología suficiente para que sea capaz de establecer una comunicación simultánea en el *ciber-espacio*. Un ciber-espacio donde todo ocurre sin límites ni fronteras, ni siquiera las que se han trazado en la política o en la geografía, y ese es justamente el discurso hegemónico. De esta manera, las fuerzas dominantes ostentan su poder, ya que su discurso nos dice que el mundo actual es más *universal* y cada día más *democrático* gracias a una mayor articulación internacional y a los avances técnicos, los vínculos comerciales y los lazos que ofrecen los ideales políticos (Sen, 2000). La intención de estas afirmaciones es mostrar el triunfo de la globalización como el triunfo a su vez del capitalismo, del progreso, y de la forma democrático-liberal de organización política y, por tanto, de Occidente; se nos muestra de pronto como si todo fuese parte de *una* verdad unívoca. La alternativa al capitalismo cayó junto con el llamado *socialismo real*, como si fuera la demostración de que ir en contra del sistema capitalista

era igual que oponerse a la naturaleza de lo social. Y las crisis que llevaba consigo el capitalismo como sentencia del colapso por sus propias contradicciones no se convirtió sino en un capitalismo salvaje que no parece tener límites en crear mayor desigualdad e injusticia. Marshall Berman describe la capacidad de recreación del capitalismo por medio de sus contradicciones, incluso a pesar de sus adversarios, de la siguiente manera: “La burguesía, mediante su impulso insaciable de destrucción y desarrollo, y su necesidad de satisfacer las necesidades insaciables que crea, produce inevitablemente ideas y movimientos radicales para destruirla. Pero su misma capacidad de desarrollo le permite negar sus propias negaciones internas: nutrirse y prosperar gracias a la oposición, hacerse mas fuerte en medio de las presiones y crisis de lo que podría serlo jamás en tiempos de calma, transformar la enemistad en intimidad y a los atacantes en aliados que ignoren lo que son” (2001: 116)

En realidad la mundialización del capital no es algo nuevo o propio de nuestra época, y de esto han dado cuenta teóricos como Fernando Braudel, Immanuel Wallerstein y Samir Amin. Según ellos, el sistema capitalista tiene un carácter expansivo, donde las partes de la producción se integran en una división internacional del trabajo ubicada en el *sistema-mundo* (para usar los términos de Wallerstein). Pero aún antes, Marx ya nos había dado cuenta de ello en el *Manifiesto del Partido Comunista*: “Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las mas bárbaras” (1980: 38). Es justo advertir que la globalización que se presenta en nuestros días como algo inédito, es en realidad el producto de un proceso económico y político que se viene dando desde la incorporación de la ciencia y la técnica en la producción. Así lo que vemos ahora es una economía mundo que se ejerce desde Estados articulados de acuerdo a la lógica de un capital global. Lo inédito es que se trata de “una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en un tiempo real a escala planetaria” (Castells, 1999:120). Así la producción, el consumo y la circulación de mercancías está organizada de manera global y, de esta forma, el mundo se conecta por medio de redes especulantes de riqueza, tecnología y poder. De aquí que la comunicación

se vuelva fundamental para la toma de decisiones y, por lo tanto, en la facultad del ejercicio del poder.

Si bien es posible encontrar centros informacionales en todo el mundo sin importar qué tan apartados y remotos sean los territorios, esto no demuestra necesariamente una mayor democratización, ya que no se resuelve el verdadero problema y al contrario pareciera agudizarlo. Lo que ocurre realmente es que se hace más pronunciada la diferencia que existe entre los que tienen el acceso a la información y los que no la tienen, de esta forma se convierte en una fuente de desigualdad, donde las zonas desconectadas son discontinuidades culturales y espaciales y, por lo tanto, se habla de una exclusión parecida a la inexistencia.

Para dar cuenta de la constitución de esta nueva etapa del capital es preciso retrotraernos hasta la década del ochenta⁵. En esa época se agudiza la crisis del Estado benefactor que acabó con éste⁶. En América Latina tuvo lugar la crisis de la industrialización por sustitución de importaciones (ISI); esta crisis no sólo se dio a escala fiscal, sino también a nivel político, dado que a las ineficiencias del aparato administrativo se sumaron las demandas de una ciudadanía que reclamaba una mayor libertad de gestión pública. Lo que es de resaltar es que con la caída del Estado de bienestar surge un buen número de políticas de tipo neoliberal que habla de una desregulación estatal tendiente a lograr una mayor competitividad en el mercado internacional. De esta manera, nuestra región vive la

⁵ Esta es, definitivamente, el momento de la incorporación a la vida cotidiana de los avances tecnológicos de la información gestados, en su mayoría, en momentos de gran impacto en la historia mundial como fueron la Segunda Guerra Mundial, la posguerra y la Guerra Fría. El ordenador programable y el transistor como fuente de la microelectrónica, surgidos durante la Segunda Guerra Mundial, fueron los que hicieron posible el nacimiento de Internet, el cual surge en los sesenta durante la Guerra Fría. Se trataba originalmente de un proyecto de defensa de técnicos estadounidenses para proteger la información y para mantener la comunicación en caso de una guerra nuclear contra el bloque soviético. Más tarde se convierte en una red de comunicación global horizontal (Castells, 1999).

⁶ En América Latina, se quiso implantar el modelo fordista-keynesiano desde una versión nacional y desarrollista. El Estado interviene en la vida económica y en la vida pública, proporcionando mínimos estándares de bienestar social. Claus Offe define al Estado de bienestar, como “un sistema político que organiza, programa y controla el desarrollo económico a través de un conjunto multifuncional de instituciones políticas y administrativas, cuyo propósito es gestar las estructuras de socialización y la economía capitalista: organismos y técnicas de planificación, política de crédito y política fiscal, dirección tecnócrata de amplios sectores productivos, política de la ocupación y de educación, calificación de la mano de obra, previsión de los organismos asistenciales, compromiso de clase institucionalizado a través de los partidos políticos” (1991: 21).

llamada Reforma del Estado latinoamericano. En realidad, para llevar a cabo dicha reforma se requirió un papel activo de los aparatos estatales, pues contrario a lo que había planteado la *ideología de la globalización*⁷, el Estado no desaparece y, en cambio, toma un papel diferente pero importante, “en el que ha de redefinir su articulación con el mercado, los actores, y el modo de ejercer sus funciones respecto al capital” (Vilas, 1999: 91). De esta manera, el Estado se reformula pero no desaparece, pues es el encargado de llevar a cabo una serie de reformas que resulten armoniosas con la lógica de mercado, y que han de corresponder a los lineamientos planteados por el FMI y el BM. El discurso de la disolución de Estado es un recurso retórico que tiene como clara intención beneficiar al capital trasnacional, pues sólo las empresas trasnacionales gozan realmente de los beneficios de las estructuras móviles y flexibles de la globalización. Pero no hay que confundirnos, pues el capital es algo que adquiere definición en centros de poder, así podemos ver que existe un trato completamente desigual dentro de los tratados comerciales. Un ejemplo de esto son las políticas arancelarias del Tratado de Libre Comercio (TLC) que, por un lado, protege a los productores estadounidenses y, por otro lado, deja a merced de la salvaje lógica de mercado a los productores mexicanos. Así, el neoliberalismo que acompañó a la globalización de una manera significativa, en especial en la década de los noventa, fue el principal responsable de hundir en una crisis de gran magnitud a muchos países del mundo. En el caso de América Latina, los golpes más duros fueron dirigidos al sector público, ya que el Estado tenía la encomienda de abandonar su labor como interventor en la economía. Este abandono permitió la privatización de empresas nacionales, tal es el caso de la privatización de la industria eléctrica en Argentina. John Saxe-Fernández (2002) ha expuesto lúcidamente el debilitamiento de la industria petrolera en México⁸, hecha con la finalidad de empobrecer el sector petrolero hasta que llegue a un punto insostenible, que le exigía la intervención del capital privado.

En la época de la globalización se articulan nociones tan contradictorias como las de homogeneización y fragmentación, esto como sentencia de una *desterritorialización* y

⁷ Carlos Vilas está en lo cierto cuando señala la existencia de una “ideología de la globalización”, la cual se trata de “una ideología conservadora que encubre la realidad para inhibir la voluntad de cambiarla” (1999: 70)

⁸ Téngase en cuenta que la industria petrolera, así como los energéticos en general, funcionan como símbolo de soberanía nacional, de ahí la importancia de la expropiación hecha por el General Lázaro Cárdenas.

deshistorización de los pueblos (García Canclini, 1995), como si al compartir la ciudadanía planetaria se perteneciera a todo y a nada a la vez. Así, nos encontramos con formas de desintegración de colectividades, en las que se ha puesto un mayor acento a las identidades individuales, como negación de la colectividad. De ello da cuenta Ulrich Beck en el siguiente pasaje: “vivimos en una era de riesgo que es global, individualista y más moral de lo que suponemos. La ética de la autorrealización y el logro individual es la corriente más poderosa de la sociedad (...) elegir, decidir y configurar individuos que aspiran a ser autores de su vida, creadores de su identidad, son características centrales de nuestra era” (2002: 13).

Aquí es preciso hacer dos anotaciones. En primer lugar, de acuerdo con este diagnóstico de las sociedades de la información, nuestra identidad se hace más compleja al configurarse en función de una supuesta ciudadanía que no sólo nos une nacionalmente o regionalmente, sino con todo el mundo. Pero, aún así, es imposible hablar de una superación de los nacionalismos o regionalismos, dado que la regionalización es un atributo sistemático de la economía que no se anula en la era informacional global. Es importante añadir que los Estados son expresión de la organización social de la economía, mas no de las economías a secas (Castells, 1999). En segundo lugar, el hecho de que lo global se extienda en redes más o menos flexibles no quiere decir que pierda una existencia material o real. De la misma manera, lo global no supera lo local, ya que lo local es el terreno donde se aloja el trabajo social y las relaciones entre los sujetos. Como afirman Borja y Castells: “lo global y lo local son complementarios, creadores conjuntos de sinergia social y económica (...) La importancia estratégica de lo local como centro de la gestión global en el nuevo sistema técnico-económico puede apreciarse en tres ámbitos principales: el de la productividad y competitividad económicas, el de la integración socio-cultural y el de la representación y gestión políticas” (2000: 14).

La tesis de la globalización se opone a concepciones regionales como la del latinoamericanismo, pues considera obsoletas las visiones geográficas y geopolíticas; pero muestra su ambivalencia cuando se ve en la necesidad de reconocer el carácter *material* de esta nueva configuración del mundo. Dicho en otras palabras, mientras que por un lado

valida un tipo de afiliación geográfica como una asociación económica por medio de tratados comerciales, por otro lado rechaza aquella que se pronuncia por una unión política fundada en una razón situada, la cual es capaz de gestar un pensamiento diferente con interés no sólo *sobre* la región sino *desde* la región (Mignolo, 2000: 84). Si recordamos el auge de los regionalismos que se dio en la década de los noventa en todo el mundo y en especial en América Latina, éste tiene la particularidad, a diferencia de sus antecesores, que no parte de la afiliación identitaria entre naciones que comparten situaciones similares. Por el contrario, es una unión dictada desde afuera en la que el regionalismo se convierte en una herramienta que privilegia a ciertos sectores ajenos a los pueblos siguiendo los intereses estratégicos geopolíticos. En nuestro caso, se trata de privilegiar a sectores financieros norteamericanos con tratados comerciales de integración global que los favorezcan. En respuesta a esto existen posturas antimonopólicas entre las que se encuentran los que defienden la autonomía de los países de la región para decidir su destino comercial. Así como también, por otro lado, tenemos a quienes defienden la hegemonía de Estados Unidos y apoyan el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el TLC, velando por los intereses de las empresas transnacionales.

En resumen, lo global no puede existir sin lo local, pues no se trata de una dicotomía, sino de un proceso dinámico en el cual ambos términos se determinan mutuamente, aunque vale decir que es verdad que existe un discurso basado en la asimetría de privilegiar lo global por encima de lo local como si el primero pudiera prescindir del segundo. Pero en términos reales, la globalización a pesar de ser un proceso que mantiene una consigna de homogeneización también muestra su carácter heterogéneo y nos trae dimensiones políticas, sociales, ecológicas y culturales ubicadas en el lo local, esto es, en el *lugar*. De esta manera continúa vigente la noción geopolítica, entendiendo a esta última como el espacio de acción de los actores de acuerdo a situaciones concretas que constituyen un horizonte particular de experiencia y, por tanto, de conocimiento. “Los lugares son creaciones históricas, que deben ser explicados, no asumidos, y que esta explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia local” (Escobar, 2000: 115).

Hoy más que nunca es importante hablar desde el *lugar* como horizonte de conocimiento crítico. Éste consiste no sólo en una producción específica que atañe a unos cuantos, sino también como una producción que adquiere un carácter universal ya que, por un lado, es capaz de dar cuenta de la pluralidad del mundo; pero, por otro lado, también se presenta como la oferta de una posición alternativa del pensamiento único y hegemónico. Es ante la contingencia de un mundo global que se plantea la necesidad de recuperar la especificidad latinoamericana como un rescate de lo local que contiene necesariamente la crítica a las tentativas unitarias y totalizadoras de construcción social de conocimiento.

Acertadamente Hugo Zemelman señala que los cambios y las crisis que se han vivido a escala mundial con la globalización y el neoliberalismo funcionan como “golpes epistemológicos” que tienen la intención de cerrar la posibilidad de crear alternativas; pareciera que después de veinte años los grandes sueños, los proyectos y las utopías terminan por agotarse. Así se vuelve importante recuperar a América Latina como productor de conocimiento tal como lo plantea Fonet-Betancourt (1992) al referirse a la filosofía latinoamericana, pues ésta se encuentra ligada a una realidad geopolítica y geocultural que determina de manera significativa el pensar. De esta manera, hace evidente el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía. América Latina se nos muestra como un horizonte de conocimiento alternativo con un carácter crítico y, por tanto, transformador. Es en el rescate de lo local que América Latina retoma actualidad en su planteamiento comprometido. Pero ¿qué significa asumir a América Latina como un horizonte de conocimiento? Al respecto, Walter Mignolo señala que “la relación entre la geopolítica del conocimiento y las fronteras geográficas supone reflexionar sobre el lugar o la ubicación a la vez geohistórica y epistemológica” (2000: 77). Esta relación no significa que exista un conocimiento anclado a un territorio *per se*, sino que es la ubicación del pensamiento de acuerdo *al lugar*, entendiendo a este último en un sentido amplio, es decir, se trata de la reproducción de experiencias concretas que forman parte de una ofensiva epistemológica. Dicho de otra forma, se trata de una *geoepistemológica* entendida como la conciencia de ser y vivir como latinoamericano. Será justamente en el compromiso que se adquiera con una determinada forma de construir conocimiento -a partir de la crítica de las situaciones concretas- que se podrá gestar un pensamiento que reflexiona no sólo *sobre*

sino *desde y para* América Latina. Es en la originalidad de un horizonte epistemológico que es posible ofrecer una crítica de las teorías tradicionales del pensamiento universal como alternativa epistemológica de una realidad que aún no ha dicho la última palabra. En lo que sigue me detendré en los motivos y razones por los cuales el pensamiento sobre América Latina se concibe como una reflexión crítica, al cual me referiré en adelante como *latinoamericanismo*.

El latinoamericanismo como un pensamiento crítico

Somos lo que hacemos y sobre todo, lo hacemos para cambiar lo que somos.

Eduardo Galeano.

A la necesidad de estudiar cualquier problema local, nacional o regional en el contexto de la globalización y de las redes internacionales y transnacionales cada vez más significativas en la evolución contemporánea, se añade un creciente movimiento intelectual que busca plantear los problemas mundiales y regionales desde las distintas perspectivas geográficas y culturales, en posiciones que no sean “eurocentristas” y que tampoco invoquen las especificidades de cada cultura y civilización para ignorar el carácter universal y plural del mundo.

Pablo González Casanova

Será el latinoamericanismo el que brinde una visión alternativa de leer la realidad y, lejos de ser obsoleta, existe una real exigencia de pensar las problemáticas globales, mundiales y nacionales desde este característico horizonte de conocimiento. Pero es importante no caer en la ingenuidad de pensar que todo pensamiento producido en la región o sobre la región es un pensamiento crítico.

El pensar a América Latina desde América Latina no es una situación especial de la producción del conocimiento por sí misma, menos en un mundo globalizado donde las distancias espaciales y temporales alcanzan una nueva definición. Podemos ver en los distintos centros de investigación de Latinoamérica que en muchas ocasiones se prefiere atender intereses privados, en la compra y venta de conocimientos técnicos sobre la región. Pero entonces, ¿qué es el pensamiento crítico?

El pensamiento social y la teoría social crítica, si bien cuentan con un acervo de conocimiento de teorías tradicionales, tienen su verdadero punto de partida en lo real, pero no entendido como una abstracción estática, dado que busca dar cuenta del momento en su historicidad y su complejidad. Para esto es necesario recordar que la realidad a la que nos enfrentamos no está dada hoy y para siempre, de tal manera que se trata de realidades sociohistóricas con múltiples significados y, por tanto, con múltiples potencialidades a construir. El pensamiento crítico reflexiona sobre su tiempo como parte de una construcción histórica concreta de tal manera que adquiere inevitablemente compromiso con los procesos sociales. Aquí el conocimiento tiene una utilidad en la tentativa de transformación, como la búsqueda de viabilidad para la posible realización de una utopía, entendiendo esta última como un *proyecto a futuro*. De tal suerte que el pensamiento crítico es un pensamiento con sentido y no es sólo una mera acumulación de conocimientos. De ello da cuenta Max Horkheimer: “La teoría crítica no se orienta tanto al aumento del saber como tal (...) sino a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan” (2000: 81).

Un pensador social de tipo crítico no es un mero espectador *objetivo* de la realidad; es también un *actor*, dado que en él queda la responsabilidad de entender, explicar y de ser partícipe de los procesos sociales, sobre la base de una constante reflexión referente a la conciencia y la historia, para una proyección del sujeto como potencia en la realización utópica (Zemelman, 2000). Por tanto, aún tratándose de un conocimiento científico, todo conocimiento social crítico no asume la idea de la separación radical entre el sujeto y el objeto de estudio, pero tampoco niega la tensión existente entre el compromiso de asumirse dentro de la problemática como sujeto activo, y un distanciamiento que supone la objetividad de las ciencias.

En este contexto, se entiende como *latinoamericanismo* a una *comunidad de pensamiento y de acción* conformada por distintas disciplinas propias de la ciencia social y las humanidades, que tienen, por un lado, la facultad de dar cuenta de lo particular de la región, y, por otro lado, ostentan una capacidad crítica frente a la visión unilateral del

eurocentrismo occidental. Mientras este último busca la explicación de determinados procesos sociales partiendo de la distinción comparativa de las problemáticas concretas de acuerdo con una visión total y abstracta, el latinoamericanismo no sólo refiere a un horizonte particular desde donde observamos la realidad, sino que también apunta a la búsqueda de la intencionalidad de las formas de producción del conocimiento científico, en donde adquiere gran importancia el *¿para qué?* Esto es, la necesidad de futuro a partir del presente y en observación del pasado. Aquí es donde resulta importante lo que significa llamarse latinoamericanista a partir de un compromiso nacido de la voluntad de los sujetos: “Latinoamérica no aparece valiosa por tener una geografía continuada, ni siquiera por la coterraneidad telúrica, o por aquella de la unidad cultural. Así aparece, por los coterráneos, hombres de carne y hueso, una tarea con base en su solidaridad de visión de un proyecto común” (Cerutti, 1997: 9).

La perspectiva brevemente expuesta supone también una crítica a las formas tradicionales de la labor científica de las teorías sociales, aunque con esto último no pretende descalificar las teorías tradicionales que han sido de gran importancia para la producción de conocimiento. En este contexto, atendamos la siguiente afirmación de Simón Rodríguez: “Todo lo bueno que hay en la sociedad, se debe, ó mejor dicho La Sociedad existe... por la crítica” (1954: 189). El pensamiento y la teoría social latinoamericana han enfrentado constantemente el desafío de hacer agudos cuestionamientos de la situación histórica actual, para que a partir de éstos se vuelva posible crear opciones viables. “La objetividad del conocimiento es parte de las opciones que se pretendan ser viables, de manera que en todo problema metodológico se oculta siempre un problema político, problemática que alude a la unión o separación entre el productor de ideas y el forjador de mundos. De ahí que sea positivo retomar la tradición de la teoría crítica, en cuanto reivindica la función de elementos calóricos en las ciencias sociales, así como afirma que el criterio del conocimiento tiene que complementarse con la consideración del interés social e histórico de su gestión” (Zemelman, 1995: 20)

En conclusión: el adjetivo “latinoamericano” empleado en el latinoamericanismo es algo más que una simple localización geográfica del pensar. El latinoamericanismo refiere una

realidad geopolítica y geocultural que puede ser un determinante significativo del pensar y de la reflexión, de acuerdo a un compromiso adquirido con la problemática de la región. Postula así la idea según la cual “se hace evidente que la pregunta por la filosofía latinoamericana está íntimamente entroncada con el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía” (Fornet-Betancourt, 1992: 13). El latinoamericanismo es entonces una posición política y científica de la producción del conocimiento entendida como la observación de los procesos históricos, en el que cabe el rescate de la *utopía como deseo y necesidad* de construcción a futuro desde un cuestionamiento de la realidad conocida. Esto último se hace con el propósito de una transformación sustancial de la realidad en aras de la justicia social, que en este caso pretende la liberación y la reivindicación de nuestros pueblos latinoamericanos. Se puede expresar lo anterior tal como lo sostiene Zemelman en las siguientes palabras: “Romper con esta limitación teórica y valórica, es el designio de quien desde el campo de las ciencias sociales pretenden reivindicar la *esperanza* de recuperar una visión más amplia y fecundante, para continuar con la construcción de la historia, empresa por definición inacabable” (1995:19). En este sentido, es importante pensarnos a nosotros mismos en situaciones alternativas de vida, pues este es un momento en el que resulta necesario abrir nuestras oportunidades, en donde es cada vez más necesario hacer posible la *oportunidad* de pensar a América Latina no sólo sobre ella sino desde ella, para la construcción de mejoras reales de vida en un mundo globalizado que se nos aparece con el supuesto triunfo de un discurso unitario que no permite cuestionamiento alguno del mismo.

La necesidad de la utopía

La labor del pensamiento está en recuperar la noción novum posible. La aceptación del mal, de la carencia de alternativa, del vacío como única realidad, es algo que puede ser válido para la razón práctica. El recuerdo del sufrimiento del pasado y la realidad del sufrimiento del presente nos obliga a la búsqueda del bien posible

Vicente Ramos

Hasta el momento he ubicado a América Latina en la cuestión misma de la pertinencia y la actualidad de ser pensada. Como si el *boom* del latinoamericanismo de los años setenta no fuera más que un recuerdo de alguna vieja época anterior a nuestros días de *ciudadanía global*. Esta nueva era de un mundo globalizado se acompaña de discursos absolutos que ostentan la bandera por la lucha de la consolidación de la democracia universal, como si fuera el *fin de la historia*. Nos encontramos con la retórica de la sumisión de lo local por lo global, esto es, con la anulación del *lugar* como legítimo horizonte de acción y de conocimiento humano. Estamos ante una era de homogeneización del hombre donde se ha privado a éste de su condición de *sujeto* que, a diferencia del *individuo abstracto*, cuenta con experiencias históricas concretas.

Si bien es cierto que el latinoamericanismo, partiendo de una crítica de una realidad dependiente e injusta, busca una transformación substancial, ésta sólo será posible si mantiene una visión capaz de ver más allá de lo simplemente dado. Para esto, es absolutamente necesario entender la realidad a partir del supuesto del movimiento, sin perder de vista el hecho de que la realidad contiene una multiplicidad de significados: “Buscamos reforzar la capacidad de asombro antes que encerrar la mirada en un concepto de realidad supeditada a las exigencias de verdad” (Zemelman, 1995: 20; 2002) Pero, ¿cómo será posible formular una crítica ubicada más allá de los límites formales?

En este contexto irrumpe la noción de *utopía*, pues es ella el recurso con el que será posible apropiarse de lo ajeno. En otras palabras, se trata de la labor por la realización de aquello que soñamos alcanzar pero que, sin embargo, no tenemos; se trata entonces del reflejo mismo de la capacidad infinita y el deseo del hombre de incidir en su mundo de acuerdo a sus necesidades. Las utopías han estado presentes en la historia de la humanidad como la necesidad permanente de construcción social.

U-topía proviene del griego *ou* no y *topos* lugar, es decir, *que no existe tal lugar*. Es al inglés Tomás Moro al que se le atribuye el término cuando utiliza este vocablo para dar título a su obra, donde describe una república ideal en la que se elimina la propiedad privada, el ejército y la intolerancia. Desde este momento la utopía se convirtió en recurso

literario y retórico en el cual cabrían todos esos trabajos visionarios e incluso fantásticos que evocaban a una sociedad mejor⁹, pero no por esta génesis el término *utopía* queda confinada a la mera ficción. El hecho de que su riqueza se ubica en lo que *no es*, más que en *lo que es*, es lo que le ha otorgado su polémico papel como recurso para la búsqueda de alternativas y de transformación; en otras palabras no se trata del abandono de lo ya conocido, sino del cuestionamiento de éste en aras de la apertura a mundos nuevos. En ello está de acuerdo Peter Sloterdijk cuando afirma que “La utopía fue la forma mental, literaria y retórica de un cierto colonialismo imaginario: nos ha servido a la vez para proyectar la realidad exterior de nuestra sociedad sobre un imaginario y para exteriorizar nuestros sueños interiores sobre lugares lejanos” (Sloterdijk, 2000). Todo sueño, toda utopía no es real *pero contiene realidad*, ya que tiene como obligatorio punto de partida la crítica de las condiciones históricas de vida, es la necesidad presidida por el deseo de cambio lo que puede en adelante significar una verdadera transformación.

América Latina carga sobre sus hombros un pasado colonial que se refleja en su presente que continúa en la penumbra de una realidad desigual, dependiente e injusta. En este contexto, será entonces la *liberación* aquella utopía que sirva como *motor* para la praxis latinoamericana, entendiendo esta última como crítica y posteriormente como construcción. El contexto latinoamericano del colonialismo y la dependencia es el efectivo potenciador, pues constituye la materia prima de la construcción social. En las agresiones e imposiciones del imperio y el colonialismo interno se encuentra la raíz misma de las utopías nacionalistas y en adelante las latinoamericanistas. Así, “éstas expresan las reivindicaciones y aspiraciones de los grupos o sectores sociales que han sido los perdedores en el contexto de la estructura social, política e ideológica, funcionales para la lógica imperial” (Zemelman, 1998: 49).

La utopía puede ser entendida como un recurso de valor literario, incapaz de tener incidencia en lo real, pues su visión constante en el futuro le ha costado la solvencia como uno recurso crítico. Recordemos que Marx y Engels desacreditaron a los socialistas

⁹ Entre los utopistas clásicos de los siglos XVI- XVII se encuentra además de Moro y su *Utopía* (1516), Campanella con *La ciudad del sol* (1637); y ya el terreno menos político y más literario de la ciencia-ficción encontramos las obras de Huxley con su *Mundo feliz* (1928), y *Una utopía moderna* (1905), de H. G. Wells.

franceses utilizando el mote de utópicos, pues valoraron sus *buenas intenciones*, pero desestimaron su capacidad de concreción¹⁰. Para el marxismo clásico, la utopía puede ser la desviación de una actitud revolucionaria, pues sólo se encarga de hacer especulaciones hechas por el deber ser. Será el trabajo de Ernst Bloch (1980) aquel que, desde una visión declaradamente marxista, le devuelva el carácter crítico, pues se ubicará en la proyección de ésta, de manera que se convierte en una herramienta de realización de alternativas.

En realidad, la utopía consiste en esa capacidad axiológica de la voluntad social que cuestiona el orden establecido y prefigura de manera creativa la transformación de la realidad. Si buscamos una primera definición de lo utópico se nos dirá simplemente que es lo no-real, pues se trata de una fuerza negativa que cuestiona lo existente. Dicho en palabras de Bloch (1980), es la necesidad que supone la negación de lo devenido en tanto que expresa un devenir, por lo que se opone a la fetichización del momento y de su orden; a la misma vez, la necesidad es negación del callejón sin salida, de lo asilado en sí.

La utopía muestra de esta manera un doble carácter: la del *deseo* (negativo) como ideal, y la de la *necesidad* (positivo) como reconocimiento del plano de lo real. En el *deseo* no están contenidos simples voluntarismos vacíos y caprichosos, pues se trata de una carga valorativa importante que más que dictar el *deber ser*, se pronuncia por un *debiera ser* entendido como rechazo de lo injusto e inhumano en el orden de lo existente. En pocas palabras, la utopía tiene un fuerte contenido ético. Dicho en palabras de Zemelman, en la *necesidad* se reconocen las situaciones históricas concretas: “las necesidades representan un modo de concreción de las relaciones entre lo microcotidiano-individual con el contorno que le sirve no sólo de contexto sino de espacio y que en tanto ajeno, constituye parte de sus desafíos” (1998: 114). Es decir, que en la necesidad no sólo se ubican los puntos concretos que demandan una transformación social por medio de una acción política, sino que también indican las formas viables para conseguirlo. Esa intención de transformar la realidad da vida a las utopías y es verdad que tienen una relación importante con las ideas, pero no se trata con esto de un juego donde las ideas se atiendan a sí mismas y valgan por sí

¹⁰ Esta cuestión es abordada con mayor detalle en el capítulo final.

mismas de acuerdo a juicios lógicos: *son ideas que corresponden cabalmente y necesariamente a la realidad.*

Sloterdijk, refiriendo a Bloch, nos recuerda la distinción entre los sueños nocturnos y los sueños diurnos, en donde estos últimos tienen razón y, además, agrega: “En él la antítesis *realidad-irrealidad* se ve, pues, reemplazada por un campo tripolar donde surgía un valor intermedio que se inserta entre lo real y lo irreal: hay irrealidades portadoras de realidades; y en el soñar despierto nos conduce al porvenir” (2000: 6). Al hablar del porvenir estamos asumiendo que la utopía implica temporalidad, pues parte del presente en observación del pasado para trabajar hacia futuro; es decir, que se trata de un proyecto definido por la dialéctica momento-futuro. La utopía como proyecto encuentra en el sujeto la base de su construcción. “El proyecto es la concreción de cómo el hombre se apropia de la dimensión de largo tiempo en el corte del presente, que es donde el hombre como sujeto despliega sus capacidades de constructor de realidades” (Zemelman, 1996: 43).

El proyecto estructurado de acuerdo a la noción de utopía considera el carácter del “más allá” desde el “más acá”, y aunque tiene un carácter intertemporal, no es metafísica. Al construir hacia el futuro, es necesario tener los pies en el aquí y el ahora (Bloch, 1980) y al mismo tiempo mantener una visión que procure el más allá; sólo así será posible transgredir los límites de la lógica formal. Con esto quiero decir que la utopía tiene la ventaja de no agotarse en la racionalidad de medios y fines, pues tiene la capacidad de trascender lo declarado como cognoscible. El problema no sólo es lo que hay, sino también lo que no podemos ver y que, por tanto, lo que se escapa de la posibilidad de pensarse y de llevarse a cabo. Es necesario perder el miedo de nuestras pequeñas certezas y lanzarnos a la incertidumbre de la duda misma.

Capítulo II

DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO AL PROYECTO LATINOAMERICANISTA

La razón, el logos, no es unívoca, sino la razón a través de la cual puedan comprender y hacerse comprender los hombres si renunciar a sus particularidades. La razón como abstracción es sustituida por la razón como expresión del hombre concreto

Leopoldo Zea

Este capítulo se propone indagar las raíces del latinoamericanismo en las primeras reflexiones del pensamiento latinoamericano. Para esto es importante comenzar con una discusión acerca de la modernidad, ya que ubico la irrupción de América Latina dentro de las coordenadas modernas. La necesidad de traer hasta acá este tema está ligada al hecho de que nuestro pensamiento en búsqueda de originalidad y autonomía siempre se mide frente a los parámetros del pensamiento moderno-universal. Siguiendo con lo anterior, la primera parte de este capítulo expone la internalización del proyecto de la modernidad en América Latina. Una de las finalidades que persigo con esto es mostrar que no existe un proyecto de modernidad sino varios, y que éstos pueden ser críticos o acrílicos según su intencionalidad. En la segunda parte abordo directamente las principales líneas del pensamiento latinoamericano, el cual nace con el anhelo de libertad y autonomía, pero sobre todo con la necesidad de una consolidación identitaria tanto de tipo política como filosófica. Ello hace necesario distinguir las corrientes de pensamiento regional más

importantes de los siglos XIX y XX, a saber: el *hispanoamericanismo*, el *panamericanismo* y el *latinoamericanismo*. Para terminar, la tercera parte reconstruye el concepto del *ser latinoamericano* presente en autores clásicos como Simón Rodríguez, Simón Bolívar y José Martí, que se contraponen a las teorizaciones de los autores ilustrados-racionalistas. La finalidad de ello es delinear las primeras ideas filosóficas y políticas que constituyen a América Latina como idea y proyecto original anclado en lo real.

La irrupción de América, la irrupción de la modernidad

En *La tempestad*, la última obra de W. Shakespeare, el deforme Calibán, a quien Próspero roba su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: “Me enseñaste el lenguaje y de ello obtengo el saber maldecir: ¡Que la roja plaga caiga en ti, por habérmelo enseñado!”

Roberto Fernández Retamar

Las palabras de Fernández Retamar retratan al Calibán¹¹ como el símbolo de la tragedia latinoamericana, pues muestra nuestro origen histórico no en la cultura de los colonizadores o de los colonizados, sino en la tensión misma que existe entre ellas. Dicho en las palabras de Octavio Ianni: “América Latina continúa en busca de la occidentalización, intentando ser congruente con su momento histórico actual (...) Occidente es quien se aproxima y se aleja, se convierte en algo familiar y extraño a la vez” (1997: 17). América Latina se ha caracterizado por la constante búsqueda de la originalidad y la autonomía, pero aunque ya para el siglo XIX la mayoría de las naciones latinoamericanas habían conseguido su independencia, aún existen formas de dependencia culturales que se encuentran fundamentalmente arraigadas en lo más profundo del imaginario latinoamericano. Quizá la forma más inquietante de dependencia es la que se ubica en la mentalidad del hombre latinoamericano, que ha de tomar como *universales* a los valores occidentales, dejando de

¹¹ La lectura de Fernández Retamar -distinta de otras lecturas de *La Tempestad* como la de Renán (1878), Rodó (1900) y Lamming (1969)-, muestra al Calibán como el símbolo del pueblo latinoamericano mestizo. Resulta ser un cuestionamiento del orden europeizante-occidental establecido, y se pronuncia a favor de la diferencia: “Asumir nuestra condición de Calibán, implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista” (Fernández Retamar, 1986: 57).

lado todo aquello que se separa de la lógica formal dictada por la Europa hegemónica. Latinoamericanistas como Sergio Bagú, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Roig, Augusto Salazar Bondy y la llamada corriente de los *poscolonialistas*¹², afirman que los parámetros de la lógica formal no son un mero accidente; se trata, por el contrario, de un modo de dependencia que tiene como telón de fondo la forma de dominación del *saber poder* (Lander, 2000). Según esto, quienes dicten los parámetros de validez del conocimiento son los que detentan el poder. En palabras de Bagú: “América Latina, colonizada desde hace siglos, pagó y sigue pagando tributos de sangre y especie. Tributos rindieron también sus intelectuales en el mundo de las ideas. La traducción sigue siendo, en sofocante escala, la vara con la cual se miden tanto el mérito profesional del teórico como el empuje revolucionario” (1982: 187).

Durante el siglo pasado las ideas que regían al pensamiento social y la sociología en los países latinoamericanos fueron fundamentalmente el *desarrollo* y el *progreso*. Según el discurso dichas nociones aparecían como una necesidad inminente para el ascenso a la *civilización* del mundo moderno que dictó Occidente. Pues como expresa Marx, al referirse a la burguesía moderna, ésta “obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesa. En una palabra: se forja un mundo a imagen y semejanza” (1980: 38). Es decir, que mientras Europa occidental era la máxima expresión del desarrollo humano, América Latina aparecía como un conjunto de países atrasados¹³ que todavía conservaban formas tradicionales de organización política, social y económica. Según el argumento de los países colonizadores, los pueblos colonizados eran pueblos *bárbaros*, y, por tanto, carentes de historia. Se buscaba la reproducción de la civilización europea a la que debían aspirar los pueblos del mundo para salir del precario estado de barbarie. Sucede que se dicta un sistema de valores dentro de un marco referencial considerado como positivo; dicho de otra forma, aquello que se concibe como moderno determina los valores del resto. En este

¹² Los poscolonialistas parten de la crítica de la hegemonía del saber eurocéntrico, y en ese marco buscan alternativas de conocimiento. Entre ellos podemos considerar a Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Michel-Rolph Trouillot, Walter D. Mignolo, Fernando Coronini, Carlos Lenkersdorf, entre otros.

¹³ Actualmente podemos hablar de un atraso en América Latina, el cual no consiste en el acceso a una forma unidimensional de vida; el verdadero atraso latinoamericano está ligado a la pobreza extrema, la violencia política, la exclusión social y la desigualdad.

sentido, el paradigma del desarrollo y el progreso no es más que la continuación del proyecto de dominación capitalista que intenta ser el único *proyecto universal de modernidad* que, “sistemáticamente excluye otras posibilidades igualmente validas, pues de este espíritu universal no participan de igual manera todos los pueblos” (Lander, 2000: 19).

Pero el problema de fondo es asumir estos estatutos sin crítica alguna, pues es lo que nos llevan a reproducir un conocimiento *tercermundista* y, por tanto, un tipo de conocimiento *vencido de antemano*. A lo que debemos aspirar, en cambio, es a la apropiación del conocimiento para partir desde allí hacia la construcción de un conocimiento propio. Como señala Marcelino Cerejido: “justamente, nuestra dificultad es que si el primer mundo tiene ciencia y nosotros no, estamos obligados a vivir en el futuro que nos elijan ellos (...) es decir, el analfabetismo científico” (1997: 132). Es preciso pensarnos *desde y para* nosotros mismos, con la finalidad de romper con las ataduras coloniales que permanecen en nuestro imaginario. De ello da cuenta Leopoldo Zea: “la emancipación mental que implicará renunciar no sólo a los lazos políticos del latinoamericano que ha sufrido la colonización, implicará la ruptura total con el pasado para ser distinto de lo que se es (...) una vez concluida la emancipación política, se hace expresa la conciencia de una situación de dependencia más arraigada aún que aquella de que se desprendieran los pueblos de esta América en las dos primeras décadas del siglo XIX” (1974: 17). Se trata de crear una epistemología con la cual América Latina pueda ejercer su capacidad de ver y desarrollar una perspectiva Otra. Se trata, en suma, de colocarnos en un nuevo lugar de la reflexión, lo cual supone la desaparición de diferencias de tipo asimétrica y jerarquizada. El problema radica en que América Latina tiene una aspiración constante y obsesiva de convertirse en su *otro*, y de hecho se asume a sí misma como *otro* siendo que para sí siempre debe ser un *ego*, pues de esta manera no es capaz de articular una relación basada en diferencias equivalentes. Pero cabe decir que esto sucede en el resto del mundo no occidental, ya que al asumir las formas occidentales como el efectivo universal, los mundos occidentalizados corren el peligro de concebirse como la diferencia reducible, frente a la cultura hegemónica occidental.

Para sintetizar las ideas anteriores, no se trata de hacer una denuncia que niegue todo el acervo de conocimiento de la ciencia moderna, dado que constituye nuestro marco de acción, pero debe ser entendido a partir de su propio y original contenido, o como una plataforma para actuar de acuerdo a un proyecto específico.

La época moderna no se puede entender sino a partir de su articulación en una escala de nivel mundial, pues como bien dice Aníbal Quijano, “la humanidad actual en su conjunto constituye el primer sistema mundo global históricamente conocido (...) lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica en conjunto” (2000: 214). Para entender mejor la idea anterior, vale considerar dos nociones básicas, a saber: el *capitalismo* y la *modernidad*, pues como hemos visto en el capítulo anterior, el moderno sistema-mundo es también un sistema capitalista que se caracteriza por ser expansivo y totalizador, razón por la cual ha difundido de manera implícita el proyecto *universal de la modernidad*. Esto fue facilitado por medio de la tecnología que expresa la racionalización entendida como la organización de la actividad humana representada en la burocracia y en la división del trabajo. Lo anterior es de gran importancia, dado que al adquirir un carácter internacional ha servido para articular el mundo. Así, “el sistema moderno -capitalista- es mundial, y, además, es el primero en serlo. Todas las partes se integran en este sistema al participar en una división mundial del trabajo que abarca los productos esenciales para el consumo de masas o para su propia producción, y supone al mismo tiempo un grado de comercialización de la producción sin precedentes” (Amin, 1997: 58). De manera que la división internacional del trabajo significa la articulación de distintos pueblos en lo económico y en lo político, cuestión que se traduce en diversos encuentros culturales en un constante juego de distancia y acercamiento.

La unión de dichas nociones, modernidad y capitalismo, es la base de análisis de Bolívar Echeverría (1995), quien nos da la pauta para *entender la clave económica de la modernidad* y, con ello, es posible dar una visión más clara de la lógica de dominación que trae consigo la modernidad. En sus propias palabras: “Por *modernidad* habría que entender el carácter particular de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana.

Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos” (1995: 138). De esta forma, la modernidad se concibe como un todo, y de ello también da cuenta Jürgen Habermas: “El proyecto de la modernidad, formulado por la ilustración, consistió en intentar desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo, acorde con su lógica interna, al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios de sus fuerzas esotéricas. Los filósofos de la ilustración querían utilizar esta articulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana” (1985: 28). La fuerte tentativa de ordenar esa realidad suponía que a partir de su pleno conocimiento, el hombre podría ejercer el dominio sobre ella, pero el grave problema es que al intentar *acceder al mundo*, sólo se dibujó una totalidad absoluta y fragmentada, que dejó fuera a *muchos otros mundos*. América Latina, en su diversidad queda al margen de esta totalidad, y lo moderno se define para nosotros como algo extraño y familiar a la vez. Obligados, asumimos la *modernización* “no como un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable que debemos someternos” (Echeverría, 1995: 134)

Marshall Berman establece una diferencia entre los sentidos que adopta la modernidad. Atendamos a sus palabras: “El pensamiento sobre la modernidad está dividido en dos compartimentos diferentes, herméneuticamente cerrados y separados entre sí: la *modernización* en economía y política; el *modernismo* en arte y, cultura y sensibilidad” (2001: 82). Así, el dualismo de la modernidad se concentra, por un lado, en la parte objetiva y material y, por otro lado, en aquella que opera en el nivel subjetivo. En otras palabras, la modernización se refiere a la aplicación de la ciencia y la tecnología en la vida cotidiana, y el modernismo alude a la forma de ser moderno, esto es, a una serie de valores mínimos y necesarios que se encuentran presentes en la cultura. Por su parte, Bolívar Echeverría amplía la noción de modernización, lo cual resulta de gran utilidad para entender cómo América Latina se inserta en el mundo moderno dentro de la lógica de la dominación moderno-capitalista. Semejante a Berman, Echeverría afirma que la modernización consiste

en la adopción de valores y necesidades modernas, los cuales recaen en el ámbito político-económico, en donde la técnica moderna se sobrepone a la naturaleza tradicional. De este modo, plantea la existencia de dos tipos de modernización: una *endógena*, y otra *exógena*. Mientras que la primera corresponde a la consolidación de los adelantos científicos modernos como parte de la reproducción de la vida, la segunda implica además una imposición, pues como menciona, “toda modernización exógena proviene de un proceso de conquista, e implica por tanto un cierto grado de imposición de identidad cultural” (Echeverría, 1995: 190).

El dualismo expuesto por Berman es en realidad la síntesis de lo que significa en un sentido amplio la modernidad, pues el carácter material corresponde al carácter subjetivo. Es decir, la modernización es la propagación objetiva de los valores modernos, que permitieron una articulación del mundo, la cual dio como resultado la manifestación de distintas racionalidades, producto del encuentro con otros pueblos y de la articulación de experiencias y rupturas. De tal modo que, al referirnos a la modernidad, no podemos pasar por alto la idea que existe una síntesis entre los valores del *proyecto universal moderno* y los diversos choques culturales, en donde prevalece la hegemonía cultural de una sobre las otras. Como lo advierte Antonio Gramsci acerca de la cultura occidental: “Habiendo admitido que otras culturas han tenido importancia y significado en el proceso de unificación *jerárquica* de civilización mundial (y, ciertamente, ello debe admitirse sin más), ellas han tenido valor en cuanto se han convertido en elementos constitutivos de la cultura europea, la única historia y concretamente universal, esto es, en cuanto han contribuido al proceso del pensamiento europeo y han sido asimilados por este” (1966: 109). Enrique Dussel comparte con Gramsci la idea según la cual Occidente es una cultura hegemónica y jerarquizada histórica y políticamente, pero va más allá pues hace una crítica desde una situación colonial, ya que nos habla del proyecto occidental como un proyecto hegemónico totalizador basado en el *yo conquisto*, en donde “el *yo* es la totalidad dentro de la cual se desplegará todo lo demás”. Para Dussel este proyecto totalizador, más que darnos medios de un entendimiento universal, se trata de una herramienta de dominación que nos acota de tal forma que, aunque nos será posible ver al *otro*, jamás podremos acceder a él (Dussel, 1977: 110). En este marco, la modernidad es entendida, según palabras de Santiago Castro-

Gómez, como “una máquina generadora de alteridades que, en el nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas” (2000: 145). El problema fundamental radica en que la totalidad *no es justamente total*, sino *totalizante*, pues la totalidad se ubica únicamente en Occidente en franca exclusión de todo lo demás. Así, la razón instrumental será el único criterio de validez que deja de lado otras formas de entendimiento. Este tipo de racionalidad se expande y se internaliza en las distintas racionalidades ya existentes en otros pueblos, donde la ciencia toma un papel fundamental como destructora de mitos¹⁴, por un lado, pero también, por otro lado, como una forma de estandarización del pensamiento, ya que aquello que pase por la comprobación científica será lo que se tome como verdadero. Es decir, en adelante la ciencia occidental-instrumental se tomará como criterio máximo de validez.

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos inferir nuestra primera conclusión: *América Latina es una región modernizada, y esa modernización ha excluido del horizonte de visibilidad otra clase de modernidad*, en el sentido que le fue impuesta una forma de vida a partir de un suceso histórico-político que corresponde a la conquista y, posteriormente, a la colonia.

Aquel proyecto de modernidad que se extendió en el mundo en la forma de valores universales es cuestionado en la *posmodernidad*, la cual nos habla de un abandono de los metarrelatos, así como del surgimiento del individualismo relativista que no es capaz de creer en la colectividad. Ya en esta época parecen viejas las máximas estructuras ordenadoras de la sociedad moderna como son los Estados nacionales¹⁵. A decir verdad, este discurso se construye en dos épocas específicas de la historia europea: primero después de la Segunda Guerra Mundial con el horror de la “racionalidad irracional” que provocó la destrucción sistematizada del hombre por el hombre, y en un segundo momento con la caída del muro de Berlín, y con ello la activación de la *crisis de los paradigmas*. Las teorías de la posmodernidad pueden ser consideradas como una forma sombría de ver la realidad

¹⁴ Entiéndase por destrucción de mitos, el sentido más tradicional que está implícito en la concepción de la ciencia como dominio de la naturaleza por el hombre (Elías, 2002: 33).

¹⁵ Los principales defensores de esta tesis posmoderna son Michael Hardt y Antonio Negri (2004).

social actual, como si ésta hubiera perdido su capacidad de construcción; pero es importante decir que al mismo tiempo las deconstrucciones pueden ser leídas de forma positiva, ya que al cuestionar el carácter universal de la Ilustración hacen visible y evidente la normatividad unilateral, que dice que este proyecto se debe extender en el mundo entero como condición única y necesaria para el desarrollo de la humanidad¹⁶. De tal suerte que no sólo existe la visión desesperanzada y sombría de un mundo social compuesto por una asociación de individuos negados a una colectividad; hay también una vertiente positiva constructora e incluyente que a partir del argumento de la pluralidad nos dice que existen distintos proyectos de modernidad (Martín-Barbero, 2003).

Ya estamos en condiciones de enunciar la segunda conclusión, directamente vinculada a la primera: *no existe uno sino varios proyectos en la modernidad que están en constante tensión*, pues los pueblos modernizados también procuran tomar la modernidad en sus manos construyendo *modernidades alternativas*. El proyecto universal de la modernidad occidental dicta valores en todas las sociedades, lo cual ha permitido un mayor entendimiento entre los pueblos, pero esto no debe significar la renuncia a los propios valores, pues sólo así es posible un diálogo real entre las distintas formas de vida. El adquirir formas occidentales pareciera significar una forma de integración, permitiendo la acción para poder establecer relaciones con el mundo. América Latina es, entonces, una región occidentalizada desde el momento en que comparte valores de este proyecto universal, pero no es Occidente *a secas*. Como indica Dussel: “el eurocentrismo de la modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta” (2000: 48).

De lo anterior podemos extraer una tercera conclusión: *lo que está en crisis, o mejor dicho lo que pretende cuestionar, no es la modernidad, sino más bien la hegemonía del proyecto propuesto por Europa occidental*¹⁷. Se trata de hacer visible un momento en el cual hemos

¹⁶ Ernesto Laclau (1996), haciendo una lectura posestructuralista de Gramsci, sostiene que todo valor universal es el resultado de la imposición hegemónica de una posición particular que, a la vez que subvierte lo universal, lo hace también posible.

¹⁷ Edgardo Lander aborda esta perspectiva desde una ubicación crítica de la posmodernidad (1997).

entrado en una conciencia que permite cuestionar nuestro ser moderno desde nuestra particularidad.

El reconocimiento de diversos proyectos de modernidad no es tan nuevo como las tesis que defiende la posmodernidad. A decir verdad, los clásicos del pensamiento latinoamericano tienen mucho que enseñarle a estas teorías que usualmente caen en dogmatismos indiscutibles. En realidad, en la modernidad misma está implícita la tensión entre diversos contenidos que la caracterizan, pues ésta se define a partir de una lógica de lucha por la hegemonía de los valores que se dictarán como universales. América Latina ya desde el siglo XIX ofrece un cuestionamiento de las distintas formas de ser moderno al preguntarse por su propia existencia fuera del seno colonial europeo. Lo que estoy queriendo decir es que, en realidad, el pensamiento latinoamericano del siglo XIX ya vislumbraba que no sólo había *una* modernidad, sino *varias*. En este contexto, para los autores clásicos, América Latina no era Europa pero tampoco era *solamente* América; era, más bien, *mestiza*. Como afirma Bolívar con claridad: “Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres difieren de origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza, trae un reto de la mayor trascendencia.”(1986: 25). El grito de Bolívar por la unidad latinoamericana no es ingenuo, pues no busca una identidad étnica homogénea, sino una *identidad frente al otro*. De esta manera, América Latina se entiende dentro de la totalidad del sistema mundo como el *otro* ubicado en la exterioridad de un sistema colonial. Si bien se encuentra afuera, sólo se puede entender con respecto a ese sistema total a partir de la lógica de la alteridad: “La totalidad no es todo, sino que más allá de la totalidad está el otro” (Dussel, 1977: 36).

Para presentar mejor la tesis anterior, hagamos una reconstrucción genética del lugar que tiene América Latina en la modernidad. A partir de los tiempos de la colonia, ella se inscribe en la totalidad del sistema mundo, de tal manera que la unidad latinoamericana se pronuncia como una lucha en contra de las condiciones coloniales. La región latinoamericana se incorpora al sistema mundial en la forma de Estados nacionales independientes, teniendo como antecedente las economías de tipo colonial. Esto significa que se trata de economías de acumulación originaria a una escala mundial, “entendida

como un proceso que a la par que implica la acumulación sin precedentes en uno de los polos del sistema, supone necesariamente la desacumulación, también sin precedentes, en el otro extremo” (Cueva, 1979: 13). En otras palabras, se trata de una economía servil que se encargó de satisfacer necesidades externas propias de las coronas española y portuguesa.

La mayoría de los países de la región adquieren su independencia política durante las primeras décadas del siglo XIX, en búsqueda de la llamada “mayoría de edad”. Es con la integración al sistema mundo que adquieren pleno reconocimiento como Estados nacionales soberanos. Tras el exilio definitivo de Napoleón en 1815, Gran Bretaña obtiene la hegemonía del sistema-mundo, y será este país el primero en reconocer la independencia de los países de la región al ofrecerles asistencia técnica y financiera. “La presencia de la primera potencia industrial del planeta en tierras latinoamericanas fue no solamente una presencia comercial, sino también una presencia especuladora y usuraria, encaminada a succionar excedente sin siquiera intervenir directamente en su generación” (Cueva, 1979: 27). Sin embargo, fue necesaria su intromisión, ya que al otorgar préstamos económicos obligaba a las otras potencias mundiales a reconocer la independencia política de las nuevas naciones. Así pues, por medio de la diplomacia financiera de préstamos monetarios y tratados comerciales, América Latina irrumpe en el sistema-mundo.

Por ello, el sistema-mundo como totalidad -esto es, no sólo como un sistema económico, sino también como un sistema cultural y político-, es el que otorga a Latinoamérica la facultad de reconocerse como un ente moderno. Es decir, ésta sólo puede entenderse en primer lugar dentro de la totalidad del sistema-mundo, ya que es en dicho sistema donde puede confrontarse en un juego de espejos para distinguir entre el *nosotros* de los *otros*. De tal manera que en el pleno reconocimiento del nosotros ella puede entenderse a sí misma como un ente capaz de autorreflexionar. Se trata, claro está, de una autorreflexión que tiene como objeto mirarse a sí misma para denunciar la situación concreta de dominio que establece el otro conquistador. “América Latina es el mundo creado por la conquista, escandalosa paradoja: el hecho de arrasar con lo existente produce existencia” (Campra, citado en Rawicz, 2003: 18).

Hoy pareciera pasada de moda la reflexión sobre la existencia de América Latina iniciada en el siglo XIX pero, sin embargo, no deja de ser importante pensar dicha situación, pues se trata de un repensar como parte de la reconstrucción categorial sobre nuestra realidad actual. Lo que hoy nos ofrece la idea de América Latina es esa capacidad contestataria, pero sobre todo reflexiva de sí misma y para sí misma. Es constitutivo a Latinoamérica la búsqueda de sus propios proyectos políticos y socioeconómicos diferentes a los de Europa.

Hasta aquí he hablado de cómo América Latina internaliza la modernidad y toma en cuenta distintos discursos, a partir de los cuales tiene la capacidad de crear proyectos modernos ya sean de tipo *endógeno* o *exógeno*. La distinción entre ellos es otorgada por el sentido de los motivos *¿para qué?* Desarrollaré cada uno de estos proyectos.

1. Los proyectos de tipo exógenos son aquellos que tienen como punto de partida el discurso dominante del eurocentrismo. Éstos pueden ser formulados desde la región pero el sentido se ubica afuera; por tanto, apelan a la reducción de las posibilidades de alternativas al leer una historia lineal que dicta los procesos de civilización como meras abstracciones. La modernización impuesta, que analiza en profundidad Echeverría, es uno de los proyectos exógenos más importantes en nuestra región. Éste se refiere a un modelo normativo económico-político¹⁸ que tiene por meta la modernidad *universal*. Pero ya hemos visto que para muchos latinoamericanistas, la modernidad no es lo mismo que la modernización. En este contexto, lo tradicional y lo moderno se mantienen como los conceptos antagónicos fundamentales de la modernización.

2. Los proyectos de tipo endógeno, en cambio, son aquellos que no sólo reflexionan desde América Latina, sino que también lo hacen *para* América Latina, de manera que parten de la situación real e histórica de la región. De tal forma que éstos tienen una *función utópica*, en cuanto construcción de opciones al cuestionar lo dado. Se trata de proyectos ubicados y comprometidos con problemáticas reales y vividas de la región, y que buscan la

¹⁸ La razón principal por la cual se pone el acento en lo económico se debe a que éste determina las otras relaciones en un despliegue de potencialidad. En otras palabras, cuando se hace referencia a lo económico se está buscando la objetividad de las formas materiales de vida. Por el contrario, lo político resulta importante como forma de instrumentar lo económico.

transformación a partir de lo concreto. Se basa, en definitiva, en el despliegue de la *praxis*, y en consecuencia apuntan al pensamiento crítico, ya que este último ofrece el conocimiento para instrumentar procesos de reconocimiento de alternativas al potenciar las capacidades de construcción colectiva para el quehacer político. Según esta perspectiva, América Latina reflexiona considerando al pensamiento social como la desmitificación de las relaciones sociales. Sólo a partir del pleno conocimiento de su realidad será posible la creación de proyectos. A partir del pensamiento social y filosófico -que tiene como telón de fondo el discurso moderno- el latinoamericanismo se vuelve capaz de reconocer los procesos reales para la creación de alternativas.

Es importante anotar que todo intento de búsqueda de la originalidad latinoamericana se encuentra inevitablemente marcado por su necesidad de validación-diferenciación frente a las explicaciones emanadas del pensamiento científico hegemónico. Con esto reconozco en la irrupción de la modernidad el nacimiento del pensamiento latinoamericano. Se trata en definitiva del lenguaje que aprendimos de los pueblos colonizadores y del que podremos echar mano para una ofensiva epistemológica, pero para hacerlo debemos mantenernos fuera de la infértil imitación y asumir una actitud crítica que pretenda siempre ir más allá.

La ciencia moderna y los valores occidentales son aquellas armas de dos filos que, a la par de brindar la posibilidad de la creación de una ciencia social netamente latinoamericana, pero no por ello menos rigurosa, puede traer consigo el riesgo de truncar su actividad crítica al encerrarla en sus propias limitaciones. Por ello conviene recordar aquellas palabras de Fernández Retamar a propósito del personaje de Shakespeare: “ Próspero vive con la absoluta certeza de que el Lenguaje, que es el don a Calibán, es la prisión misma en la cual los logros del Calibán serán restringidos” (1971: 42). Se trata, en pocas palabras, de usar el lenguaje de la razón moderna, pero no necesariamente de la misma forma en que lo usa Occidente. Una ofensiva epistemológica no debe ser la negación de la modernidad, sino su pleno reconocimiento, y sólo de esta forma será posible la creación de un proyecto realmente propio y, por tanto, emancipador.

Hacia un pensamiento independiente

La relación de nuestra América con el mundo de occidente (europeo) ha de convertirse en una de las preocupaciones básicas de los pensadores latinoamericanos de la época; una época fundamental por que es el momento en que nuestra América intenta organizarse en forma de naciones modernas

Roberto Fernández Retamar

Buscamos cambiar las formas de dependencia de que tomamos conciencia, por una relación de solidaridad, de pares entre pares, de iguales entre iguales. Nos abrimos al mundo, pero sin dejar de ser parte concreta de este mundo. Así, nuestro nacionalismo cultural, lejos de desaparecer, se acrecienta asimilando las expresiones de otras culturas a la vez que enriquecemos éstas, en un acto de reciprocidad, con nuestras propias expresiones

Leopoldo Zea

Hemos visto que el pensamiento latinoamericano surge de una necesidad de consolidación identitaria frente a Europa y Norteamérica. Durante las primeras décadas del siglo XIX, la mayoría de los países de la región alcanzan su independencia política, y en ese contexto América Latina crea un pensamiento que reflexiona sobre sus propias condiciones de vida tomando como eje las ideas modernas. Esto hace que se pronuncie por las máximas de libertad, fraternidad e igualdad de la Revolución francesa; libertad de las coronas española y portuguesa; fraternidad entre los nuevos países que comparten una lucha en contra de las condiciones coloniales; igualdad, en su diferencia. Así lo expresa Bolívar: “Lo que puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y fundar un gobierno libre: es la *unión*, ciertamente mas esta unión no vendrá por prodigios divinos, sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos. La América esta encontrada en sí; por que se halla abandonada de todas las naciones, aislada en medio del universo, sin relaciones diplomáticas ni auxilios militares y combatida por la España, que posee mas elementos para la guerra que cuantos nosotros furtivamente podemos adquirir” (1986: 36).

La independencia de los países latinoamericanos en la mayoría de los casos no derivó de revoluciones radicales, pues no se trató de ir en contra de las nuevas estructuras comerciales -hay que recordar que las luchas independentistas fueron impulsadas por los

criollos que más adelante se constituirán como las nuevas burguesías nacionales-. Los criollos se pronunciaron en contra de las reformas borbónicas que querían mayor control en las colonias, lo cual no implicó necesariamente la independencia. Sin embargo, éstos fueron impulsados por el pueblo conformado por mestizos, mulatos, negros e indígenas que estaban en contra de las precarias condiciones de vida; con esto las luchas de las colonias fueron capaces de acelerar el proceso de independencia con una conciencia social que aún tenía muchos vacíos, pues aunque durante los años de lucha hubo gran movilización social, el proyecto nacional encontró sus carencias en la ausencia de la voz popular. Las luchas de independencia no sólo dejaron a su paso por casi toda la región economías desbastadas e inestabilidad política, sino que también significaron su indefinición. Aquí surge la pregunta fundamental, y fundante, del pensamiento latinoamericano: si no somos más las colonias de España y Portugal, entonces ¿qué o quiénes somos?

Lo que intenta el pensamiento que surge después de la época de la colonia es consolidar una posición independiente desde las formas filosóficas que buscan definir a América Latina. Uno de los atributos modernos a nivel político que se pretende alcanzar es el *status* de Estados nacionales. Bolívar y Rodríguez, los pensadores clásicos más importantes de América Latina, toman como ejemplo la producción intelectual de Montesquieu, Saint-Simon y Rousseau para construir un pensamiento social que dé cuenta de la realidad latinoamericana y que, además, tenga identidad propia. Esto da lugar a las corrientes de pensamiento que han regido la reflexión y el estudio de la región (Sosa, 2000). En primer lugar, tenemos la *hispanoamericana -o iberoamericanismo-*, que se identifica con los debates que se sostienen a partir de la separación de las colonias con la corona española; éstos apelan a la idea de la república, así como a la de unidad latinoamericana. La segunda corriente es la *panamericana (o interamericanismo)*, y ella se basa en una relación bilateral de Estados Unidos como el resto de América Latina; ésta tiene gran aceptación en lo que se refiere a tratados internacionales y se define a sí misma como defensora de la soberanía “americana”. Y, en tercer lugar, encontramos el *latinoamericanismo*, heredero del hispanoamericanismo en el rescate de la idea de unidad como resistencia, pero es más amplia que su antecesora; es a partir de ella que se desarrolla el pensamiento crítico latinoamericano como parte de un proyecto endógeno.

A continuación, presentaré un desarrollo crítico del contenido tanto teórico como ideológico de cada una de estas corrientes. El orden de presentación se corresponde al ya referido.

1. Comencemos citando un fragmento del *Discurso de la Angostura* de Bolívar: “Al desprenderse la América de la monarquía española, se ha encontrado semejante al Imperio Romano, cuando aquella enorme masa cayó dispersa en medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una nación independiente, conforme a su situación o sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni conservamos vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos europeos, ni somos indios, sino una especie media entre aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (1995: 443). Atendiendo lo anterior, se podría decir, *grosso modo*, que el comienzo de un pensamiento que busca el ser latinoamericano tiene lugar cuando el libertador se pregunta qué es América fuera de la periferia ibérica en la cual estaba confinada durante la colonia. Por tanto, la tarea del hispanoamericanismo es una primera delimitación de América. El nacimiento de *Nuestra América*, como la llamara Martí, se encuentra bajo la paradoja de encontrar su existencia a partir de las colonias con las que mantiene una constante lucha. Bolívar se refiere a América como el *Nuevo Mundo*, hijo bastardo del imperio español, y esta reflexión se hace pensando en la potencialidad de la región libre del yugo español, pero mirando siempre a Europa y admirándose de su civilización. Es Bolívar quien se pronuncia por la libertad y la unión de Latinoamérica desde la política, pero también desde un trasfondo filosófico que desarrolló junto con su maestro Simón Rodríguez. Este pensamiento mantiene una conciencia claramente social aprendida de las ideas liberales europeas con la intención de aplicarlas en la región, donde encuentra en la educación toda fuente de civilización. En palabras de Rodríguez: “(...) tratado de las sociedades americanas, es la EDUCACIÓN POPULAR y por educación

POPULAR entiende GENERAL (...) Lo que no es GENERAL sin excepción no es verdaderamente público y lo que no es PÚBLICO NO ES SOCIAL” (1954: 107).

De esta forma, el primer pensamiento hispanoamericano no es un pensamiento que esté en contra de las formas europeas, por el contrario será en países como Francia e Inglaterra donde encontrará los ideales por los que debe luchar, por ejemplo, la libertad y la razón. La originalidad de la corriente hispanoamericana no radica en la originalidad de sus propuestas filosóficas, *sino en la búsqueda de una primera identidad de la región*. Podríamos decir que se trata de un estadio parecido a la adolescencia, el cual busca la independencia pero, sin embargo, sigue unido al seno materno. Como lo expresa Rodríguez: “Las sociedades han llegado a su pubertad: Ni pueden ser monárquicas como lo eran, ni Repúblicas como se pretende que lo sean. Dedúcese que deben gobernarse {sin Reyes y sin Congresos advirtiéndose que [...] Monarquía República ó República Monárquica no es la resultante que se pretende determinar no es tampoco el Gobierno democrático de algunos pueblos de la antigüedad división de la obra 1º parte- El suelo y sus habitantes Estado {económico, moral civil y político} necesidad de una reforma 2º parte – {medios de reforma que se han tentado hasta aquí} su suficiencia 3º parte – Nuevo plan de reforma 4º parte- medios que deben emplear en la reforma métodos y modos de proceder en los métodos” (1954: 76)

Se dice así que América hispana ha encontrado su identidad, pero esa unidad encuentra sus raíces en un pasado colonial. Lo que une a América es la lengua y la religión que aprendió de los colonizadores, como sostiene Fernández Retamar, somos “descendientes de numerosas comunidades indígenas, africanas, europeas, tenemos para entendernos unas pocas lenguas: las de los colonizadores” (1971: 15). Nuestra América no sólo busca definirse frente a Europa, también lo hace frente a América del norte, la América angloparlante; los rasgos culturales, políticos y sociales se encargarán de establecer las diferencias, pero fue necesario establecer una diferencia discursiva en contra de la tentativa de expansionismo del país vecino. Esto se hará por medio del rescate de la latinidad. En este marco, en el mismo siglo XIX se crea el nombre de América Latina, haciendo referencia a un origen cultural y lingüístico de los países latinos que tenían dominio colonial en América. De esta forma, la restricción que ponía el término hispanoamericano

queda rebasada, ya que al hablar de una América Latina se incluye a países como Brasil, anterior colonia de Portugal.

El nombre de América Latina sugiere esa condición cultural mestiza de la que hablaron los pensadores clásicos como Bolívar y Martí. Pero curiosamente el término aparece por primera vez hacia la década de los cincuenta del siglo XIX en Francia. Fue Napoleón III quien pronuncia a la región como *las naciones latinas de América* (Ruquié, 1989: 19), y de ahí le siguieron numerosos pensadores franceses en el uso del término. Pero la difusión en nuestro continente de la expresión *América Latina* corre a cuenta de José Torres Caicedo, quien en 1856 lo utiliza con la intención de crear una conciencia latinoamericana -distinta a la América sajona- en un poema titulado *Las dos Américas*, en el cual se pronuncia por la unidad latinoamericana propagando los principios liberales de Francia e Inglaterra (Ardao, 1993). En palabras de Torres Caicedo: “Hay una América ango-sajona, dinamarquesa, holandesa, etc. La hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?” (citado en Ardao 1993: 58). Pero es sólo cuando el término se internaliza primero en nuestro imaginario social, y luego en nuestras formas de construcción de conocimiento, que acontece el momento en que América Latina deja de ser un término y se convierte en una idea que puede ser vista como el “producto e ingrediente de la historia del pensamiento, como un todo amplio, abierto y en constante movimiento” (Ianni, 1997). Sobre todo como parte fundamental para una conciencia de unidad entre los países que integran la región. “Hoy más que nunca necesitan las Repúblicas una gran Confederación para unir sus fuerzas y recursos y presentarse ante el mundo bajo una forma más representable. (Bases para la formación de la Liga Latino-Americana)” (Torres Caicedo, citado en Ardao, 1993: 69).

De esta forma, el hispanoamericanismo deviene posteriormente en latinoamericanismo, pero lo hará de forma más consciente e integral al incluir los procesos políticos, sociales, económicos y culturales de la América meridional, la cual tiene como punto de partida central la idea de unión latinoamericana, por la cual luchó Bolívar. Pero como ya dijimos, esta nueva tentativa tiene de manera clara en su concepción la resistencia no sólo con Europa, sino también con América del norte. En este contexto, Bolívar tenía en mente la

unión de Repúblicas en la idea de la *Magna Colombia*, pero en ella parecen sólo estar incluidas las repúblicas que tienen su origen en la colonia española. Torres Caicedo, siguiendo los ideales bolivarianos, piensa en esta unión de Repúblicas Latino-Americanas y después lo hace extensivo con la *Unión latinoamericana*. Esta última contempla a todos los países latinos de la región que comparten las condiciones de una historia poscolonial, las cuales se manifiestan en la conformación de una identidad cultural. De esta manera, la idea de América Latina, junto con sus pensadores, se hace conocer más allá del Atlántico con el *llamamiento a los latinoamericanos* en París en el año 1879 (Ardao, 1993: 89).

Para concluir, es preciso aclarar que la diferencia que establezco entre pensamiento hispanoamericano y pensamiento latinoamericanista se trata de una distinción entre un primer pensamiento realizado en forma incipiente y la conformación de un pensamiento claramente constituido y comprometido con un proyecto de transformación social. El primero, pese a la ambigüedad con la que se manifiesta, adquiere importancia al abrir temáticas que serán una constante en la reflexión de los estudios de América Latina. El segundo parte del primero y alcanza su constitución al establecer temáticas sugeridas por el objeto que observa y el objetivo que persigue. Se trata de un pensamiento más elaborado que persigue la construcción del conocimiento auténticamente latinoamericano. Pero debo señalar que en la mayoría de los pensadores latinoamericanos y latinoamericanistas no existe una diferenciación explícita entre estas dos corrientes.

2. La segunda corriente, al decir de José Carlos Mariátegui, “no goza del favor de los intelectuales (como es el caso del iberoamericanismo). No cuenta, en esta abstracta e inorgánica categoría, con adhesiones estimables y sensibles. Cuenta sólo con algunas simpatías larvadas. Su existencia es exclusivamente diplomática” (1986: 497). El panamericanismo corre en sentido opuesto al hispanoamericanismo y al latinoamericanismo, pues se trata de un proyecto exógeno que promovió Estados Unidos en su lógica expansiva e imperialista, con la llamada *conciencia interamericana*¹⁹.

¹⁹ Se trata de una clara propaganda que utilizó Estados Unidos en los tiempos de la institucionalización del interamericanismo surgida en los tiempos del Guerra Fría.

Se trata de la promoción de las relaciones comerciales, diplomáticas, políticas y militares entre Estados Unidos y el resto de América Latina. Es una relación bilateral donde los estados latinoamericanos comparten de nuevo una historia común, pero esta vez de *dominación*, propiciada por el *imperialismo yanqui*.

La conciencia interamericana es un discurso racionalista y secular que promueve los vínculos entre Estados Unidos y América Latina, restringiendo al mismo tiempo la influencia europea. A la vez, detenta un discurso nacionalista que se extiende hacia el sur. Curiosamente, el interamericanismo tiene su origen en los tiempos de las colonias inglesas con la llamada *leyenda negra*, la cual consistió en una ofensiva propagandística antiespañola y anticatólica. Se generó en Inglaterra y Francia como una denuncia al maltrato del que eran víctimas los indígenas, así como la sobreexplotación de las tierras por parte de los españoles. Claro que la intención de esta propaganda no era que cesaran estas injusticias, en realidad buscaba desvirtuar a la corona española en favor de Gran Bretaña. El otro origen del interamericanismo se ubica en la doctrina estadounidense del *Destino Manifiesto*. Esta consiste básicamente en una propaganda inspirada por el cristianismo protestante, que coloca a Estados Unidos como el pueblo elegido para la protección de América. Ambos discursos se generaron con un claro ánimo antiespañol que, en términos generales, se tornará en un discurso antieuropeo.

Para entender esto, es preciso que nos refiramos a algunos acontecimientos históricos. Durante las primeras décadas del siglo XIX, Gran Bretaña detenta la hegemonía como potencia capitalista en el continente americano, ya que encuentra en América Latina un mercado cautivo y un proveedor casi incondicional de materias primas. Esto se potencia con la contribución de capitales británicos que influyeron de manera contundente en la construcción de las infraestructuras necesarias para el crecimiento de las economías de la región. En dicho contexto, en 1823 Estados Unidos busca afirmar su poder con la *Doctrina Monroe*, que declara: “*América para los americanos*”, pues ve en América Latina una parte fundamental de sus propios intereses: “(...) están implicados los derechos e intereses de Estados Unidos, que los continentes americanos, por la condición libre e independiente que han asumido y mantienen, no deben ser considerados en adelante como sujetos a la futura

colonización por ninguna de las potencias europeas” (citado en Contreras y Sosa, 1973: 10). Con la Doctrina Monroe se da inicio al panamericanismo como política exterior, que abarca no sólo relaciones políticas y económicas, sino también militares. Esta doctrina se autoconcibe como la protección de la independencia en el *nuevo mundo*, como una forma coercitiva y coactiva de las relaciones diplomáticas del continente que exigía una subordinación de los países latinoamericanos a las políticas norteamericanas. Como lo expresa el mismo Theodore Roosevelt: “Una mala conducta crónica o una impotencia que tiene por resultado el general aflojamiento de los lazos de una sociedad civilizada, en América como en otro sitio, puede finalmente requerir la intervención de alguna nación; y en el Hemisferio Occidental la adhesión de Estados Unidos a la Doctrina Monroe puede obligar a Estados Unidos, no importa con cuánta renuencia por su parte cuando se trata de flagrantes casos de semejante mala conducta o impotencia, a actuar como potencia policíaca internacional” (citado en Contreras y Sosa, 1973: 53)

Pronto la protección policíaca en contra de las potencias europeas que brinda Estados Unidos se convierte en el discurso por la *seguridad hemisférica*, en contra del *peligro socialista*, con lo cual se quería justificar una serie de intervenciones directas e indirectas en los países latinoamericanos, con un amplio y vergonzoso abanico de violencia política encarnada en golpes militares, guerras sucias y guerras de baja intensidad. Martí ya denunciaba lo que se escondía detrás de toda intervención norteamericana: “El desdén del vecino es formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge por que el día de la visita esta próximo, que el vecino la conozca pronto, para que no la desdeñe” (Martí, 1986: 128).

De la misma manera que la lucha en contra de las condiciones serviles en los tiempos coloniales fue la que nos brindó lazos identitarios al interior de *nuestra América Latina*, encontramos -a un siglo de distancia- en la lucha enconada del imperialismo yanqui nuevos lazos de solidaridad; esto refuerza la tesis según la cual los pueblos latinoamericanos han forjado su identidad en la resistencia con el otro.

Actualmente esta dominación diplomática persiste en los proyectos de regionalismo integracional, en los que Estados Unidos mantiene una lógica de dominación sobre bases económicas, más que políticas o militares, y en la cual aún persiste la violencia, ya que ha obligado a los países latinoamericanos a seguir con sus políticas comerciales que le resultan desfavorables. Esto lo hace por medio de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como con el cobro la deuda externa. Los tratados comerciales como el Tratado de Libre Comercio (TLC) y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) funcionan con este principio desigual. La creación del ALCA y otros acuerdos internacionales forman parte de una agenda global de liberalización del comercio que privilegian a las grandes corporaciones transnacionales a expensas de la gran mayoría de la población latinoamericana. El ALCA no es más que la continuación del proyecto del TLC que primero se extendió por Canadá, Estados Unidos y México, y que pretende ir al sur englobando al resto del continente, con la generación de acuerdos internacionales que limiten la capacidad de acción de los gobiernos sobre su propia economía. También ha creado restricciones con la creación de normas comerciales supranacionales que limitan la capacidad de acción y control de los gobiernos nacionales sobre las actividades de los inversores.

El panamericanismo, contrario a lo que se pueda pensar, tiene una gran influencia en nuestra región, pues son muchos los intelectuales que se suman a pensar a América Latina pero con la clara misión de privilegiar al país vecino. Estados Unidos incluso tiene a muchos investigadores de todo el mundo que se encargan del estudio de nuestra región de acuerdo a sus intereses políticos, sociales y económicos, pero lo más grave es que es capaz de tener la injerencia suficiente para frenar ciertas investigaciones que le puedan perjudicar, por medio de la censura, que puede repercutir en el recorte de los financiamientos de las investigaciones. El discurso panamericano toma hoy cuerpo en términos discursivos como la forma de producir un conocimiento *racional*. Se pretende que los estudios de la región sean cada vez más técnicos en aras de una supuesta neutralidad científica, lo que ocasiona un distanciamiento con los procesos históricos sociales y, en consecuencia, un desapego con nuestra situación y nuestras problemáticas. “En estas condiciones, el mundo ha vuelto a estrecharse y las opciones parecen más reducidas desde el punto de vista de una región

como la nuestra. El peso de las responsabilidades impuestas en todos los órdenes impiden a nuestros científicos e intelectuales pensarse a sí mismos dentro de una unidad de conocimiento” (Sosa, 2000: 14)

3. Como ya se anticipó, el latinoamericanismo tiene vigencia como una corriente heredera de las reflexiones temáticas del hispanoamericanismo. Al igual que éste se pregunta por la existencia de América Latina, pero ahora en términos más concretos como proyecto teórico y político. Este tipo de pensamiento reflexiona desde las distintas disciplinas sociales, como la antropología, la sociología, la ciencia política, la economía y la historia; así como también desde las humanidades, como la literatura y la filosofía. Cada una de éstas cuentan con un acervo de conocimiento propio, pero lo que les otorga cohesión es la capacidad de producción y reproducción de un discurso particular y original a partir del establecimiento de una unidad temática y problemática, lo que produce una comunidad de pensamiento en la cual caben voces que hablan desde distintas áreas. Tiene lugar así un conocimiento que da cuenta de la realidad latinoamericana como una totalidad que articula diversas determinaciones. En otras palabras, es a partir de un *objeto común y concreto* que es posible establecer un diálogo entre diversas disciplinas para el quehacer científico. El latinoamericanismo asume a América Latina más que como objeto de estudio como problemática, y lo particular de estos estudios es el trato que mantiene con su objeto, pues éste se sobrepone por encima de cualquier afiliación disciplinaria. Por lo demás, el latinoamericanismo no sólo se queda en un momento de construcción teórica abstracta; también se trata de un quehacer político sobre la base de un compromiso con el objeto y los objetivos que se tracen a futuro como proyectos concretos. De aquí que me refiera al latinoamericanismo como una corriente con una mayor elaboración teórica y política, de hecho cuando hablamos de un objeto de estudio delimitado -mas no limitado- podemos hablar de una producción científica, la cual nos ofrece un panorama verídico sobre el cual trazar nuestras acciones.

He dicho que el latinoamericanismo tiene como eje la temática planteada por los pensadores clásicos, quienes se preguntaron por aquello que distinguía y unificaba al ser latinoamericano. Para cerrar este capítulo, revisaré a continuación los argumentos básicos

que dan lugar a la idea de América Latina en la voz de los pensadores clásicos del latinoamericanismo, y con ello daré cuenta de la tensión existente entre Occidente y Latinoamérica. Tensión que nos ofrece una condición mestiza y original que nos dará un punto de partida crítico para un proyecto alternativo.

Rodríguez, Bolívar y Martí: el ser latinoamericano

Sergio Bagú se refiere a América Latina como *un horizonte de conocimiento excepcional*, y siguiendo con lo expuesto en el capítulo anterior, este tipo de afirmaciones no pretenden la existencia de una epistemología dada geográficamente, pues se trata de la construcción de la idea de América Latina en una constante resignificación a partir de nuestro momento histórico actual. Ahora bien, este proceso de resignificación actualizada no desmerece la base que ha fijado la lectura de aquellas reflexiones hechas por nuestros antecesores que se lanzaron a la búsqueda del ser latinoamericano. De esta manera, podemos hablar de un horizonte de conocimiento a partir de lo que nos toca vivir y ver como latinoamericanos. En otras palabras, el latinoamericanismo asume el compromiso con los pueblos de la región como un *horizonte de visibilidad*, tal como lo plantea René Zavaleta cuando se refiere a todas aquellas coordenadas políticas, sociales y vivenciales desde las cuales partimos para la producción de conocimiento, y que en consecuencia nos ligan a una determinada acción en busca de autonomía y libertad (Zavaleta, 1975: 4). Es posible decir que las particularidades del latinoamericanismo consisten en aquello que hacen de éste un conocimiento excepcional, pero cabe recordar que tales particularidades se entienden sólo a partir de lo universal en su manifestación moderna. Este capítulo ha tratado la problemática de la internalización de la modernidad en la región por medio de la apropiación de los llamados valores occidentales, dentro de los cuales encontramos al saber científico como máxima de veracidad. Como bien sabemos, existe un debate crítico acerca de la efectiva universalidad del proyecto moderno occidental, pero aún así resulta innegable que estos valores funcionan como criterio o guía para el entendimiento en toda esta diversidad de formas de vida. Por lo tanto, la búsqueda de autonomía y originalidad por parte de América Latina se hace frente a estos parámetros del proyecto propuesto en la Ilustración.

Al seguir con las ideas ilustradas, los pensadores latinoamericanos hacen suya la modernidad, pues aquello que forma parte de los fundamentos de las ideas de América Latina contiene un sinnúmero de signos del proyecto ilustrado. Es decir, que nuestros filósofos y pensadores hacen una internalización de la modernidad en la que podemos encontrar el rescate de aquellas ideas del pensamiento social clásico europeo. Esto no supone una incapacidad de observar las particularidades de nuestra historia, pues lo que aprenden los clásicos latinoamericanos de las ideas de Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon serán categorías que no tienen un contenido limitado y preciso dado de antemano. De esta manera, funcionan como herramientas para un conocimiento que no sólo dará cuenta de lo general, sino también de lo específico, *pues la universalidad sólo es válida de acuerdo a su adecuación histórica*. Dicho en palabras de Zemelman: “La realidad del conocimiento no está sólo en la universalidad, sino en lo que podemos aquí llamar pertinencia histórica del conocimiento” (2004: 33). Los pensadores latinoamericanos verán en la razón -y su propagación en la educación- la luz que en adelante dará libertad para producir un conocimiento original y, por tanto, emancipador. Lo que debe quedar claro es que afirmar que los pensadores latinoamericanos se basan en las ideas ilustradas para crear su propio pensamiento no quiere decir que se trate de una mera reproducción; por el contrario, su tarea es dar cuenta del ser latinoamericano, entendiéndolo como aquellas características propias que lo distinguen y unifican. De esta manera, al hacer una caracterización de sí mismo hacen suyas las humanidades (Zea, 1993), y más tarde lo hará también con la ciencia cuando se pregunten por las relaciones causales que dan cuenta de la realidad latinoamericana.

Los pensadores latinoamericanos se preguntan por la naturaleza del hombre tal y como lo aprendieron del pensamiento liberal durante su estancia en Europa. Bolívar y Rodríguez toman como ejemplo la producción de Montesquieu y Rousseau, y habrá que recordar que en estos últimos ya no se plantea una dicotomía entre un hombre en estado de natural y otro que entra a un estado social. Para ambos el estado natural del hombre es su estado social, de aquí que toda abstracción de aquello que lo hace un hombre partícipe de un pueblo quedará fuera del análisis, pues de otra forma sería imposible establecer relaciones de causalidad

que expresen regularidades. Dicho en otras palabras, el libertador y su maestro encuentran en Montesquieu y Rousseau -aunque de manera incipiente- el postulado de Marx que nos habla de la determinación del hombre por su sociedad: “el hombre es, en el sentido más literal un animal político, no solamente social, sino un animal que sólo puede individualizarse en sociedad” (Marx, 1997: 34). Siguiendo con lo anterior, hablar de una naturaleza de un hombre latinoamericano quiere decir que se está pensando en un hombre ligado necesariamente a los vínculos sociales, de tal forma que se hace una generalización de aquellos caracteres históricos semejantes que unifican a los pueblos de América en un pueblo hispanoamericano. Como señala Fornet-Betancourt acerca de la filosofía latinoamericana, “el sujeto histórico de la filosofía lo constituye el pueblo como portador de una praxis político-cultural” (1992: 9). De esta manera, nuestro sujeto es el *pueblo mestizo*, producto del choque entre dos culturas, y éste es uno de los rasgos característicos del pueblo latinoamericano. Es pues la destrucción de culturas originales lo que da por resultado el nacimiento de una nueva raza. Bolívar nos habla al respecto poniendo énfasis en la dominación española sobre el continente americano, situación que ha quedado patente en la ilegitimidad y el abuso sufrido por Iberoamérica por parte del imperio español, creando así una especie intermedia: “No somos ni europeos, no somos Indios; sino una especie media entre los aborígenes y los españoles” (Bolívar, 1995: 443). Zea, quien estudió minuciosamente la vida y obra del libertador, refiere esto poniendo énfasis en la condición colonial a la que Bolívar llamó *la bastardía de América*: “Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferente en origen y sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis: esta desemejanza trae un reto de la mayor trascendencia. Lo natural en los hombres es la diversidad” (1989: 36). En este marco se hace manifiesto que una de las características fundamentales del hombre latinoamericano es su ligazón a un pasado colonial, y las problemáticas subsecuentes generadas por la dependencia. Tales situaciones serán el tronco común que articula nuestra cultura, pero no obstante persiste una inmensa diversidad cultural, que Bolívar reconoce como diferencia entre los hombres al estilo del pensamiento ilustrado.

El escritor cubano José Martí no fue exactamente contemporáneo de Bolívar, pero como su ferviente lector, retoma la tarea del libertador en la búsqueda de una unidad latinoamericana. Sostiene que ésta no debe quedar reducida a un pasado servil y, al contrario, se debe traducir en una actitud de resistencia. Para esto es necesario que cada hombre y mujer nacidos latinoamericanos sean conscientes de esta condición, dicho en sus propias palabras: “por que Bolívar tiene que hacer América todavía (...) Así de hijo en hijo mientras América viva, eco de su nombre resonara en lo mas viril y honrado de nuestras entrañas” (1986: 128). De esta manera, la labor de liberar a América del yugo español, así como también del imperialismo estadounidense, se convierte en una tarea de todos. Afirma, en este marco, que es fundamental la distinción entre americanos, pues Estados Unidos se convierte en un peligro que amenaza la autonomía de Latinoamérica, así que cuando se pronuncia por *Nuestra América* realiza una distinción entre América Latina y América anglosajona, pero ahora con un claro sentido antiimperialista. Siguiendo con el sentimiento bolivariano, encuentra una identidad signada por la mezcla, productora de una nueva cultura que hace que *Nuestra América* sea *mestiza*, la cual más que una combinación de razas se trata del nacimiento de una cultura capaz de unificar lo diverso, hecho al que se refiere con estas palabras: “No hay odio entre razas, por que no hay razas” (Martí, 1987: 128).

En conclusión: la cuestión del ser latinoamericano consiste en una tensión antagónica siempre viva entre la Europa civilizada y la América bárbara, lo que expresa más generalmente la tensión entre Occidente y Latinoamérica. Como puede verse, ya desde los tiempos coloniales es posible detectar la existencia de la dicotomía civilización contra barbarie. A propósito de ello, Quijano realiza una crítica de la noción de raza en la que nos dice que fue una herramienta que sirvió para otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas en la colonia: “las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global del control de trabajo” (2000: 204). La noción de raza fue determinante en la legitimación de la conquista y en la exterminación de los pueblos, así como en la privación absoluta de la libertad; pero llegó el momento en que el argumento de la existencia de hombres inferiores biológicamente fue insostenible, pero no por esto fue

anulado, pues se trasladó con mayor fuerza y efectividad en el siglo XIX al binomio civilización-barbarie.

En este marco interpretativo debemos leer el ensayo *Facundo*, del general argentino Domingo Sarmiento, puesto que lleva a un nivel sofisticado de análisis la dicotomía anterior, pronunciándose por una mejora cualitativa de Argentina por medio de la erradicación de la barbarie representada por la experiencia de las guerras civiles anteriores al período rosista. Para Sarmiento, la civilización es sinónimo de lo racional, mientras que la barbarie significa la ignorancia, y de esta forma encuentra en el hombre natural una incapacidad de progreso y se pronuncia por la búsqueda de la civilización en los valores europeos. “En toda América fueron los mismos, nacidos del mismo origen, a saber: el movimiento de las ideas europeas. La América obrara así por que así obraran todos los pueblos” (Sarmiento, 1999: 83). De esta forma, y a partir de una posición social aristocrática, se pronuncia por la educación pública capaz de acabar con la barbarie; pero, sin embargo, contempla una forma lineal de educación que reproduce sin más las formas occidentales, de donde las costumbres tradicionales quedan de lado, esto es, lo tradicional es visto como la corrupción de la luz civilizada. Sarmiento propone un proyecto civilizatorio para las ya constituidas repúblicas latinoamericanas (1850), pero a pesar de que su reflexión es del todo eurocentrista, no por esto tiene la intención de continuar las formas serviles de la época colonial²⁰. Pues cuando afirma que América debe ser tan civilizada como Europa, aboga por la autosuficiencia de los pueblos, aunque por supuesto deja mucho que desear en cuanto a una *auténtica* búsqueda de autonomía.

Este eurocentrismo marcó una época de búsqueda no sólo de autonomía, sino también de legitimación (recordemos el entusiasmo de Bolívar por el iluminismo europeo como ejemplo de libertad y civilización). Para el libertador, Europa es enemiga de América sólo en el momento que atenta contra su libertad, incluso porque este arrebato representa la irracionalidad contraria la *naturaleza de las cosas*, de la que habla Montesquieu: “El hombre como ser físico es un ser limitado, está sujeto a la ignorancia y al error, como toda inteligencia finita” (Montesquieu, 1998: 4). Siguiendo con este argumento, Bolívar acusa

²⁰ Sarmiento fue quien dijo respecto de su país: “seamos los Estados Unidos de América del sur”.

toda tentativa de invasión como falta de razón, pues la ignorancia y codicia del hombre lo llevarán por los caminos de la irracionalidad. En el siguiente cuestionamiento al accionar europeo deja ver su indignación: “¿Y la Europa civilizada, comerciante y amante de la libertad, permite que una vieja serpiente, por sólo satisfacer su saña envenenada, devore la más bella parte de nuestro globo? ¡Qué! ¿Está la Europa sorda al clamor de su propio interés? ¿No tiene ojos para ver la injusticia? ¿Tanto se ha endurecido, para ser de este modo insensible?” (Bolívar, 1986: 22).

En cambio, Martí es un fiero crítico de esta lectura unidireccional de la historia, ya que ve en ella el peligro de la dominación colonial. Pues sabe que América Latina debe entenderse a sí misma desde su situación real y no a través de una burda imitación de la historia europea. Contrario a Sarmiento, reivindica al hombre natural frente al artificial, y nos dice que “los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie; sino entre la erudición y la naturaleza (Martí, 1986: 123). Ya desde fines del siglo XIX el patriota cubano advierte acerca de la lógica de dominación que contiene la aspiración por alcanzar la civilización por medio de la imitación europea. “El pretexto de la civilización, que es el nombre vulgar con el que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena, perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es Europa o de la América Europea” (Martí, 1986: 124). Y finalmente agrega: “La Universidad europea ha de ceder a la Universidad Americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia, Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. (...) Injértese en nuestras Repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas. Y calle el pedante vecino; que no hay patria que pueda tener el hombre más orgullo que nuestras dolorosas repúblicas americanas” (1986: 125). En conclusión: para Martí el proyecto de civilización de América Latina debe ser un proyecto propio, en el que la acción política real debe mantener la capacidad de observar sus particularidades.

El tema de la igualdad aparece de forma fundamental en el pensamiento clásico latinoamericano, no sólo debido al pasado de desigualdad fundamentado en una suerte de funcionalismo biologicista y en la división racial del trabajo vivido durante la colonia, sino porque de allí emana la necesidad de observar la Voluntad General, ya que ésta se encarga de integrar a una diversidad de habitantes dentro de la naciente figura de los Estados nacionales. Es importante decir que cada país se conforma por la creación de una nación que pretende ser más o menos homogénea. Bolívar recoge gran parte de la tradición liberal clásica cuando nos habla de la desigualdad natural de los hombres, la cual debe ser enmendada por la igualdad política. Así lo indica Zea: “Las leyes corrigen esa desigualdad porque colocan al individuo en sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, les den igualdad ficticia propiamente llamada política o social” (1993: 38).

Rodríguez comparte con Bolívar la confianza en la razón como principio de integración y desarrollo de la región, dado que encuentra en la instrucción la sociabilidad, y en la educación el principio fundamental de civilización. Pero la civilización a la que apela no se trata de una mera imitación europea, sino de una *civilización inédita*, esto es, la civilización latinoamericana que emergerá como producto de la educación popular. El siguiente pasaje resulta claro al respecto: “Piénsese en las cualidades que constituyen la Sociabilidad, y se verá que, los hombres deben pararse al goce de la ciudadanía con 4 especies de conocimiento: Por consiguiente, que han de recibir 4 especies de instrucción en la 1º y 2º edad. Instrucción social {para hacer una nación prudente} Instrucción corporal {para hacerla fuerte} Instrucción técnica {para hacerla experta} Instrucción científica {para hacerla pensadora}. Con estos conocimientos prueba el hombre que es animal racional: sin ellos es solo un animal diferente de los demás seres vivientes, solo por la superioridad de su instinto” (Rodríguez, 1954: 138). Podemos encontrar en las reflexiones de Rodríguez, aún más que en las de su discípulo Bolívar, el tema de la causa social entendida como una causa popular, de esta manera nos revela la lectura que hace de uno de los pensadores ilustrados más críticos de la modernidad racionalista del siglo XVII, a saber: Jean-Jacques Rousseau. El pensador francés concibe a la libertad como derecho natural del hombre, y evoca la voluntad general como la soberanía popular que vela por el interés común del pueblo, y no

por los intereses de una elite ni por los intereses extranjeros. Rousseau nos dice que todos los hombres hacen un pacto social el cual nos obliga de igual manera a todos, en estos términos el soberano absoluto encarna sin mediaciones la voluntad general que expresa el bien común. Dicho en sus palabras: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general y recibimos, además, a cada miembro como parte indivisible del todo” (2000: 57). Para Rodríguez, esto se expresa en la apuesta constante por un gobierno que garantiza la soberanía de los pueblos fuera de la subordinación europea. Así nos dice que: “Pueblo multiplicado por los intereses particulares y dividido por Intereses particulares, igual uno, igual REPUBLICA” (Rodríguez, 1954: 229).

Al igual que el ginebrino, nuestros clásicos optarán por la república como aquella forma de gobierno virtuosa capaz de brindar la igualdad y la libertad a los pueblos latinoamericanos. Martí asume la posición de Rodríguez según la cual América Latina debe estar regida por una soberanía de carácter popular, pues sólo así se mantendrá intacta nuestra libertad y un efectivo ejercicio de la voluntad general, esto es, la voluntad del pueblo latinoamericano: “El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con que elementos está hecho su país, y como puede ir guiándolos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas en el país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el que el equilibrio de los elementos naturales del país” (Martí, 1986: 123).

Para resumir algunas cuestiones que se han estado tratando hasta aquí, se puede afirmar que la cuestión de la soberanía popular es el elemento central de la reflexión en las primeras manifestaciones del pensamiento latinoamericano, y la recurrencia de su tematización se debe a que constantemente se encontrará amenazada por aquellos invasores que alguna vez privaron de libertad a estas tierras y con los que aún mantenemos relaciones e dependencia. De allí que Bolívar se pronuncie por la Unidad de América en su lucha por la

independencia, la cual representa la resistencia a todo colonialismo. Martí comparte los lineamientos de esta empresa, y al respecto se refiere Fernández Retamar: “Martí no sueña con una ya imposible reestructuración, sino con una integración futura de nuestra América que se asiente en sus verdaderas raíces y alcance por sí misma, orgánicamente las cimas de la auténtica modernidad” (1986: 71). Así, nuestra utopía es y sigue siendo la de liberar a América, utopía que adquiere sentido como una orientación de la acción de acuerdo con un determinado proyecto futuro, en función de un pleno conocimiento de lo real.

Para terminar, es preciso reiterar la advertencia de que el colonialismo no sólo se encuentra en una condición impuesta, sino que también consiste en una condición asumida irreflexivamente en el imaginario latinoamericano. Éste es quizá el más grave peligro, y por ello es menester construir una América original, distinta de Europa y también de América del Norte, y esto sólo será posible por medio del reconocimiento crítico de esta situación. Para decirlo con un juego de palabras, si nosotros somos “el otro” para “los otros”, no debemos ser “el otro” para “nosotros mismos”. Pues como sostiene el maestro del libertador: “La América no ha de imitar servilmente sino ser... original! (...) La instrucción pública en el siglo19 pide MUCHA FILOSOFÍA, que el interés general está clamando por una REFORMA y que la AMÉRICA está llamada por las circunstancias a emprenderla. Atrevida paradoja parecerá... no importa. Los acontecimientos están probando que no se debe imitar servilmente sino ser ORIGINAL” (Rodríguez, 1954:116).

Capítulo III

LA CIENCIA SOCIAL Y EL COMPROMISO LATINOAMERICANISTA

La emancipación mental, como proyecto latinoamericano, una vez concluida la lucha por la emancipación política, hace expresar la conciencia de una situación de dependencia más arraigada aún que aquella de que se desprendieran los pueblos de esta América de las primeras décadas del siglo XIX (...) Dominación y liberación formarán así la antítesis cultural en que han de debatirse nuestros pueblos.

Leopoldo Zea

En este capítulo, que se divide en cuatro partes, me propongo hacer una revisión del latinoamericanismo acercándome en mayor medida a las humanidades y las disciplinas sociales en el marco de las universidades latinoamericanas. En la primera parte me refiero al momento en que las ciencias sociales se institucionalizan en los países de la región, las cuales surgen con la intención de incidir de forma útil en la sociedad -es decir, se trata de una ciencia positiva, que busca soluciones a problemas nacionales con el fin de impulsar el progreso-. Este proceso sucede en un marco de tensiones fuertes entre el Estado y la universidad, y uno de los momentos más representativos de dicha tensión es el movimiento de la Reforma universitaria, que no sólo incluye nuevas capas de la sociedad, sino que además trata de hacer de la universidad un espacio de discusión de los problemas sociales. En el segundo apartado abordo el ánimo anti-positivista de las corrientes metafísica y del materialismo histórico. En primer lugar, presento la propuesta de Antonio Caso como ejemplo de la corriente metafísica y su intención de incorporar el elemento ético en la

ciencia, aquí expondré el debate que ha de sostener con Francisco Zamora. En segundo lugar, expongo el materialismo histórico a través de la producción de José Ingenieros y Alejandro Korn²¹ -dos figuras destacadas de la llamada *generación de los fundadores*-, que simpatizan con esta corriente hasta convertirse en sus defensores. También abordo los debates del marxismo ortodoxo entendiéndolos como aquellas discusiones que buscan incorporar la lucha de clases en la realidad latinoamericana como parte del programa de la lucha internacional comunista. En dicho marco es necesario que nos refiramos, primero, al *aprimo* de Víctor R. Haya de la Torre y la crítica que Julio Antonio Mella le efectuó al programa de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) con la que, además, llevó la lucha antiimperialista de Martí a un punto revolucionario. Segundo, presento la propuesta de José Carlos Mariátegui como la producción marxista específicamente latinoamericana mejor lograda. Habiendo resumido los principales tópicos de la segunda sección, en el tercer apartado realizo un recuento de las ciencias sociales latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX. Esto me interesa particularmente porque es el momento en que surgen las comunidades especializadas de conocimiento que tienen como objeto de estudio a América Latina. Una característica de estas comunidades es su intencionalidad y su constante relación con la realidad, pues los *estudios latinoamericanos* siempre han querido incidir en la realidad. De esta manera podremos ver que, en un primer momento, dichos estudios tuvieron la capacidad de incidir en los programas de orden económico social para lograr el desarrollo y la modernización regional. En un segundo momento se fue gestando desde las ciencias y las humanidades un reproche hacia las situaciones actuales de la realidad mundial y regional, lo que los llevó a convertirse en comunidades de crítica contundente. Este segundo momento es un reproche a la tecnificación de la ciencia social propuesta para el quehacer científico. Lo que sucede es que las circunstancias históricas llevarán a un compromiso cada vez mayor entre el estudioso y su objeto, de tal manera que el latinoamericanismo surge como un compromiso *militante* contrario a la exigencia del distanciamiento objetivo. Este alto nivel de cercanía con la realidad será lo que brindará la apertura necesaria de un *horizonte de visibilidad* que percibe la especificidad latinoamericana. De esta manera, la principal tesis que quiero destacar es que los valores -

²¹ Aunque es verdad que Korn es representante de la corriente metafísica y, por tanto, tendría que haberlo mencionado en la primera parte de este apartado, he decidido poner énfasis en su labor dentro del marxismo.

supuestamente ajenos a una actitud científica- estarán presentes como el punto de partida y el motor de los estudios críticos. En el cuarto y último apartado desarrollaré las implicaciones que están contenidas en las dos características fundamentales de los estudios latinoamericanos, a saber: la interdisciplinariedad y la intersubjetividad.

La universidad y el compromiso con América Latina

Atreverse a usar la cabeza, sin apegos ritualistas a ningún canon de certidumbre, es el ejercicio mismo de la responsabilidad intelectual (...) Ejercicio de la responsabilidad intelectual cuando se la entiende ubicada en el ámbito de un conocimiento comprometido forjado de más conciencia, para actuar frente a la realidad que nos circunda y se ciernen sobre nosotros.

Hugo Zemelman

Como hemos visto en el capítulo anterior, las primeras reflexiones sobre América Latina que surgen en el siglo XIX se conforman en su mayoría de tratados y ensayos de tipo político y filosófico, los cuales estaban dominados principalmente por dos temas. Primero, la definición del ser latinoamericano como un ente *libre y autónomo* y, segundo, la cuestión del acceso a la *civilización* con la consolidación de los Estados nacionales. Vimos también que el pensamiento de América Latina tiene desde sus inicios una constante preocupación por aquellas condiciones de dependencia a las cuales fue sometida durante la colonia, pero también con las relaciones de dominación posteriores. Así, el dualismo *dependencia - liberación* juega un papel de gran importancia en las primeras reflexiones de la región, además de que dicha noción se mantendrá como uno de los ejes fundamentales del pensamiento crítico latinoamericano, pues alude implícitamente al cuestionamiento de la universalidad del pensamiento abstracto que se propone a sí mismo como universal. Observar la especificidad latinoamericana implica un reconocimiento de la existencia de realidades abiertas, por lo cual podemos decir que el pensamiento latinoamericano muestra la exigencia de un conocimiento distinto pero, a la vez, universalmente comprensible.

En este contexto, el pensamiento latinoamericano encuentra cabida primero en las humanidades, y un poco más tarde lo hará dentro de las ciencias sociales. Pues ya desde finales del siglo XIX es posible encontrar reflexiones referidas a los problemas nacionales dotadas de un carácter más o menos científico influidas por el liberalismo y el positivismo francés, pero será recién en el siglo posterior donde dominará el propósito de crear espacios para dichas reflexiones en el marco de las universidades. De esta manera, las primeras cátedras de sociología surgirán a comienzos del siglo XX principalmente en los países donde ya existe incipientemente un desarrollo de los procesos de industrialización, como por ejemplo Argentina, Brasil, México, Uruguay y Venezuela.

El origen de la ciencia social está vinculado al ideario político de las burguesías liberales²², pues son los grupos liberales los que se interesan por brindar el impulso necesario para la institucionalización de las ciencias sociales (Cataño, 1986). Sucede que las fuerzas liberales que se habían fundamentado en el positivismo²³ vieron en la ciencia social, y en especial en la sociología, la posibilidad de la continuación y legitimación de su proyecto convirtiéndolas en una herramienta para preservar el *statu quo*. Con lo anterior, no pretendo decir que las ciencias sociales carezcan de una capacidad crítica, pues como bien sabemos éstas llegarán con el tiempo a producirse en un espacio de discusión con importantes niveles de ruptura en algunos casos. Lo que me parece importante es mostrar que el marco en el que surgieron las ciencias sociales en nuestros países estuvo dominado por fuertes tensiones entre el Estado, la sociedad y sus instituciones educativas de alto nivel. Además, es preciso señalar que la ciencia social latinoamericana ha estado siempre ligada a los procesos sociales de su época. Dicho de otra manera, la incursión de estas disciplinas fue un acontecimiento que impactó no sólo a los círculos académicos, sino también a la sociedad en general, y esto debe en gran medida a que la ciencia social que surge en nuestros países lo hace con la intención de incidir política y socialmente.

²² Podemos citar como ejemplos típicos de burguesías liberales los gobiernos de Porfirio Díaz en México; el de Julio Roca en Argentina; los fundadores de la República Vieja brasileña y el gobierno de José Manuel Balmaceda en Chile.

²³ La filosofía positivista es introducida en la región en manos de intelectuales ligados a las élites de poder, entre los casos más emblemáticos podemos nombrar a los intelectuales del régimen de Díaz en México denominados los *científicos*, así como también los escritos del general Sarmiento en Argentina. Ambos casos siguen las premisas expuestas por Comte, Spencer y Stuart Mill, además de contener un claro espíritu pro-extranjero.

Si bien es importante reconocer que la lucha entre liberales y conservadores fue un factor importante que permitió el surgimiento de las ciencias sociales, también es necesario advertir que ésta no fue la causa única de su origen, pues sostener este argumento es reducir la labor de las ciencias sociales a un burdo instrumento ideológico de las élites liberales. En realidad, la introducción de las ciencias sociales corresponde a necesidades sociales y políticas concretas que no se agotan en dicha pugna por el poder. Ocurre que los problemas económicos y políticos inherentes a la crisis mundial de la primera mitad del siglo XX se constituyen como una *cuestión social*, pues el ánimo nacionalista²⁴ aunado a las crisis internas y externas vividas en la Primera Guerra Mundial obligan a los países de la región a mirar hacia adentro. De este modo, cada país se encuentra en la obligación de resolver efectivamente los problemas nacionales para impulsar el progreso.

A principios del siglo XX los círculos intelectuales comienzan a criticar los órdenes liberales desde un positivismo distinto, pues ahora se trata de un positivismo académico y nacionalista, diferente del discurso extranjero que enarbolaron los primeros órdenes liberales. Dicho en otras palabras, se pronuncian por la objetividad de lo empíricamente comprobable, cuestión que deja ver la exigencia de rechazar los discursos extranjeros para en adelante observar los *hechos nacionales*. Se trata entonces de la búsqueda de la *nacionalización del positivismo* (Zea: 2005). En adelante, el positivismo estará asociado a la aplicación de la ciencia en la sociedad tanto en el ámbito moral como material. Los científicos sociales latinoamericanos se apartan de la ideología de la burguesía liberal y comienzan una labor mayor, pues ahora su preocupación primordial es elaborar explicaciones de tipo causal de las problemáticas políticas y sociales que han impedido el progreso nacional. En este marco, se produce una cantidad importante de ensayos de tipo social que ven por primera vez la necesidad de una integración nacional, que más allá de una burda homogeneización ven en la inclusión la única forma de un efectivo progreso

²⁴ El nacionalismo en nuestros países tiene origen en la necesidad de encontrar un orden nacional a partir de una unidad homogénea por medio de discursos y símbolos patrios. Esta necesidad por un orden nacional fuerte surge en la mayoría de los países latinoamericanos, pues aunque ya éstos se habían establecido como Estados nacionales, aún se encontraban en una situación caótica heredada de los conflictos coloniales e incrementados con el trastorno de las luchas de independencia, caos que se manifiesta en un sinnúmero de conflictos políticos y sociales.

nacional. De esta forma, la preocupación por las problemáticas nacionales se convierte en el principal interés de humanistas y científicos sociales de la época.

En dicho contexto, la ciencia social latinoamericana aboga por una causa social y nacional bajo la premisa de la *utilidad*. Dicho de otra manera, pese a la tentativa de procurar una total objetividad en las ciencias, no es posible persuadir a la ciencia social de abandonar su primera intención de incidir en la sociedad. Fernando Castañeda nos habla de la sociología mexicana como una reflexión “diluida en una mezcla de discursos políticos, morales, filosóficos e ideológicos” (1995: 287). Aunque Castañeda aborda el caso concreto de México, es posible aplicar esta misma descripción a otros países de la región como Argentina, Brasil, Colombia, Uruguay, Venezuela, entre otros.

Las ciencias sociales se institucionalizan en la primera mitad del siglo XX, y esto propicia el surgimiento de comunidades académicas que empiezan a pensar las problemáticas nacionales desde acervos de conocimiento cada vez mas especializados, pero a pesar de la separación disciplinara, no se puede decir que no existan temas en común. Las cuestiones más recurrentes son las de la *identidad* y la *unidad nacional*, de manera que, aunque las experiencias muestran diferencias y particularidades de país a país, podemos decir de manera general que algo representativo del surgimiento de las ciencias sociales de la región, es la dar salida esos conflictos culturales, que además dan cuenta de la difícil relación al interior de los Estados. Sin temor al equívoco, es posible afirmar que esta situación determina la producción de conocimiento en el terreno de las ciencias sociales latinoamericanas.

La tensión entre el Estado y la Universidad marcará en definitiva la forma de producción de conocimiento en nuestros países, ya que en este marco se da el proceso de institucionalización de las cátedras de humanidades y de ciencias sociales en las universidades de alto nivel académico. De esta manera, encontramos dos momentos fundamentales en la historia universitaria latinoamericana que influyen en nuestros pensadores y científicos sociales. El primero de ellos es la refundación de la universidad latinoamericana, en el que la secularización de las instituciones del Estado exige que la

educación superior deje el seno eclesiástico para dar lugar a la universidad moderna. Este momento es crucial para el desarrollo de la educación, pues se trata de una tentativa importante por acotar la injerencia de la Iglesia en la moral social en contraposición con un Estado más administrativo (Alberdi, s/f). Un segundo momento corresponde a la Reforma universitaria, la cual no sólo significa la continuación del proceso de secularización, sino que también se trata de la continuación de la lucha por la independencia, ahora con la clara intención de romper los lazos de dependencia a nivel del pensamiento. Entre otras cosas, la Reforma universitaria se basa en la lucha por la *autonomía universitaria*, con la cual no se pretende aislar a las universidades de la vida política nacional sino que, por el contrario, consiste en la demanda por un espacio libre de intereses particulares con lo que se sugiere vincular la Universidad con el pueblo y sus problemáticas. Dicho en palabras de Zea: “el reclamo de la autonomía universitaria no es para enfrentarse al Estado, ya que el mismo es como la Universidad, un instrumento al servicio de la nación” (1987: 89). Así, los movimientos de reforma son el fiel reflejo de la situación que se vive no sólo al interior de los círculos académicos, ya que su impacto se extendió a una parte de la población que hasta ese momento había permanecido excluida de los procesos de toma de decisiones. De esta manera, la Universidad se convertirá en un espacio importante que favorecerá la discusión. La Reforma universitaria no se dio al unísono en toda América Latina, pues se corresponde con los procesos políticos y sociales vividos de manera distinta en cada país. Lo que determina la temprana o tardía aparición de dicho movimiento es el surgimiento de nuevos sectores medios que, en pugna con los sectores privilegiados, exigen una mayor participación en la vida nacional. Las crecientes clases medias irrumpen en la política con la demanda de una educación superior más democrática.

Los movimientos de Reforma tienen como antecedente básico el movimiento de Córdoba en Argentina en 1918, y encuentran su punto máximo durante la década de los treinta, para alcanzar la maduración en los años sesenta (Sonntag, 1988). El temprano movimiento cordobés representa un punto de ruptura importante, ya que se trata del imperativo por un cambio estructural que acabe de manera contundente con el modelo oligárquico heredado de la colonia, el cual prevaleció en los gobiernos liberales desde el interior del aparato

estatal. En este contexto, el Manifiesto de Reforma de 1918 redactado por Deodoro Roca²⁵ hace un llamado en nombre de la emancipación mental: “Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre la revolución, estamos viviendo una hora americana” (1959: 23). Como observamos en la cita anterior, el movimiento argentino -siguiendo el espíritu anti-monárquico y anti-organicista- trae consigo la exigencia de culminar la lucha por la independencia. Pues cuando afirma que se acaba de “romper la última cadena” está haciendo referencia al símbolo de las tres cadenas propuesto por Rodó, quien describe en *Ariel* las tres etapas indispensables para la liberación Latinoamericana: la primera de ellas corresponde a la lucha material; la segunda etapa es la que llamó el “brazo que nivela y construye” y, por último, vendrá la emancipación mental (citado en Roig, 1981: 127). Esta referencia al símbolo de las cadenas que nos atan a Europa existe desde fines del siglo XIX²⁶ y pone de manifiesto el pleno reconocimiento del peligro que representa la dependencia al nivel del pensamiento, ya que una independencia política jamás será completa si no se ha liberado aún el imaginario de los hombres. Esto se debe a que dicho imaginario constituido socialmente nos llevará a reproducir una y otra vez situaciones de dependencia.

Como hemos visto en el capítulo anterior, los pensadores clásicos latinoamericanos tienen como principal preocupación la tarea de buscar una identidad filosófica, esto es, el ser latinoamericano concebido como un ente libre y autónomo. Si observamos dichas reflexiones notaremos que el movimiento de 1918 contiene en sus entrañas la lectura minuciosa de los clásicos latinoamericano como fundamento y fuente de lucha, pero es

²⁵ El Manifiesto se publica en Argentina el 21 de julio de 1918 con el nombre de: *La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de América*. El título ya está haciendo alusión a la necesidad de un cambio en las viejas estructuras, lo cual sólo es posible en manos de aquellos que no se han corrompido con los intereses ajenos a la libertad y a la razón, y éstos sólo pueden ser los jóvenes: “La juventud vive siempre en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido tiempo aún de contaminarse” (1959: 24)

²⁶ Ya en el siglo XIX Alberdi describe que existen dos cadenas que nos sujetan a Europa: una de ellas es la *material* y la otra es la *inteligente*, las cuales se han de romper; la primera con la *espada* y la segunda con el

necesario señalar que esta lectura toma aquí un nuevo impulso. Es justo decir que no sólo en Argentina vemos el ideal bolivariano de la unidad política, pues vemos cómo la mirada de las universidades en nuestros países se torna hacia América en busca de las fuentes de nuestra cultura. Así, la “generación de los fundadores”²⁷ agrupa el trabajo de aquellos pensadores que tienen por primera vez la labor de elevar el rigor académico de la filosofía latinoamericana, lo que implica introducir una serie de valores que conduce a una actividad especializada de tipo profesional. Dicho lo anterior, pareciera que esta tentativa de “normalizar la filosofía” -como la llamó Francisco Romero (1952)- consiste en la europeización del pensamiento latinoamericano, pero por el contrario, significó la búsqueda de una filosofía reconocida en los estrictos parámetros de la especialización disciplinaria, desde un contexto histórico propio en el que se exaltarán nuestros esquemas culturales. Es decir, se trató de una filosofía que compartía el acervo de conocimiento de la filosofía europea, pero que no se conformaría con la imitación, pues con la misma rigurosidad que se leyó a Platon, Aristóteles, Kant y Hegel, también se leería a Rodríguez, Martí, Alberdi y Rodó. Como ya lo había dicho Martí: “ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano” (1986: 127). Los filósofos de la generación de los fundadores fueron figuras centrales de la política académica de su tiempo, ya que impulsaron las cátedras de humanidades y ciencias sociales bajo un espíritu nacionalista y regionalista²⁸.

Es posible afirmar el carácter revolucionario de los movimientos de reforma universitaria, en los que el movimiento del 18 argentino se convirtió en ejemplo de transformación y de reivindicación social y cultural. Al respecto, Mariátegui se refiere al movimiento estudiantil de Córdoba como “el nacimiento de la nueva generación latinoamericana” (1979: 109). De este modo, a partir de ese espíritu de cambio se fundan las primeras universidades

pensamiento. Pero no sólo Alberdi advierte la dependencia que existe en nuestras ideas, pues también encontramos denuncias similares en Martí y Rodríguez.

²⁷ Francisco Romero llama “generación de los fundadores” a aquellos pensadores que establecieron una tradición filosófica rigurosa y normativa en nuestros países. Esta generación está conformada por Antonio Caso (México); Alejandro Deustua (Perú); Alejandro Korn y José Ingenieros (Argentina); Enrique José Varona (Cuba); José Vasconcelos (México); Enrique Molina (Chile); y Raimundo Farias Brito (Brasil) (Romero, 1952).

²⁸ No hay que olvidar que Caso luchó por la libertad de cátedra en la Universidad Nacional Autónoma de México, mientras que Korn fue un activo miembro del movimiento de Reforma del 18 en Córdoba.

populares²⁹ como un espacio de discusión y organización para la acción social. Para finalizar este apartado, me parece necesario señalar que aunque no es un equívoco hablar de revolución refiriéndome a la Reforma universitaria, pues como dice Arturo Roig, dicho movimiento “pisa el terreno revolucionario” (1981: 128) al exigir cambios estructurales importantes, además de que significa una crítica importante del paradigma filosófico de la época. Con esto considero importante señalar que estos eventos de lucha universitaria son los que dan pie a una doble cruzada dentro del desarrollo de las ciencias sociales: primero, la que convierte a los científicos sociales desde su situación intelectual en sujetos activos y críticos de la política nacional; y segundo, la que cuestiona el positivismo como única forma de producir conocimiento científico.

La crítica al positivismo: la reaparición de la metafísica y la recepción del marxismo

El positivismo, con su trabazón lógica, casi escolástica, ha poco aun se imponía aquel sistema que apoyado en las ciencias naturales, hacia del hombre una entidad pasiva modelado por fuerzas ajenas a su albedrío, irresponsable de sus propios actos (...) he aquí que vuelven ahora a postularse ideales, queremos ser dueños de nuestros destinos, superar el determinismo mecánico de las leyes físicas, el automatismo inconsciente de los instintos, conquistar nuestra libertad moral y encaminar el gran proceso creciente hacia los eternos arquetipos.

Alejandro Korn

Hemos visto que en las primeras décadas del siglo XX se extiende el ánimo anti-positivista. En México, esta expansión tuvo como antecedente y semillero de crítica al Ateneo de la Juventud³⁰, y en Argentina al Movimiento de Reforma universitaria de Córdoba. Como lo he venido mencionando, el positivismo ya había sido cuestionado por los círculos académicos, pues en el momento en que sirve de herramienta ideológica de los intereses

²⁹ Entre 1922 y 1923, surge en Perú la Universidad Popular González Prada; la Universidad Popular José Martí, en Cuba; y la Universidad Popular Lastarria, en Chile.

³⁰ El Ateneo de la Juventud fue creado en 1910, y significa el cambio de la vida intelectual en México; este grupo hace una crítica contundente al régimen de Díaz y de él participan personalidades como Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes.

liberales se ocupa poco de su verdadera labor, la cual consiste en ofrecer una explicación de las causas de las problemáticas nacionales en búsqueda de soluciones reales a los problemas de dominación. Pero pese a que las críticas fueron fuertes, éstas no habían rebasado al positivismo como paradigma explicativo de las ciencias sociales, pues el mismo se mostraba como la condición necesaria del quehacer científico. El primer cuestionamiento al positivismo llega por parte de los estudios antropológicos, ya que través del planteamiento de los problemas raciales y de integración nacional, ponen de manifiesto la incapacidad de la “física social” para dar cuenta de las particularidades de la heterogeneidad cultural de América Latina. El ánimo anti-positivista que surge hacia los años treinta significa, por un lado, el repudio a la llamada ideología oficial, pero por otro lado, significa el origen de la teoría crítica en nuestros países. En este contexto, la crítica anti-positivista toma dos direcciones: la primera reivindica el humanismo al plantear el elemento ético como parte constitutiva del conocimiento; la segunda introduce el materialismo histórico como instrumento metodológico para el conocimiento aunado a la *praxis* política. A continuación desarrollaré estas dos direcciones, mostrando sus distancias y acercamientos.

La primera es una posición académica que reprocha la unilateralidad del positivismo, ya que reduce la realidad a *hechos*, dejando como resultado la incapacidad de entender el *espíritu de las cosas*. Este argumento tiene como telón de fondo una reivindicación del humanismo y con esto una recuperación de la metafísica como experiencia de conocimiento, en la que se reconoce la importancia de la carga valorativa al introducir el elemento axiológico a la par del elemento ontológico. En este tipo de argumento es fácil advertir no sólo una base idealista religiosa, sino también una lectura de Kant, del historicismo alemán y del neoidealismo. Vemos que se ubica la trascendencia como un elemento fundamental del progreso y la ética como principio de la acción. Un ejemplo de esta vertiente metafísica la podemos encontrar en los escritos elaborados por el mexicano Antonio Caso, quien se pronuncia por una sociología distinta a la física social. Caso propone que ésta debe ser entendida como una ciencia del espíritu o ciencia de la cultura, de manera tal que hace de la metafísica algo constitutivo del conocimiento científico, ya que busca explicar lo social por medio de la comprensión de aquellos elementos que están

“detrás” -en un sentido claramente animista- de los hechos. Con lo anterior podemos afirmar que esta corriente es la que introduce la tradición fenomenológica en las ciencias sociales en nuestros países.

Caso se manifestó también contra el materialismo histórico por considerarlo unilateral y naturalista. Sucede que el filósofo mexicano hace una lectura parcial de la teoría marxista que omite la necesaria distinción entre el materialismo anterior a Marx y el materialismo dialéctico. Así, Caso protagoniza dos momentos del debate *idealismo vs. materialismo dialéctico*, el cual resultará en muchos sentidos fructífero para ambas tradiciones. El primero corresponde a la discusión que sostiene con el marxista Vicente Lombardo Toledano entre 1933 y 1934, que gira en torno a la orientación ideológica que debe seguir la educación en México. Lombardo Toledano pugna por la educación socialista³¹, pues sostiene que el problema universitario corresponde a un problema estructural, ya que la Universidad -entendida como la máxima institución cultural del Estado- debe estar comprometida con los procesos sociales y políticos y ser además el garante de la igualdad. Debido a esto considera que el materialismo histórico es el método más congruente y adelantado, pues es el único capaz de observar las situaciones histórico-concretas. Caso, por su parte, discrepa con el Toledano, ya que no está de acuerdo con la idea de mantener una relación entre la política nacional y la academia, y alega que la producción de conocimiento debe tener sólo compromisos con la verdad y no con intereses políticos parciales. Pero su censura va más allá al acusar al materialismo histórico de ser incapaz de funcionar como fundamento de la enseñanza, criticando además su pretensión unitaria. A la par que desacredita su capacidad científica dado que le parece contradictorio ser materialista e histórico a la vez, su argumento afirma que la ciencia y los compromisos políticos pertenecen a órdenes distintos.

El segundo momento del debate, mantenido ahora con Francisco Zamora (1934-1935), debe ser leído en parte como una continuación del primero. En un ensayo titulado “El dilema del socialismo marxista”, Caso comienza su argumento diciendo lo siguiente: “uno de los errores más graves de los teóricos del socialismo consiste, en nuestro sentir, en la

³¹ En 1934 se reforma al artículo 3 de la constitución, y se decreta que la educación socialista en México.

pretensión de ligar a la justicia y a la verdad de las reivindicaciones sociales a la fundamentación materialista” (1978: 67). Para el filósofo del Ateneo de la Juventud no es plausible hacer ciencia a partir del materialismo histórico, y ello se debe a que siendo la labor de la ciencia la búsqueda de la verdad, ésta no se encuentra en las cosas, sino en el espíritu de ellas, de ahí que “el dilema sea inflexible: materialismo o ciencia” (Caso, 1978: 68). Podemos ver que Caso no es capaz de distinguir el materialismo “físico, mecánico e inerte” del materialismo dialéctico, cuestión que le reclama de manera enérgica Zamora: “para Marx y Engels, el problema del materialismo y el idealismo nunca tuvo como eje la negación absurda de la existencia del pensamiento (...) la división de los filósofos en materialistas e idealistas no consiste en que los primeros nieguen que el pensamiento es, mientras que los segundos lo niegan, como parece creerlo el señor Caso” (Zamora, 1978: 75). Y más adelante, concluye Zamora: “el materialismo dialéctico concibe al mundo como un proceso, como una realidad sometida al desenvolvimiento histórico” (1978: 76). De esta manera, y a partir de los ataques de Caso, Zamora se preocupa por romper con la concepción determinista que los críticos de Marx le atribuyeron al materialismo histórico, por lo que su rigor por destacar el proceso dialéctico de la filosofía marxista fue implacable, con lo que intenta hacer una distinción entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. El debate sostenido por Caso y Zamora fue poco reconocido, y la razón de su descrédito fue el hecho de que constantemente los argumentos teóricos contenían ataques personales que opacaban el fondo de la reflexión (Fornet-Betancourt, 2001).

Hasta aquí he hablado de Caso como un representante fiel y riguroso de la corriente metafísica, pero serán muchos los que, de igual manera, tendrán interés por resarcir el abandono de la metafísica propiciado por el positivismo. Por ejemplo, el filósofo mexicano José Vasconcelos reprueba esta pérdida del espíritu a favor del pragmatismo, y se refiere a lo último como la enfermedad del “ateísmo fundamental” (Vasconcelos, 1995: 304). Si bien la mayoría de los argumentos de estos filósofos son claramente conservadores, no es para nada extraño concebir su labor como una contribución al latinoamericanismo, pues es necesario reconocer la recuperación y reivindicación de la dimensión ética dentro del marco del conocimiento científico. Téngase en cuenta, por ejemplo, que es la ética la que dará vida a la filosofía de la liberación de los años sesenta, pues sólo ella es capaz de hablarnos

de lo justo y lo injusto, de lo moral y de lo inmoral, razón por la cual esta dimensión se convierte en una parte importante de la crítica que propicia la liberación.

Consideremos ahora la segunda de las direcciones que toma la crítica al positivismo en manos de los marxistas. Ésta será aún más contundente que la primera, pues el materialismo histórico es definitivo en su reproche al positivismo, ya que va más allá al calificar de ideología a todo aquello que evite el dilema real en lo real. Dicho en otras palabras, para el materialismo histórico no es válida la diferenciación que comúnmente se hace entre el positivismo de fines del siglo XIX y el positivismo académico, dado que los califica igual porque considera que ninguno tiene la intención de ver la realidad en su especificidad histórica. El marxismo dirá que el positivismo académico es la empresa de una pura especulación abstracta que no es capaz de dar cuenta de lo real, mientras que el primero es contundente al no aceptar ninguna asepsia teórica ni metodológica que distancie al investigador del compromiso con las situaciones reales y la necesidad de transformación social. Dicho lo anterior, podemos entender el motivo por el cual el marxismo se ha enarbolado como una teoría crítica, pues como expuse en el primer capítulo, la teoría crítica se opone a la llamada teoría tradicional al escapar de la reproducción del conocimiento lógico para encarar los procesos concretos. Es así como el materialismo histórico se plantea como principio de crítica la unión efectiva entre teoría y *praxis*.

Como es sabido, el marxismo se ha propuesto la emancipación del hombre por medio de la lucha anti-capitalista, y aunque la propuesta inicial está centrada en la Europa que posee un capitalismo desarrollado, hemos sido testigos de las numerosas transformaciones del marxismo original como resultado de apropiaciones y lecturas hechas desde diversos puntos de partida. América Latina no ha sido la excepción, y aunque Marx hizo pocas referencias a nuestra región, muchos de los pensadores latinoamericanos han encontrado en el materialismo histórico la continuación de esa búsqueda incansable por la liberación latinoamericana. El Marx que llegó a América Latina fue un “Marx inconcluso” (Dussel, 1990), pero inconcluso no quiere decir incompleto porque la obra de Marx alcanza una trascendencia que no se agotó en él mismo, pues brinda una apertura que da oportunidad a las propias transformaciones del marxismo, siempre sobre la base del materialismo

histórico (Fornet-Betancourt, 2001). Existen varios trabajos de alto nivel que se han preguntado no sólo por el aporte que ha tenido el marxismo en América, sino también por el aporte del segundo sobre el primero. Entre ellos podemos citar: *El último Marx y la liberación latinoamericana*, de Enrique Dussel (1990); *Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, de Pablo Guadarrama (1999); *Transformación del marxismo*, de Raúl Fornet-Betancourt (2001); *El marxismo en América Latina*, de Michael Löwy (1980); *De Marx al marxismo en América Latina*, de Adolfo Sánchez Vázquez (1999); y *Marx y América Latina*, de José Aricó (1980).

Detengamos brevemente en el trabajo de Sánchez Vázquez. El autor recuerda el artículo con el que Marx se refiere a Bolívar de forma negativa, tratando de mostrar la limitación eurocéntrica de la época: “Marx asimila a Bolívar al fenómeno del bonapartismo, pero al hacerlo su enfoque eurocéntrico le hace perder de vista la especificidad de las sociedades latinoamericanas. Mientras que en la explicación del bonapartismo francés Marx, en concordancia con sus principios metodológicos, busca la clave del surgimiento de un individuo como Bonaparte en cierta correlación de las fracciones dominantes, aquí la explicación del fenómeno Bolívar la busca en cierta incapacidad común a todos los compatriotas. Su eurocentrismo le lleva, así, a mellar el arma metodológica que él había creado y utilizado al estudiar el bonapartismo originario” (Sánchez Vázquez, 1999: 121-122). Por su parte Emilio de Ípola, siguiendo a José Aricó, será contundente, y no da explicaciones del por qué, para Marx América Latina es un punto ciego, y dirá que “si Marx ignoró a América Latina, América Latina estuvo lejos de ignorar a Marx” en cambio enuncia la consecuencia de dicha situación, la cual percibe como una asimetría: “esa asimetría ha causado toda suerte de incordios a los pensadores latinoamericanos, induciéndolos a servirse con *malicia* de las categorías marxistas, esto es a efectuar en ellas delicadas torsiones para adaptar una realidad a la que en principio eran ajenas” (en Aricó 2005: 18).

Lo anterior, nos muestra la dificultad de planearnos a Marx en América Latina, en donde a la par de tener la exigencia de una lectura coherente y seria del marxismo, existe la necesidad -sugerida de manera constante en el latinoamericanismo- de rescatar la

especificidad de la región, pues ninguna teoría puede ser crítica por sí misma en ausencia de lo real. Dicho lo anterior, en la búsqueda de su liberación América Latina hace suya la lucha antiimperialista, con lo que incorpora en su reflexión al materialismo histórico como parte de la crítica, pero siempre en observación de su especificidad.

Como hemos visto, muchos trabajos dan cuenta de la relación existente entre el marxismo y el latinoamericanismo, elaborándose valiosas propuestas usando el método y las categorías marxistas. Por ello, la principal intención de lo que sigue a continuación es indagar la recepción del marxismo en la teoría crítica latinoamericanista.

La teoría marxista no parte pura y exclusivamente de los círculos académicos ni pretende quedarse en ellos, pues su compromiso se identifica con la *praxis* política. Ocurre que las ideas marxistas se difunden en América por medio de los grupos de corte socialista y anarquista que surgen a mediados del siglo XIX en el marco del desarrollo de los procesos de industrialización. Su aparición se debe, en gran medida, al surgimiento de nuevas problemáticas ligadas a los nuevos procesos de producción, así como a la importación de las ideas socialistas en manos de los inmigrantes europeos. Pero, sin lugar a dudas, el momento decisivo para la impronta del marxismo en la región tiene lugar con la fundación de los partidos comunistas, con la consiguiente penetración del marxismo ortodoxo. Hacia los años veinte surgen los primeros partidos comunistas de acuerdo con los lineamientos de la Internacional Comunista como parte de una ofensiva estratégica mundial contra el imperialismo capitalista, en el que se exige la solidaridad de la clase obrera por encima de una solidaridad nacional. Este momento es crucial, pues es aquí donde se da un influjo mayor del materialismo histórico que pretende incidir en todas las capas de la sociedad, incluyendo por supuesto a las universidades.

En lo que sigue, primero presentaré el marxismo que se desenvuelve en el marco de las universidades durante los años veinte y treinta, y más adelante lo retomaré en el quehacer político y científico del latinoamericanismo.

Siendo la universidad un espacio privilegiado de la discusión, en los años veinte acontece una recepción significativa del marxismo en el ámbito universitario ligado a los procesos de reforma universitaria y a la aparición de las universidades populares. En el temprano movimiento del 18 de Córdoba aparecen ya nociones ligadas al ideario socialista³², en las que podemos ver las exigencias de transformación social y cultural. Siguiendo con lo anterior, podemos citar a Korn y a Ingenieros como dos figuras importantes del movimiento de Reforma del 18, que además de ser actores importantes del conflicto, fueron también lectores entusiastas de la filosofía marxista. Tanto Korn como Ingenieros no fueron tomados en cuenta por los marxistas de su época, ya que al primero se lo ligaba al idealismo y al segundo a la corriente evolucionista. Además, ambos compartían la idea de que el sujeto de transformación social son los jóvenes y no el proletariado. Aunque estas cuestiones les valdrán la descalificación por parte de los marxistas ortodoxos, no debemos desconocer su labor. Pablo Guadarrama dice acerca de Korn que “fue uno de los filósofos latinoamericanos que, en su época, mayores referencias hizo de la obra de Marx, sin dejarse arrastrar por el burdo anticomunismo sino que por el contrario, partiendo de un conocimiento algo más profundo de sus obras, ofreció una visión en cierta medida más elogiosa de la filosofía marxista” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 195). Desde sus respectivas posiciones, tanto Korn como Ingenieros quisieron dar cuenta del carácter científico del marxismo.

Ingenieros es un simpatizante y defensor del socialismo, y esta actitud se debe a que encuentra en la Revolución rusa un carácter moral de proyección universal, pero advierte que para que esta proyección sea verdaderamente universal se debe apelar a su acreditación científica. En este contexto desarrolla el concepto de *socialismo positivo*. Con él rompe con el organicismo tradicional spenceriano, pues reconoce en la complejidad de la división del trabajo la autonomía del dominio social, pero no por esto rompe con la tradición positivista, pues para Ingenieros esa autonomía es relativa, ya que obedece a un orden mayor y general. Como señala Fonet Betancourt: “Ingenieros entiende el materialismo histórico como una ciencia regional que, en definitiva, sólo puede conservar y desplegar su carácter científico

³² Recordemos que Argentina es el primer país receptor de las ideas socialistas en nuestro continente, esto se debe no sólo a su temprana industrialización, sino también a la afluencia de inmigrantes -en su mayoría de origen italiano- que tenían cierta conciencia de la lucha de clases.

si se constituye en una parte integrante de las investigaciones científicas en general” (2001: 65).

Para Korn, en cambio, la cientificidad del marxismo está relacionada con su capacidad para prever tendencias futuras de la evolución histórico-social, por lo que “el elemento científico en el marxismo [explica Korn] conlleva un cierto rasgo de determinismo” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 196). Si somos justos con el filósofo argentino, debemos recordar que formó parte de la generación de los fundadores, condición que lo llevó a ser siempre escrupuloso con el rigor profesional. Por esto el determinismo al que se refiere Korn no se trata de una descalificación antimarxista, pues no sólo afirma que todo determinismo es relativo, sino que además reconoce la dialéctica. De esta manera, lucha contra aquellos que le han atribuido el membrete de determinista al materialismo histórico, a la vez que se pronuncia en contra de las lecturas dogmáticas. De esta manera, el filósofo argentino propicia la incorporación de la ética como fundamento de la crítica. Tanto para él como para Caso es necesario incorporar la axiológica metafísica como fundamento de los cuestionamientos sociales, pero a diferencia del filósofo mexicano, no niega el carácter dialéctico del materialismo histórico. Así afirma que “El error del mismo Marx consiste en haber absolutizado esa dimensión científica del problema, pues esta dimensión tiene que ser explicada más bien como componente de la solución metafísica” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 201). En conclusión, Korn sostiene que el fundamento de la liberación social es de carácter ético mas no científico, por tanto la demanda de emancipación pertenece al orden de la metafísica: “es importante emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad; es propio del hombre poner en la vida un valor más alto que el económico” (citado en Zea, 1976: 76).

Las propuestas idealista de Korn y la positivista de Ingenieros están preocupadas en el fondo por continuar la labor crítica de Marx aunque, como he mencionado anteriormente, los marxistas ortodoxos no estarán de acuerdo en que ambas aproximaciones sean efectivamente marxistas. Recordemos que en las primeras décadas del siglo XX el tema de cómo debe interpretarse el marxismo para la lucha política es central, pues como bien

sabemos, es el momento en que la lucha se expande a lugares distintos de aquellos que fueron la base espacio-temporal de Marx y Engels. De esta manera, el marxismo ortodoxo velará por la necesidad de mantener los principios generales del materialismo histórico por encima de las particularidades, para evitar cualquier desviación que lleve a direcciones contrarias³³. Como puede verse, para el caso de América Latina la recepción del marxismo no es menos compleja que las de otras teorías europeas, pero la complejidad aumenta cuando se trata de una teoría que busca incidir en la realidad de acuerdo con el programa específico de lucha marxista-leninista de la Internacional Comunista. Ocurre que los debates que dan origen a los partidos socialistas y comunistas de la región brindan el marco en el que se da la primera difusión masiva de la teoría marxista. En definitiva, las polémicas discusiones tienen como núcleo problemático la apropiación misma del marxismo en nuestra región. A grandes rasgos, la tensión puede ser caracterizada atendiendo las siguientes dimensiones. Por una parte, se da la necesidad de comprender la especificidad latinoamericana por medio de la teoría del materialismo histórico; por otra parte, se encuentra la necesidad de mantener la lucha comunista por encima de lo particular y sus perversiones.

Sánchez Vázquez (1999), haciendo un recuento del marxismo latinoamericano y del reconocimiento de la especificidad regional, afirma que toda lectura que se haga llamar marxista se ha de remontar al “Marx original”. Como sabemos, América Latina dista mucho de la realidad de la que partieron Marx y Engels para elaborar su propuesta, de manera que nos encontramos ante la inminente necesidad de replantear las lecturas marxistas de acuerdo a nuestra situación histórico-concreta, pues si el efectivo punto de partida del marxismo es la realidad, debemos entonces observar la especificidad latinoamericana para producir un marxismo latinoamericano con capacidad crítica. De esta manera, es preciso atender a la afirmación de Fernet-Betancourt según la cual el marxismo se transforma en manos de sus propios lectores, es decir, se trata de la apropiación de la

³³ A principios de los años veinte, Georg Lukács intenta ir mas allá de las particularidades en busca de lo que en general significa ser marxista, y encuentra que la ortodoxia radica en el método: “Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores”. Y continúa Lukács: “todos los intentos de superarlo, o corregirlo han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo” (1984: 74).

obra de Marx a través de una “permanente continuación creativa” (2001: 352). De manera tal que es fundamental entender que el nuestro es un espacio histórico que exige ser pensado desde su especificidad y concreción, pues si bien América Latina no escapó del marxismo ortodoxo, el marxismo ortodoxo tampoco escapó de América Latina.

Dicho lo anterior, ya estamos en condiciones de abordar el debate que se dio en el marco del marxismo ortodoxo de la Internacional Comunista, que establece vínculos entre la universidad y el materialismo histórico, en particular con las universidades populares por medio de las *Ligas Antiimperialistas de las Américas*. Sucede que el movimiento comunista encuentra en la efervescencia de la Reforma universitaria y en la fundación de una serie de universidades socializadas el espacio óptimo para difundir la experiencia revolucionaria de la lucha de clases. Podemos ver que los líderes comunistas de las Ligas también forman parte de la dirección de las universidades populares, cuestión que se deriva de la necesidad de vincular las discusiones filosóficas con el quehacer político. Dicho de otra manera, se trata de la vinculación de la teoría con la *praxis*.

Uno de los representantes típicos de este fervor por el movimiento estudiantil es sin dudas Haya de la Torre, quien participó en la Universidad Popular de Perú. Este último es más reconocido por elaborar una propuesta de tipo nacionalista y populista, expresada en el manifiesto del Alianza Popular Revolucionaria Americana. El APRA es un programa antiimperialista e interamericano, que contiene las siguientes exigencias: 1) Toma de acciones contra el imperialismo; 2) la creación de una unidad política latinoamericana; 3) la nacionalización de tierras y de las industrias; 4) la internacionalización del Canal de Panamá; y, por supuesto, 5) la reiteración de la solidaridad con los pueblos y las clases oprimidas del mundo. Como podemos ver, en estos puntos la lucha antiimperialista tiene un fuerte sentido regionalista, el cual se ubica por encima de cualquier otro tipo de afiliación, incluyendo la socialista. El líder aprista, a diferencia de sus compañeros de corte comunista, pone especial atención en la situación particular de América Latina, por lo que no se suma a la lucha internacional comunista, y en cambio afirma el derecho de autonomía en los momentos de decisión para América Latina. Para entender esta afirmación es necesario tener en cuenta las influencias tanto teóricas como políticas que tuvo Haya de la Torre. El

peruano fue influido no sólo por el materialismo histórico, sino también por el indigenismo antipositivista de Manuel González Prada, lo cual llevará como resultado una inquietud implacable por construir un *marxismo vernáculo*. En consecuencia, el político y filósofo peruano se ve a sí mismo en la necesidad de continuar la labor de liberación latinoamericana, pues como apunta Jorge Turner, “Haya se esforzó por actualizar el pensamiento bolivariano y explicar la necesidad unitaria de nuestro subcontinente” (1994: 68). El hecho de que Haya de la Torre vea en el materialismo histórico la forma de actualizar el pensamiento bolivariano se debe a dos motivos: primero, porque reconoce en la filosofía marxista la capacidad crítica renovable a través de la dialéctica; segundo, encuentra en la lucha antiimperialista una causa común en América Latina. A diferencia del antiimperialismo de la Internacional Comunista, el aprismo no pugna en contra de un imperialismo como “fase última del capitalismo”, sino más bien como la primera fase en el marco de una relación colonial de dependencia. El aprista sostiene que “lo que es *último* en Europa puede ser *primero* en Indoamérica. Por ejemplo: mientras el imperialismo es en Europa la última suprema, en Indoamérica es la *primera*” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 96). De tal forma que la lucha antiimperialista que se propone Haya de la Torre se trata concretamente de la lucha en contra el peligro *yanqui*, razón por la cual el manifiesto aprista toma medidas sobre la base de un frente único latinoamericano en contra del imperialismo estadounidense³⁴.

En suma, la propuesta teórico-política de Haya de la Torre gira en torno a la particularidad *espacio-temporal* de lo *indoamericano*, con lo cual comienza a poner en tela de juicio la universalidad del marxismo, reclamando que éste se ha elaborado en un momento de Europa distinto al indoamericano. De esta manera, propone su rectificación y ubica en el centro de la discusión no el conflicto de clases industrial, sino el conflicto indígena, pues el problema indio es la clave de la particularidad y complejidad de los pueblos latinoamericanos. Si tenemos que destacar un aporte de Haya de la Torre, es justamente el rescate del problema indio que hasta ese momento había quedado fuera de todo análisis marxista, pues aún siendo una clase oprimida, no había encontrado lugar dentro del marco

³⁴ Como ya apuntamos, uno de los puntos del programa del APRA es la internacionalización del Canal de Panamá. La intención de este punto era quitar el control de navegación a Estados Unidos, y con esto acotar la injerencia que tiene sobre los pueblos latinoamericanos.

de la lucha de clases. “El APRA sostiene que, antes de la revolución socialista, que llevaría al poder al proletariado, clase en formación indoamericana, nuestros pueblos deben pasar un período previo de transformación económica y política y, quizá, por una revolución social -no socialista- que realice la emancipación nacional y política latinoamericana. La revolución proletaria, socialista, vendrá después” (citado en Turner, 1994: 74). Puede verse en el pasaje anterior que Haya está convencido de que el APRA significa la liberación del marxismo de sus límites eurocéntricos, y nos dice que “La aplicación del relativismo al determinismo histórico plantea justamente un caso de negación y continuidad dialéctica en la filosofía de Marx. Más aún, en el relativismo del Tiempo y el Espacio, aplicados a la interpretación marxista de la historia, radica precisamente el fundamento de la norma de la filosofía aprista. Ahí está la línea dialéctica que *une* y *separa* al marxismo ortodoxo y al aprismo” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 93). De lo anterior, podemos concluir que en la medida en que el aprismo se compromete más con la situación indoamericana, se hace más divergente del marxismo, razón por la cual se hace acreedor de las más fuertes críticas de los marxistas más importantes de su época que, entre otras cosas, le reprueban la falta de una visión de clase capaz de dar cuenta del peligro de las burguesías nacionales.

En dicho contexto, Julio Antonio Mella -un claro representante del marxismo ortodoxo latinoamericano-, se convierte en uno de los críticos más fieros del aprismo, pues considera que dicha propuesta no tiene en realidad nada de marxismo. En 1928 en Mella publica un folleto titulado *¿Qué es el APRA?*, en el cual discrepa por completo con Haya de la Torre y cuestiona sus postulados al considerarlos de orden reformista y populista. Así, afirma que el aprismo “olvida el principio fundamental establecido por el marxismo-leninismo para la organización de la lucha social, a saber: la hegemonía del proletariado y la aplicación de la dictadura para la realización del socialismo” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 97). De esta manera, el marxismo ortodoxo considera que el APRA, lejos de ser un *marxismo vernáculo*, se trata de una propuesta antimarxista por dos razones principalmente: la primera es que subestima la lucha de clases y la labor del proletariado, y la segunda es que su nacionalismo es la negación de la lucha internacional anticapitalista. Mella, al igual que Haya de la Torre, fue un líder estudiantil y dirigente de la Universidad Popular de su país, pero a diferencia del peruano, fue uno de los marxistas más apegados a la lucha de la

Internacional Comunista, con lo que se encargó de difundir el itinerario de la revolución socialista en América Latina por medio de una militancia congruente y activa dentro del partido comunista (vale recordar que junto con Carlos Baliño, funda el Partido Comunista Cubano en el año de 1925). Pero es importante decir que Mella, además de tener en su itinerario de lucha la lucha marxista leninista, también contenía un fuerte compromiso con la causa latinoamericana, de forma que uno de sus grandes méritos fue mantener siempre viva la lucha latinoamericanista y antiimperialista inaugurada por su compatriota Martí.

En realidad, Mella está seguro de que la verdadera independencia de América Latina está en la lucha antiimperialista revolucionaria, de manera que el verdadero alcance de la lucha antiimperialista de Martí está en manos de la clase obrera. Pero va más allá de lo que propuso Martí en su época: “El modelo de sociedad o república de Mella, expresa un cambio de perspectiva con relación a la concepción de la república martiniana. Martí aspiraba al equilibrio clasista de la república, una sociedad donde existiera la distribución equitativa de las riquezas. Mella conocía que sólo podía constituirse tal sociedad desde la hegemonía política de clase obrera y que tal distribución de la riqueza social tenía como prerequisite el paso de los fundamentales medios de producción a manos del pueblo trabajador. En consecuencia las ideas mellistas de una nueva sociedad, los conceptos de democracia, igualdad, justicia social -que había recuperado de Martí-, van a sufrir nuevas interpretaciones desde el punto de vista marxista leninista, en el cual va a jugar un rol determinante el análisis clasista de la sociedad y el papel del factor económico” (Rosales, s/f: 8). Para el líder cubano era imprescindible sumarse a la lucha mundial contra el capitalismo, pues este último, en su carácter expansivo, había logrado internacionalizar a las sociedades a través de su lógica económica, de tal manera que era imposible abstenerse de una participación. Dicho lo anterior, Mella sostiene que impulsar el nacionalismo de Haya de la Torre significa, no sólo desconocimiento del peligro a escala planetaria del capitalismo, sino que también significaba impulsar a las burguesías nacionales en detrimento de una verdadera revolución de liberación social. En este marco, Mella no pierde de vista el hecho de que Marx y Engels hablaron de la lógica del capital observando la Europa de sus tiempos, pero sabe que las coordenadas espacio-temporales no limitan sus postulados teóricos y prácticos, pues éstos se han mantenido vivos en las discusiones

teórico-prácticas posteriores. En observación de las discusiones de la Segunda y la Tercera Internacional, reitera la necesidad de una alianza de los obreros con los campesinos, estudiantes e intelectuales, en contra de las burguesías nacionales y del imperialismo extranjero (no sólo el estadounidense). De este modo, el líder cubano explica que la lucha revolucionaria no es de tipo racial, pero no por eso los indígenas están excluidos de la lucha socialista, ya que de acuerdo con los procesos de producción, los indígenas son una clase trabajadora.

En conclusión, de la exposición anterior es posible afirmar que mientras Haya de la Torre se comprometió con Indoamérica, Mella se comprometió con la lucha internacional comunista. Como reedición de la lucha latinoamericanista antiimperialista de Martí, dicha situación llevó a Mella a seguir “fielmente” el marxismo, lo que indudablemente significa una labor de gran valor, en cuanto se encargó de dar a conocer en América Latina la labor del marxismo leninismo. Pero quizá uno de los problemas de Mella fue que en aras de su afiliación partidaria excluyó elementos específicos de América Latina, como por ejemplo el problema indio, cuya complejidad no puede atenderse plenamente en una alianza de clases trabajadoras.

El interés que he buscado al presentar este debate se debe a que ambos forman parte de las primeras universidades populares latinoamericanas que se abrieron paso para hacer de la universidad un espacio de discusión y de acción social. Otra cuestión interesante a destacar es la forma en que cada uno busca apropiarse del marxismo, lo cual es extremadamente importante para los posteriores desarrollos del marxismo latinoamericano.

En este contexto, sin duda alguna el primero en ser tanto marxista como latinoamericanista fue Mariátegui (Sánchez Vázquez, 1999). Mariátegui participó en la Universidad Popular peruana (1923-1924), en la que dictó la cátedra de Historia de la Crisis Mundial. El marxista peruano tenía la intención de instruir y organizar a la clase trabajadora para la acción política de acuerdo con el programa de la lucha de clases. De este modo, afirma su posición a favor de la lucha socialista y, a diferencia del aprismo, hace del socialismo parte fundamental de la lucha latinoamericana. Como hemos visto, mientras que Haya de la

Torre considera que el socialismo era aún inaplicable en Indoamérica, Mariátegui está seguro de que es posible comprometerse con la lucha socialista, y no por esto perder el compromiso con la realidad peruana. Explica que no es excluyente la una de la otra, y sostiene que el marxismo es la forma moderna de dar una respuesta real a la problemática económica y política de su país. Las afirmaciones del socialista son contundentes pero además innovadoras, pues como señala Robert Paris: “Nuestro socialismo no es calco y copia, sino una creación heroica: una creación que pasa por el encuentro de la realidad peruana, por el análisis de problemas -el problema indio- que no pueden tener su sitio en el campo teórico de un socialismo estrechamente europeo” (1981: 13). En otras palabras, Mariátegui no sobrepone únicamente la teoría europea a la realidad latinoamericana; por el contrario, se encarga de hacer una apropiación de la teoría marxista desde nuestro contexto, y ello no le impide desmerecer los objetivos principales del materialismo histórico.

Para entender mejor la producción del intelectual peruano, vale recordar su estancia en Italia, ya que este momento es crucial para su formación (Paris, 1981). El viaje que hace a Italia a principios de los años veinte es un acontecimiento que marcará de manera contundente su labor teórica, así como también su participación política, pues es ahí donde se nutre de las propuestas de Croce y Sorel, además de ser testigo de la intensa vida política italiana. Durante su estancia, Mariátegui estuvo presente en las huelgas políticas de masas de Milán, y además fue espectador del nacimiento del Partido Comunista Italiano. En 1923, Mariátegui regresa a Lima, y de 1926 a 1930 dirige la revista *Amauta*, con el propósito de crear un espacio de discusión y divulgación. Esta publicación es, por un lado, un importante foro para la confrontación intelectual, pero al mismo tiempo tiene la función de promover las ideas socialistas entre los trabajadores. Se puede afirmar que *Amauta* persigue un fin específico que consiste en la organización y educación de las masas, y, en el fondo, se quiere promover la elaboración de un proyecto nacional que tenga como base la unión de los trabajadores, que en pleno conocimiento de su papel vanguardista, pugne por la transformación social. En otras palabras, se trata del trabajo de un auténtico *intelectual orgánico* al estilo gramsciano, ya que Mariátegui siguiendo las lecturas de Croce y Sorel, se interesa por la parte subjetiva de la lucha social, es decir por la preparación espiritual e intelectual del proletariado. Este tipo de acciones de organización política es muestra de la

acentuada influencia italiana, además de que le valdrán el título de “el Gramsci de América Latina” (Sánchez Vázquez, 1999: 147).

A pesar del interés del marxista latinoamericano por buscar la forma de apropiar la lucha socialista desde el contexto peruano, es acusado por los nacionalistas -en especial por el APRA-, de ser un intelectual europeizante. Mariátegui no niega la influencia europea, de la que además se siente orgulloso, y explica: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”. Y concluye: “Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino” (Mariátegui, 1979: 14). A él no le parece válido el argumento de Haya de la Torre que descalifica la universalidad del marxismo, pues sostiene que la diferencia y la particularidad del espacio-tiempo indoamericano no debe ser nuestro límite. En sus propias palabras: “El socialismo aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial” (citado en Paris, 1981: 12). Esto requiere que nos detengamos en la explicación que hace de la universalidad del marxismo en dos niveles. Primero, se plantea la necesidad concreta de reconocer la escala mundial del capitalismo y su ineludible convocatoria a establecer un frente en contra de las acciones imperialistas; así, los trabajadores latinoamericanos se encuentran con el deber de hacer frente a este nuevo colonialismo bajo la idea revolucionaria de la transformación social. Por ello, se suma a la Tercera Internacional en marzo de 1930, presentando un texto aprobado por el Comité Central del Partido Socialista, el cual afirma lo siguiente: “La ideología que adoptamos es la del marxismo militante y revolucionario, doctrina que aceptamos en todos sus aspectos: filosófico, político y económico-social. Los métodos que propugnamos son los del socialismo revolucionario ortodoxo” (citado en Sánchez Vázquez, 1999:154). El segundo nivel en el que ha ubicado la universalidad del marxismo alude a su carácter de método científico. Éste es quizá el nivel más importante, pues de ello se deriva la originalidad de su propuesta teórico-práctica. La capacidad de leer la realidad peruana desde el marxismo se debe al hecho de que Mariátegui ha sabido distinguir el *método*. De tal forma que “defender el marxismo

como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo abierto hacia delante” (citado en Fonet-Betancourt, 2001: 149).

De lo anterior podemos deducir que adoptar una postura socialista no es asumir el marxismo europeo como verdad absoluta tal como sostenía Haya de la Torre, pues el marxismo visto como instrumento metodológico para la interpretación histórica de la sociedad es el medio que permite la acción social desde contextos distintos. La universalidad está dada por la apertura que ofrece la dialéctica, al admitir una pluralidad de contextos y, por tanto, de formas de pensamiento, sin perder con esto el fundamento marxista que reclama la transformación social. Es decir que “el marxismo desde sí mismo, y en cuanto instrumento científico, puede y debe ser continuado desde las más diversas perspectivas contextuales. En una palabra: no hay superación del marxismo como método dialéctico de análisis, pero sí superación de la perspectiva europea como única forma de concretización histórica” (Fonet- Betancourt, 2001: 129).

En 1928 se publica la obra más representativa de nuestro intelectual marxista, los *Siete ensayos de interpretación de realidad peruana*. Ésta es la interpretación mejor lograda de la realidad latinoamericana en términos marxistas, pues consiste en un diagnóstico de la situación política, económica y social de Perú con la intención de incitar la participación política. Sin duda alguna, se trata de un trabajo especialmente científico, en el que partiendo del materialismo histórico busca dar respuestas *modernas* a las problemáticas nacionales. De nuevo, el problema indio es central, pero a diferencia de otras interpretaciones de la cuestión indígena, Mariátegui es capaz de percibir el problema desde una perspectiva científico-moderna. El problema del indio es interpretado no como un asunto particular-exótico de América, sino como una parte fundamental de la dinámica económica del país. De este modo, condena a quienes, en nombre de la raza, quieren explicar el problema indio eludiendo el problema económico-social que está de fondo, es decir, la cuestión de la propiedad de la tierra, por lo que dirá que “la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas” (Mariátegui, 1979: 37). Su aproximación es implacable al tomar de frente el problema indio como un problema agrario, por lo que también discrepa con las posturas

ético-religiosas que sostienen que el fondo del problema es de orden moral. Desde su punto de vista, el sentir ético de Bartolomé de las Casas no es más que un intento de reivindicación étnica que ha quedado rezagado en un espíritu medieval, ya que la reivindicación india no será un don de buena voluntad del opresor, que debe reconocer la inmoralidad de su acción; ni ha de detenerse en un simple reclamo de justicia, tal como sostiene González Prada. Al contrario, el marxista afirma que una verdadera reivindicación indígena está ligada a la necesidad de vincular a todo el pueblo al esquema nacional por medio de la educación, pues sostiene que “la solución del problema indio tiene que ser una solución social” y “sus realizadores deben ser los propios indígenas” (Mariátegui, 1979: 45). En este punto podemos ver como Mariátegui constantemente se acerca a Gramsci, pero no hay que confundirnos, pues aun que es “Gramsci de América Latina”, Aricó nos dirá que “los dos pensadores en su tiempo no llegaron a conocerse, aunque Mariátegui conociera la existencia de Gramsci, pero presentan para nosotros paralelismos y coincidencias deslumbrantes” (2005: 164), de tal manera que lo que encontramos en Mariátegui no es una lectura de clases subalternas propuesta por el autor de los *cuadernos de la cárcel*, sino una inquietud netamente original por dar respuesta a las cuestiones específicas de la realidad peruana.

Hasta aquí he hablado de valioso aporte de Mariátegui como teórico y militante de la crítica marxista latinoamericana. Su planteamiento del problema indio le ha de valer el reconocimiento de su originalidad, pues ha sido capaz de incluir efectivamente esta problemática dentro del programa de la lucha socialista. Vale decir que aunque la obra de Mariátegui se base en la especificidad de la realidad peruana, la labor no se detiene en las fronteras nacionales, ya que ha brindado la clave para entender el problema indio en toda América Latina.

Con la exposición de los principales lineamientos del “primer marxista latinoamericano” (Sánchez Vázquez, 1999: 147) se concluye la segunda parte del capítulo, en la que he querido mostrar el nacimiento de la teoría crítica latinoamericana como una teoría que se esfuerza por mantener la complejidad científica, sin perder de vista su compromiso regional.

Los estudios latinoamericanos

Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer su propia vida, vida desligada de sus hermanos concentrando tratados y recibiendo beneficios falsos sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores alisados de lo sajón.

José Vasconcelos

En el apartado anterior presenté la formación de los espacios institucionales en los cuales comienzan a tomar vida las comunidades especializadas de conocimiento filosófico y científico-social de nuestros países. Pero es recién a partir de la segunda mitad del siglo XX que podremos ver el surgimiento de comunidades de conocimiento especializado, interdisciplinario e internacional. Me estoy refiriendo a la producción que tiene lugar a partir de los años cincuenta, con el surgimiento de los centros de *estudios latinoamericanos*, con esto el surgimiento de la ciencia social expresamente latinoamericana.

La ciencia social latinoamericana indaga a nivel regional los problemas referidos al progreso e integración que hasta ese momento se habían trabajado sólo a nivel nacional. Como es de esperarse, esta nueva dimensión regional aparece en un marco internacional que exige cambios estructurales importantes con la finalidad de que los países puedan encarar las transformaciones mundiales. En este punto adquiere centralidad las nociones de *desarrollo* y *modernización*, las cuales estarán insistentemente presentes en las elaboraciones teóricas de nuestros científicos sociales. Explicaré lo anterior.

Sucede que el final de la Segunda Guerra Mundial trajo consigo la exigencia de una reestructuración del capitalismo mundial, que hace surgir la necesidad de integrar a América Latina y otras regiones de Asia y África dentro de una nueva división del trabajo. Ocurre que la devastación de las economías de las grandes potencias mundiales, aunado a

los procesos de descolonización que dan lugar a la conformación del llamado “Tercer Mundo”, son situaciones que muestran la exigencia de una serie de cambios radicales en la conformación del sistema-mundo. Un cambio importante será la urgencia de la restauración económica por medio de la intervención directa del Estado en la economía. De esta forma, el Estado adopta la tarea de socializar la producción a través de la regulación del mercado y el consumo, con el propósito de mantener un alto nivel de la actividad económica. Ya desde los años veinte, había imperado la tendencia del *crecimiento y fortalecimiento hacia afuera*, impulsada por las incipientes burguesías nacionales, pero esta tendencia fracasó debido a que las economías internas de los países latinoamericanos eran frágiles y desorganizadas. Tras dicho fracaso se idea una nueva estrategia, basada en el fortalecimiento de las economías internas por medio del desarrollo industrial y de la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores. Para los años cuarenta, la idea del *paso del subdesarrollo al desarrollo* en un movimiento lineal se generaliza, con lo cual América Latina se encuentra en la urgencia de acceder al moderno desarrollo por medio de la su *modernización*³⁵.

La modernización se impone por medio de políticas económicas que pretenden garantizar el desarrollo capitalista de los Estados latinoamericanos. Hacia los años cincuenta se intenta adoptar el prototipo del Estado benefactor, que plantea al Estado como mediador de las relaciones económicas nacionales, con la intención de fomentar el desarrollo en la región poniendo en marcha el *modelo desarrollista*³⁶. Según esto, el Estado interviene en el sector financiero y laboral, en la inversión pública de la infraestructura social, en la modernización del sector industrial y, en algunos casos, en la creación de éste. De esta manera, la introducción del Estado de bienestar forma parte de los programas para superar el subdesarrollo y corresponde a la exigencia de estabilizar la economía y las relaciones políticas por medio de una serie de políticas sociales que intentan introducir a más personas a la lógica del mercado y de la producción.

³⁵ Gino Germani fue el representante más importante de la escuela de la modernización, la cual se basa -al igual que la las teorías del desarrollo-, en el funcionalismo, pero pone particular atención a los nuevos sectores medios que surgen en esta nueva configuración.

³⁶ Ruy Mauro Marini llama desarrollismo a la ideología de la burguesía industrial latinoamericana.

Siguiendo lo anterior, las ciencias sociales serán un instrumento fundamental para lograr el desarrollo de los Estados latinoamericanos en esta nueva propuesta de modernización latinoamericana. Así, irrumpen las nociones de *desarrollo* y *subdesarrollo*, fundadas en los postulados del estructural-funcionalismo, y los términos clásicos de *civilización* y *progreso* encuentran aquí su redefinición histórica. En este marco, comienzan a proliferar las comunidades científico-sociales dedicadas al estudio y la aplicación de la ciencia y la tecnología con la intención de superar el subdesarrollo. Heinz Sonntag (1998: 16) se refiere a este momento como el nacimiento de la *sociología de la modernización*, pero es importante decir que estas comunidades no sólo están constituidas por sociólogos, sino que también son integradas por antropólogos, economistas, politólogos e historiadores. Además, vale señalar el hecho contundente de que estas corrientes basan sus postulados en el análisis político-económico; esta tendencia es visible en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) pues, como sabemos, su labor es la de “ocuparse de las condiciones sociales del desarrollo económico” (lineamientos de la CEPAL, 1966).

La CEPAL se funda en 1948 como una agencia para difundir el desarrollo, promovida por la ONU, y es la encargada de preguntarse sobre las causas y condiciones del subdesarrollo en la región³⁷. La intención que persigue con esto es lograr un efectivo desarrollo en los países de Latinoamérica. Así, es posible afirmar que el *cepalismo* es una corriente que, partiendo de la labor científica, incide contundentemente en la realidad, pues ofrece propuestas que son integradas en las políticas económicas estatales. Un ejemplo de esto es la famosa política de sustitución de importaciones que predominó de los años cincuenta a los años ochenta. Es indispensable admitir que la corriente de la CEPAL encarna los principios del pensamiento moderno latinoamericano, ya que incorpora saberes especializados con intereses prácticos de la región, pero además se trata de la primera comunidad científica internacional e interdisciplinaria que tiene como objeto común de conocimiento a América Latina. Lo anterior ha de valerle el calificativo de “marca registrada del pensamiento latinoamericano”, tal como lo indicó Fernando H. Cardoso (citado en Sonntag, 1988: 20). Así, la CEPAL se integra por estudiosos e investigadores de

³⁷ El desarrollo-subdesarrollo se mide a través de indicadores, los cuales son: el producto real, el grado de industrialización, el ingreso *per capita*, el índice de alfabetización y de escolaridad, la tasa de mortalidad y de esperanza de vida, entre otros.

alto nivel, provenientes de distintos países de la región, como por ejemplo los argentinos Raúl Prebisch y Aldo Ferrer, el chileno Aníbal Pinto, el brasileño Celso Furtado, y el mexicano Víctor Urquidí.

A pesar de que la CEPAL parte de la teoría del desarrollo, tarda en tomar una actitud crítica, pues ante los fracasos de los programas que prometían el desarrollo regional, se hace cada vez más evidente el hecho de que el desarrollo no se trata de un movimiento lineal que se contente con la “creación de las condiciones adecuadas”. En realidad, el tema del desarrollo-subdesarrollo consiste en un complejo sistema sujeto a los procesos correspondientes a la economía mundial. De esta forma, la CEPAL critica la economía clásica de David Ricardo, que fundamentaba la teoría del desarrollo a través de la “teoría de las ventajas comparativas” (basada en la especialización de la producción de bienes de acuerdo al grado de industrialización). Los estudios cepalinos dirán que dicha teoría sólo ha de acentuar la desigualdad, pues asegura los privilegios de los países con mayor grado de desarrollo en detrimento de los países subdesarrollados, mostrando como falsa la premisa de que estamos en igualdad de condiciones. De esta manera, sostiene que durante el período de desarrollo del capital latinoamericano, éste fue explotado por los países que contaban con un capitalismo avanzado, y en “la medida que se ha transferido recursos, América Latina ha quedado con menos posibilidades para desarrollarse, aumentando, al mismo tiempo, las posibilidades de los centros para hacerlo” (entrevista a Marini, citado en Sotelo, 1990: 50). Dicho en otras palabras, la economía funciona en un sistema organizado de acuerdo a centros industrializados que determinan el subdesarrollo de los países periféricos. Como es sabido, la afirmación anterior corresponde al marco general de la teoría del sistema *centro - periferia* propuesta por Prebisch, que en adelante será el fundamento de la crítica cepalina, pero además será lo que dará origen a la *teoría de la dependencia*.

Dentro de este marco analítico, Paul Baran escribe *La economía política del crecimiento*, una obra que consiste en un análisis de la economía a nivel mundial centrado sobre el excedente mundial y su distribución, de modo que enriquece el cuestionamiento que en ese momento se le hacía a las teorías del desarrollo. Por esta razón se convirtió en una lectura obligatoria para aquellos que pretendían ir más allá en la crítica de la naturaleza del capital.

En los años sesenta, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto escriben *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*, donde dan cuenta de que existe una relación directa entre el estancamiento de la economía latinoamericana y el desarrollo de los países centrales, situación que los lleva a elaborar el concepto de *dependencia* desde un enfoque estructural expuesto en detalle su famosa obra *Desarrollo y dependencia en América Latina*. Con esto último dan origen a la teoría de la dependencia, y esta corriente -a diferencia del desarrollismo-, toma los conceptos de desarrollo y subdesarrollo no como un movimiento ascendente y lineal, sino más bien como fenómenos cualitativamente distintos, signados por el antagonismo y la complementariedad (Marini, 1994). Para Cardoso y Faletto es fundamental el enfoque estructural, pues les permite indagar tanto las condiciones internas como externas del subdesarrollo. En dicho marco, a mediados de los sesenta el cepalino Aníbal Pinto renuncia al desarrollismo al exponer la diferencia de las relaciones entre los polos capitalista y subdesarrollado en dos etapas distintas: la primera etapa es de *desarrollo hacia afuera*, y la segunda corresponde al *desarrollo hacia adentro*. Pinto señala que la segunda etapa no elimina la distancia entre los dos polos, sólo la matiza. Con lo anterior rompe con la idea de que la sustitución de importaciones y el fomento de la economía interna bastan para superar el subdesarrollo, y señala la existencia de situaciones tanto internas como externas que impiden el desarrollo (Pinto, 1994: 322).

Si acaso es posible resumir las propuestas de la teoría de la dependencia clásica, es posible afirmar que uno de sus mayores aportes es la elaboración de una *lectura no lineal de las cosas*, pues rompen con los parámetros que confinaban a toda lectura de América Latina a percibir a la región como una anomia caracterizada por el subdesarrollo. Los dependentistas dirán que América Latina no es una desviación que necesita entrar a la regularidad de un patrón, y aseguran que el subdesarrollo de los países tercermundistas es parte fundamental para el desarrollo de los países centrales. La teoría de la dependencia también contó con una vertiente de izquierda que fue integrada por figuras de gran importancia como Andre Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Rodolfo Stavenhagen y Aníbal Quijano; lo que los ha de calificar como productores de conocimiento de izquierda es básicamente su oposición al funcionalismo y la introducción de las lecturas marxistas en sus reflexiones. Cabe mencionar que tanto Agustín Cueva (1979) como Ruy Mauro Marini (en Sotelo, 1990)

advierten que un primer momento, estos teóricos han hecho una lectura poco profunda del marxismo, pero debemos reconocer que esta vertiente de izquierda dependentista es la que pone al marxismo en el centro de la discusión dentro de las comunidades científicas. Pues aunque el materialismo histórico tiene ya una importancia considerable en el pensamiento latinoamericano desde la década de los treinta con importantes discusiones en el seno universitario, para mediados del siglo pasado el marxismo latinoamericano se concentra en la lucha política de acuerdo a los lineamientos del comunismo internacional³⁸. Esta es la razón por la cual queda fuera de la discusión la antinomia desarrollo - subdesarrollo, que fue el eje que articuló las comunidades internacionales de científicos latinoamericanistas. Durante los años cuarenta y cincuenta el marxismo aparece con poca precisión en las discusiones sobre desarrollo y modernización al margen de las lecturas de la economía política, y desaparece frente al estructural-funcionalismo que predomina en ese momento y en estas corrientes. Hacia los años sesenta la vertiente de izquierda de la teoría de la dependencia, además de introducir el concepto de *colonialismo interno*³⁹, comienza a hacer claras referencias al marxismo. Así, para principios de la década de los setenta, los trabajos de Gunder Frank, de Dos Santos y de Quijano, comienzan a referirse a temas como el *cambio social y el imperialismo*⁴⁰. Pero es importante decir que el verdadero debate marxista se da en el marco de la llamada *sociología radical*, en donde las teorías marxistas adquieren centralidad al ubicarse como el marco teórico más pertinente en un momento signado por sucesos políticos de gran envergadura.

³⁸ Fonet-Betancourt escribe al respecto, y señala que durante un a etapa que va de 1941 a 1958 el marxismo latinoamericano vivió un “empobrecimiento teórico” debido en gran parte al dogmatismo que emprendió el stalinismo. El teórico cubano, ha de llamar a esta etapa el *estancamiento dogmático*, aunque no por esto deja de reconocer que este momento comienza una tímida pero importante recepción de las teorías de Gramsci en la región (Fonet-Betancourt, 2001: 225-265)

³⁹ Stavenhagen, en sus *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, muestra la negativa de tratar el problema del subdesarrollo latinoamericano por medio de la concepción de las sociedades duales, pues explica que estos dos polos son parte de un mismo proceso histórico. Además, dirá que el trato de la dicotomía tradicional-moderno tal y como lo hace la noción de estructuras duales oculta un problema mayor: la existencia de un *colonialismo interno* que responde al mismo mecanismo, es decir, que los sectores modernos han de depender económicamente de los sectores atrasados (Stavenhagen, 1994: 61)

⁴⁰ Al respecto, véase *Imperialismo y dependencia* (Dos Santos, 1978); *El capitalismo colonial según A. G. Frank, Dependencia y cambio social* (Dos Santos, 1970); *La dependencia ha muerto, viva la dependencia y la lucha de clases* (Gunder Frank, 1972); *Lumpenburgesía: Lumpendesarrollo* (Gunder Frank, 1979); *Imperialismo y capitalismo de Estado* (Quijano, 1972); e *Imperialismo, clases sociales y Estado en Perú* (Quijano, 1973).

Agustín Cueva se refiere a *la sociología radical* como “una perspectiva analítica entrada en el subdesarrollo y la dependencia y provista de una propuesta explícita de cambio estructural de nuestras sociedades [y explica] no sucumbió ante el sólo peso de sus contradicciones y limitaciones teóricas (que por supuesto las tuvo), sino que fue víctima de una de las contrarrevoluciones culturales (y desde luego políticas) más violentas de la historia latinoamericana” (citado en Millán y Marini, 1995: 15). Este es un momento decisivo en la construcción de un conocimiento crítico latinoamericano, dado que es el espacio temporal en el cual las comunidades especializadas recién constituidas, en las cuales ya existe una sistematización teórica propia, son tocadas de manera significativa por las problemáticas que emergen como consecuencia de los programas contrarrevolucionarios que, además de provocar un desplazamiento que permite una unión material y moral de los investigadores, crea un profundo compromiso latinoamericanista. A continuación, expondré algunos de los postulados más significativos de esta época, pero no sin antes hacer explícito el contexto de los mismos, pues son las situaciones sociohistóricas las que hacen posible su riqueza teórica y práctica. Es necesario hablar de dos momentos en la historia latinoamericana que conmovieron profundamente a nuestros intelectuales, ya que los mismos funcionaron como un elemento de cohesión en los círculos académicos que se pronunciaron como latinoamericanistas.

La Revolución cubana fue uno de ellos, pues representaba la victoria de los pueblos latinoamericanos sobre el imperialismo con la caída del capitalismo y el nacimiento del *hombre nuevo*. De esta manera, dicho proceso fue un fenómeno que tuvo gran impacto en el ámbito político, ya que en adelante significaría un ejemplo de la lucha que podía extenderse por toda América Latina. En consecuencia, “la Revolución cubana y la incomprendida hazaña del Che tuvieron efectos de largo alcance en los círculos académicos, que contribuyeron a redefinir líneas de interpretación y orientaciones políticas de un importante sector de intelectuales latinoamericano. No obstante, el bloqueo norteamericano impidió que fluyera la comunicación entre los científicos sociales cubanos y el resto de Latinoamérica” (Sosa, 1994: 9)

El segundo momento histórico fue el ascenso y la caída de la Unidad Popular en Chile. Durante el gobierno socialista de Salvador Allende, Chile se convirtió en el centro receptor de intelectuales que habían salido de sus países de origen ante la represión que se comenzaba a vivir en el continente (tal es el caso del ecuatoriano Agustín Cueva). Raquel Sosa afirma que se trata de un momento crucial para el latinoamericanismo, pues la experiencia socialista fue la que permitió el enriquecimiento de los cuadros intelectuales. En sus términos, “fue ahí donde se socializó de manera amplia y plural la necesidad de que los intelectuales contribuyeran a desarrollar, de sus propios ámbitos y en contacto intenso con la dirección política de su país, un programa de transformaciones sociales de largo alcance y dimensión continental” (1994: 8). El golpe militar que marcó el fin de la Unidad Popular y el inicio de la dictadura pinochetista, trajo consigo el exilio de los intelectuales radicados en dicho país, pues lo que tuvo lugar luego del gobierno allendista fue la persecución de intelectuales y el cierre de centros de investigación y de escuelas dedicadas a las ciencias sociales y la filosofía.

En suma, si ya desde los cincuenta se vienen construyendo espacios especializados de discusión colectiva que, además de ser interdisciplinarios son integrados por intelectuales y estudiosos de varios puntos de la región, para los años setenta las situaciones histórico políticas llevan a estas comunidades a tomar una dirección deliberadamente de izquierda. Países como Costa Rica, Cuba, y en especial México, fueron receptores de una importante afluencia de intelectuales de alto nivel que, perseguidos por la ola de represión militar que azotaba al Cono Sur y otros lugares de Latinoamérica, buscaron espacios donde continuar su labor epistemológica. Este contexto se convirtió en una forma de articulación intersubjetiva crucial, pues pese a las discrepancias que pudieran existir en el terreno académico, las relaciones afectivas entre los intelectuales y sus discípulos eran fuertes⁴¹, pero además esta situación de exilio abrió un nuevo horizonte de visibilidad.

Como indica Ípola acerca de su amigo Aricó, “el exilio [mexicano] le otorga, con su inevitable cuota de nostalgia, la agradable creencia de compromisos urgentes y la pacífica abundancia del tiempo cotidiano” (en Aricó, 2005). Esta forma de construcción de

⁴¹ Una plática hecha en honor del aniversario del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (CELA/ UNAM) muestra dicha situación (Sosa, 1990: 7-17).

conocimiento permitió una mayor cercanía del investigador y su objeto de estudio, pues éste último es ni más ni menos que esa América nuestra de la que hablo Martí, una América que vivía momentos terribles de un sin fin de historias de autoritarismo, como el del militarismo conosureño. Así, el fascismo latinoamericano se convirtió en un tema altamente socorrido por los académicos de esos años⁴², que indignados, se plantaron una y otra vez esta temática, como la respuesta necesaria ante la emergencia de denunciar, explicar y derrotar a una fuerza bruta que se estaba ejerciendo desde el Estado en manos de las oligarquías y burguesías nacionales respaldadas por instancias extranjeras. Este momento es fundamental, pues durante estos años se desarrollan las más discusiones más críticas que se encargan, con gran valentía, de hablar de la realidad política, histórica, económica y social de la región, con una fluidez y un compromiso inédito. El conocimiento construido en este marco, fue heredado por los estudiantes que trabajaban en cercanía constante con los intelectuales, por lo que México se sintió privilegiado al ser uno de los centros de producción de conocimiento latinoamericanista propio de esta época. Pues tenemos tuvimos en nuestras universidades y centros de investigación a intelectuales de la talla de José Aricó, Agustín Cueva, Enrique Dussel, Ruy Mauro Marini, René Zavaleta, por mencionar sólo algunos de ellos (Sosa, 1990).

En el contexto descrito, una de las discusiones que hace gran eco es la que se desarrolla entre los dependentistas –ya expresamente marxistas- y sus críticos. Agustín Cueva será uno de ellos, pues se opondrá al excesivo énfasis que han puesto los dependentistas en las relaciones entre naciones, lo cual lleva comúnmente a obscurecer el análisis de clase. El brasileño Ruy Mauro Marini, uno de los representantes más importantes de la teoría marxista de la dependencia, recuerda que la primera expresión pública de dicho debate tendrá lugar en el Congreso latinoamericano de Sociología de 1974 en San José de Costa Rica (1995). Marini comenzara a referirse a este debate como *dependentismo* vs. *endogenismo*, pues califica de “endogenistas”⁴³ a sus críticos, y los identifica como un grupo de historiadores que, “han de replantear el estudio de la realidad latinoamericana

⁴² Existirán varias lecturas acerca del Estado represor latinoamericano, como *Estado burocrático- autoritario* (Guillermo O’ Donnell, 1976); como *Estado Fascista* (Agustín Cueva, 1978); como *Estado contrainsurgente* (Ruy Mauro Marini, 1978); etc.

⁴³ El “endogenismo” fue conocido también como la *crítica militante* porque se ligaba comúnmente con los intelectuales pertenecientes a los partidos comunistas latinoamericanos (Sosa, 1995).

sobre la base del estudio del desarrollo capitalista al interior de las naciones, en donde se deja de lado -por lo menos en un primer momento- su relación con el capitalismo mundial” (Marini, 1995: 37). Ubica como representantes de esta corriente a Roger Bartra, Agustín Cueva y Enrique Semo, entre otros; aunque en realidad los autores citados por el politólogo brasileño no se han de asumir como “edogenistas”, y es que les parecerá arbitraria esta definición, pues su crítica al dependentismo como forma hegemónica de entender la realidad latinoamericana, no consiste, ni se agota, en una negación de las relaciones de la economía política mundial.

Tanto los teóricos de la dependencia marxistas, como sus críticos -mal llamados endogenistas-, refutan la visión lineal de los postulados estructural funcionalistas, además de ser críticos de las teorías y modelos que habían imperado en las ciencias sociales latinoamericanas. Esta situación obligó a hacer lecturas y balances escrupulosos de las teorías antecesoras. Aunque la teoría marxista de la dependencia y sus críticos comparten una afiliación marxista, han de encontrar grandes discrepancias al leer la realidad latinoamericana.

La teoría de la dependencia, de manera general, nos dirá que el problema de América Latina es condición subordinada en una escala mundial, y explica que el atraso latinoamericano -así como el de otros países periféricos- se debe a la transferencia de plusvalía de la periferia al centro. Por su parte la teoría marxista de la dependencia, además incorpora el materialismo dialéctico dentro de sus postulados, con lo que lleva a la teoría de la dependencia a un nivel revolucionario. Ruy Mauro Marini (1974) introduce el concepto de *superexplotación*, y nos dice que la acumulación de las economías industriales se funda en la superexplotación del trabajador, por lo cual la plusvalía absoluta se hace relativa. Aquí lo que está de fondo no es un *obstáculo* para acceder al desarrollo, sino condiciones desiguales que obligan a una precarización de las economías latinoamericanas, en donde éstas, como economías exportadoras, se ven obligadas a reproducir la superexplotación del trabajador.

De esta manera, la teoría marxista de la dependencia afirma el carácter excepcional de la economía latinoamericana, en la cual no se ha desarrollado un capitalismo “maduro” debido a la sobreexplotación de los países centrales. Por lo que afirma la necesidad de postulados originales surgidos en el seno de la teoría latinoamericana, que no corresponden necesariamente de forma cabal a las leyes generales del capital; lo anterior será el principio de la crítica que le hará al llamado “endogenismo”, pues Marini (en Sotelo, 1990) sostiene que este último es el traslado mecánico del marco referencial del marxismo europeo. Así, los dependentistas llaman endogenismo al *análisis que parte de proceso endógeno-interno de las la economías latinoamericanas*.

En realidad, las críticas que se han de elaborar en torno a las limitaciones de la teoría de la dependencia tiene como punto de partida la reiteración de la existencia de un capitalismo que se conduce de acuerdo con las leyes generales y no con un modelo *sui generis* tal y como lo piensan los dependentistas. Así, el argumento nos dice que nuestra realidad no se trata de algo inédito, en el sentido en que América Latina sea una “realidad económico-social tan *original* que no *encaja* en ningún *molde* teórico *extranjero*, y que por ello hay que explicarla a partir de categorías *nuestras*”, pues “es simplemente un mito nacional-populista cuyo origen radica en la necesidad de justificar terceras vías” (Cueva, 1979: 8). Por lo tanto, si lo que buscamos en un carácter verdaderamente inédito de lo latinoamericano, no lo encontraremos en la negación del capitalismo, sino en su especificidad; es decir, en las modalidades concretas que asume el desarrollo capitalista en la región. En este contexto, Cueva advierte acerca del error de mantenerse en una lectura mediada por el desarrollo, pues esto no permite una verdadera crítica, ya que además de subestimar el peligro imperialista no considera las contradicciones internas del capital. En pocas palabras, señala que esta condición, aun en la teoría marxista de la dependencia, es la que orilla a estas teorías a “permanecer prisioneras de dichas mediaciones” (Cueva, 1979: 15). Bartra (1979), por su parte, será un crítico del dependentismo al afirmar que, al seguir una lectura siempre en función a una economía mundial, se pierde la capacidad de leer las estructuras internas, y toma como caso concreto a las estructuras agrarias. Bartra, al igual

que Cueva, Semo y Zavaleta, entre otros, utilizan la terminología leninista *Junker*⁴⁴, para dar cuenta del desarrollo capitalista en la región. Esta categoría marxista leninista, será vista con gran escepticismo por los dependentistas, que han de asegurar la existencia de una distancia casi insalvable entre el capitalismo latinoamericano, y otros capitalismos surgidos en contextos diferidos, de acuerdo a su papel en la articulación mundial.

En resumen, la teoría de la dependencia, gozará de una enorme aceptación como la teoría hegemónica tras del desplazamiento de las teorías del desarrollo. En concreto, Brasil y Cuba serán los países que tengan mayor afluencia de dependentismo entre sus teóricos, esto se debe a que, por un lado, para Brasil la teoría de la dependencia se convirtió en la respuesta ante la incertidumbre de una temprana crisis del desarrollismo, y en el caso cubano, la Revolución se sirvió de la teoría marxista de la dependencia para hacer su diagnóstico de un capitalismo imperialista.

Vale decir que la verdadera preocupación de los críticos del dependentismo, es que la teoría de la dependencia genera puntos ciegos sumamente peligrosos⁴⁵, ya que ésta última, subsumida en la denuncia de las condiciones del subdesarrollo como parte fundamental del desarrollo capitalista central, ha perdido de vista la consolidación del capitalismo en nuestros países. De manera que, no es posible decir que los críticos del dependentismo nieguen la existencia de condiciones de subordinación, ni tampoco ignoran el saqueo del que ha sido víctima América Latina, pues como indica Enrique Semo: “No es que la dependencia no exista, sino que ha sido mistificada. Las relaciones de dependencia son un factor poderoso en el desarrollo de los países del tercer mundo, más no el único. El desarrollo de estos países obedecen a un conjunto de factores, muchos de ellos internos, que condicionan, modifican y a veces determinan la dependencia”. Y continúa: “Por eso, mientras los dependentistas se afanaban de investigar los obstáculos y los bloqueos insalvables del crecimiento, muchos países del mal llamado tercer mundo se adelantaban

⁴⁴ *Junker* es la vía del desarrollo capitalista para la agricultura enunciada por Lenin. La particularidad de esta vía estriba en la combinación, económicamente rentable, aunque políticamente explosiva, de diversas formas de explotación del trabajo para favorecer una acumulación capitalista asociada a los monopolios industriales (Sosa, 1992).

⁴⁵ Recordemos que incluso la teoría de la dependencia clásica ni siquiera reconoce la existencia del capitalismo propio de la región.

por el camino del desarrollo capitalista y su peso en la economía internacional aumentaba día a día” (1977: 39). De este modo, la crítica afirma que el dependentismo, al pasar por alto las relaciones materiales de vida que se dan al interior de la región en un marco capitalista, ha perdido toda capacidad de ver la posibilidad de una transformación social por parte de sus clases trabajadoras.

La existencia de un proletariado latinoamericano en toda su especificidad es el hallazgo de los latinoamericanistas marxistas que comenzaron a ver la realidad latinoamericana desde sus propias coordenadas. Zavaleta es emblemático en este aspecto, pues a través de sus lúcidos análisis de la realidad político-social latinoamericana -en especial del movimiento obrero boliviano- es capaz de crear un cocimiento local y revolucionario. El autor boliviano también hace un reproche al dependentismo, pues señala que lo que se vive en América Latina es un *semicolonialismo* (Zavaleta, 1976: 16). Además sostiene que las burguesías nacionales, al tratar de conquistar un mercado interno, logran constituir los Estados nacionales, pero al no existir una verdadera unidad en lo económico-social, se trata de un estado aparente. También advierte que el desarrollo capitalista no se da igual en todos los países, ni tampoco de forma homogénea. Pero el punto nodal de la teoría de Zavaleta es la centralidad del movimiento obrero, y según esto la lucha nacional tiene un verdadero alcance liberador cuando se dirige en pro de la *autodeterminación de las masas*. Es sólo la clase proletaria la que puede hacer una verdadera explosión del *horizonte de visibilidad* para su utilidad revolucionaria, ya que es la única capaz de tomar conciencia de las situaciones inéditas debido a su carácter innovador y progresista. Es el proletariado el que vive la crisis como desgarramiento de la universalidad -de la normalidad- de forma tal que es capaz de concebir la crisis como posibilidad. La *Crisis Nacional General* (1974) es un punto fundamental para entender el aporte teórico revolucionario de Zavaleta, pues como él mismo señala: “la destrucción de su ser individual es la condición para que aparezca el horizonte de visibilidad general, por consiguiente, la ciencia que se produce a partir de la explosión del horizonte de visibilidad es también el único rescate de los hombres en su nuevo ser, que es un ser colectivo” (1975: 6). El valor que se le atribuye a Zavaleta en la ciencia social latinoamericana no sólo se debe a que fue capaz de ver a la crisis como un

método epistemológico crítico, sino que además dio cuenta de situaciones que pocos habían visto con tanta claridad, como la existencia de un *poder dual* y de un *estado aparente*.

En suma, el debate que se sostiene entre la teoría de la dependencia y sus críticos, es fundamental para entender la riqueza del período, el cual tiene un espectro que va desde los años setenta y los primeros años de la década de los ochenta. A la par, existieron otras corrientes de gran importancia, una de ellas es el *neodesarrollismo*, el cual consiste en un replanteamiento de los postulados del desarrollo de acuerdo a las nuevas emergencias económicas mundiales. Su intención es mantener el desarrollo industrial de los países de la región. Algunos de los autores de esta corriente son ya viejos conocidos por su labor en las teorías del desarrollo como Prebisch, Furtado y Pinto, aunque también aparecerán nuevas personalidades como Carlos Tello y Maria da Conceição Tavares. Marini y Millán describen a esta corriente como una producción ecléctica que, “partió de las concepciones cepalinas, matizadas por el recurso a ciertos elementos de análisis marxista y una mayor preocupación con lo social” (1995: 15). Con el neodesarrollismo encontramos el surgimiento de nuevas temáticas como *la teoría de la transformación* y *la heterogeneidad estructural*.

Otra de las corrientes que impactó en el latinoamericanismo fue aquella que basó su análisis en la recuperación de la obra de Antonio Gramsci. A mediados de los años setenta comienzan a llegar las primeras traducciones al español de los trabajos del marxista italiano, lo cual genera un nuevo impulso a las discusiones científico-políticas acerca del Estado y la transformación social en América Latina. Como explica Carlos Pereyra, “Gramsci piensa el problema de la transformación social en una perspectiva política: no está preocupado por el examen de los mecanismos económicos de la sociedad capitalista (el aspecto más elaborado en la tradición marxista) cuanto por el análisis de las instituciones denominadas *superestructurales*” (1995: 277). Este reencuentro con la *superestructura* es perceptible cuando vemos la aparición de una serie de categorías que se van integrando en las discusiones y en las elaboraciones teóricas de los latinoamericanistas, como por ejemplo: *hegemonía*, *sociedad civil*, *bloque histórico*, *revolución pasiva*, *guerra de posiciones*, *reforma intelectual y moral*, etc.

José Aricó sostiene que la irrupción de la obra de Gramsci como instrumento eficaz de la renovación de las perspectivas analíticas, se debe a la aparición de dos momentos históricos diferentes, divididos: “es la derrota de las ilusiones revolucionarias que despertó el *octubre cubano*. A comienzos de los setenta la ola de expansiva de la Revolución Cubana ya se había consumado y una cascada de golpes militares modificó el rostro de un continente erosionando por la violencia armada y la contrarrevolución” (2005:111). Las ideas de Gramsci, en este contexto, se plantearon como una forma realista de analizar la realidad política latinoamericana, con la finalidad de encontrar las pautas de una efectiva transformación. Lo que ocurre es que, en dichos momentos encontrados, los postulados leninistas que habían imperado en los análisis políticos del Estado de pronto se encuentran cuestionados ante la derrota de los proyectos progresistas. Poco a poco, se va reclamando un espacio de análisis político que no esté determinado decisivamente por el análisis de los modos de producción, tal como lo habían planteado las lecturas estructuralistas de Althusser y Poulantzas. De esta forma, los habidos lectores de la obra del comunista italiano -como Carlos Pereyra, Juan Carlos Portantiero y José Aricó- comienzan a distinguir entre Estado y sociedad civil, de manera que tal distinción no significa entender “la absoluta exterioridad” al estilo liberal y, por el contrario, dicha diferenciación es capaz de dar cuenta de las relaciones que se producen entre éstos, sin recurrir como última instancia al economicismo. En otras palabras, si para Gramsci el Estado es la combinación de coerción y consenso, como el resultado de la articulación entre Estado y sociedad civil, no se puede detener el análisis en lo meramente económico. Pereyra da cuenta de esto: “Desde sus primeros escritos Gramsci estuvo empeñado en combatir el economicismo de la Segunda Internacional. Debe subrayarse la importancia de la contribución gramsciana en la pugna contra ese flanco débil de la tradición marxista: el economicismo y sus lamentables consecuencias en el plano del análisis teórico y en la práctica política (...). Gramsci sostuvo que la quiebra de la sociedad capitalista no se produce por el estallido de las crisis económicas” (1995: 282). Las afirmaciones de Gramsci llevaron a algunos a pensar que era posible “salir del marxismo sin renunciar al ideal socialista. Son los que configuran la corriente neogramsciana” (Rajchenberg, 1995: 283). En palabras de Marini, “el neogramscianismo se propuso a relativizar al análisis político marxista y liberarlo de la

herencia leninista” (1995:15). Marini (1995) ubica como *neogramscianistas* a José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Emilio Ípola, Carlos Pereyra y Carlos Nelson Coutinho. Además hace una distinción entre neogramscianistas de izquierda y de derecha; los primeros son los que siguen de manera directa a Gramsci -los arriba mencionados-, y los segundos se basan en las lecturas de Norberto Boobio acerca del autoritarismo, como por ejemplo Henrique Cardoso y Guillermo O’ Donnell.

Para los arbitrariamente llamados neogramscianistas, no es válida esta denominación. Ellos, a pesar de sus críticas, jamás se separaron del marxismo, ni creyeron excluyentes las interpretaciones de Gramsci y Lenin. Pues como indica Aricó, “no se puede negar que el concepto de hegemonía presupone el concepto leninista de alianza de clases. Si rehusáramos admitir que detrás de Gramsci está Lenin cometeríamos un pecado de anacronismo histórico y nos impediríamos comprender hasta qué punto su pensamiento atraviesa las elaboraciones y experiencias de la Tercera Internacional” (2005: 113). En realidad, en *Los usos de Gramsci*, el clásico trabajo de Portantiero (1981), se pone atención a los problemas del Estado, del poder y la revolución. En él se encuadra una distinción que será crucial para el análisis gramsciano en la región; me refiero a la que se establece entre Oriente y Occidente. Esta elaboración analítica permite observar una mayor complejidad social, pues la distinción Oriente - Occidente no se agota en las coordenadas de un espacio geográfico, sino que se refiere más bien a una situación histórica. Como indica Portantiero: “En Oriente las condiciones generales -económico culturales y sociales- de un país son embrionarias y se encuentran desligadas, no pudiendo por sí mismo transformarse en trincheras y fortalezas. En pocas palabras, el Estado es todo y la sociedad civil presenta un desarrollo primitivo. En Occidente, por el contrario, la sociedad civil se ha convertido en una estructura compleja y resistente a las irrupciones del elemento económico inmediato” (citado en Osorio, 1995: 273). Pero además de Oriente y Occidente, existe otra distinción importante que es la que separa al *Occidente puro* del *Occidente periférico*. En el primero, “la articulación entre economía, estructura de clases y Estado asume una forma equilibrada”, mientras que en la segunda “existe una sociedad civil compleja, pero desarticulada” (Osorio, 1995: 274), en este caso se refiere a los países como Italia, España,

Portugal y Francia; y de América Latina, a Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, México, Colombia y Venezuela.

Con lo anterior, podemos ver que el aporte de Gramsci es más que útil para dar cuenta de la situación política de América Latina, pues como ya los gramscistas latinoamericanos se dan cuenta, existen situaciones en Italia que se parecen más a la realidad latinoamericana que a las que ocurrieron en Rusia⁴⁶. Portantiero expresa esta idea en los siguientes términos: “la observación gramsciana acerca de los campesinos italianos quienes, para poder ser comprendidos no como categorías económicas sino como sujetos históricos marcados por determinaciones geográfico culturales e ideológicas, vale como pauta de suma importancia para el análisis de las clases de América Latina” (1995: 266).

En suma, la década del setenta está caracterizada por un vaivén de discusiones prácticas y políticas en torno a la obra de Marx y de los marxistas más importantes. Pero además, éstas se convierten en reformulaciones fecundas, en la se ha de re-leer y re-apreciar la producción de algunos latinoamericanistas que los antecedieron. Como ejemplo de esto, encontramos la lectura de Martí hecha y reeditada por Mella, y la lectura de Mariátegui como el “Gramsci latinoamericano” a fines de los setenta.

En los años ochenta, las Guerras de Baja Intensidad (GBI), que fueron promovidas de manera más directa por Estados Unidos, afectaron profundamente a los países de Centroamérica, lo que se convierten en la ocasión de una nueva afluencia de intelectuales. De la misma manera que el exilio conosureños marco una tendencias de las temáticas a tratar, se comienzan a discutir aquellas problemáticas que giraban en torno al contexto centroamericano. De esta manera, se abordan cuestiones de derechos humanos, guerrilla, geoestrategia; como problemáticas emergentes que necesitaban ser planteadas desde el ojo científico-crítico de los latinoamericanistas. Otro de los temas que ocuparía un espacio significativo en las reflexiones de esta etapa es el regreso de la democracia en el Cono Sur, pues ya para esta década comienzan a ceder los gobiernos militares, pero si cabe una anotación, hay decir que esta democracia quedo sólo en el plano electoral. En general, para

⁴⁶ Al respecto, Aricó (2005) se encarga de hacer un estudio comparativo entre Italia y México, para dar cuenta de la existencia de una revolución pasiva en ambos países.

fines de los años ochenta, se vivió una crisis del pensamiento crítico latinoamericano, pues los intelectuales que se habían concentrado durante el exilio en unos cuantos centros comenzaron a dispersarse, la discusión política se entibiaba en algunos temas, aparece la ciencia social privada⁴⁷, y muchos estudiosos de la ciencia social comienzan a perder el sentido colectivo. Además despunta una cruzada que rescata al sujeto, dando comienzo a los estudios de los “nuevos movimientos sociales”, y la crisis que sufrían los gobiernos socialistas llevó consigo el abandono del análisis de clase. En este contexto, los estudios de los nuevos movimientos sociales tienen su punto de partida no en el sujeto colectivo clásico obrero, sino en los sujetos individuales asociados por un fin común particular. Dicho en otras palabras, mientras el estudio de los movimientos obreros centraba su atención en el antagonismo definido por la lucha entre el proletariado y la burguesía, los estudios de los nuevos movimientos ponen énfasis en el sujeto anclado en asociaciones de fomento, en la identidad de género, entre otras. Esto último fue un arma de dos filos que permitió, por un lado, dar cuenta de los sujetos de carne y hueso en su cotidianidad; pero, por otro lado, también significó una negación de la colectividad. Lucio Oliver se refiere al detrimento de la capacidad crítica de la ciencia social, que sucede al paso de la década de los ochenta, como los *años perdidos*, y dice que “La sociología basada en el análisis del conflicto social y político fue sustituida por una fragmentación de criterios analíticos, por el empirismo, y por concepciones asociadas a la concentración y a la hegemonía ideológica en la sociedad civil. Esas perspectivas no siempre representaron tanto un intento real de abordar el estudio de los procesos de democratización como el intento de encubrir sus contradicciones para sostener la hegemonía conservadora en los movimientos sociales por la apertura política y el retorno a la constitucionalidad” (1992: 22).

Poco a poco se fue minando el terreno de discusión del latinoamericanismo. El marxismo, que fue la fuente de la teoría crítica, comienza a perder fuerza con la caída del socialismo real, y las discusiones sobre la posmodernidad como la negación de la colectividad tienen cada vez más eco. Es hacia fines de los ochenta que se hace cada vez más generalizada la idea de que existe una crisis de los paradigmas. Aún así, la década de los noventa está plagada de un sinnúmero de intentos de los latinoamericanistas por reencontrar ese espacio

⁴⁷ Ésta consiste en formas de financiamiento de fundaciones privadas que responden a intereses particulares.

comunitario de discusión intelectual, que ha querido ser abatido por las nuevas tendencias que han perdido la esperanza de la liberación latinoamericana, que sin más, han de declarar el fin de la historia, el fin de la política, y por tanto el fin de la utopía.

La ciencia social latinoamericanista: interdisciplinariedad e intersubjetividad

Al mostrar los casos aludidos en este capítulo de la filosofía y la ciencia latinoamericana, reitero una vez más lo dicho en el capítulo anterior, a saber: que el pensamiento latinoamericano no ha de ser calco y copia de la ciencia europea, pues a pesar de que los cánones del quehacer científico parten del pensamiento ilustrado surgido en Europa, esto no nos confina a la repetición. De hecho el latinoamericanismo, por definición, se opone a esa simple repetición, y por el contrario concibe al conocimiento como un *horizonte abierto a la investigación creativa* (Bagú, 1982). Por su parte, Pablo González Casanova nos habla de la originalidad de las ciencias sociales latinoamericanas representada en la creación de conceptos sociopolíticos, que han dan cuenta de los procesos gestados en la especificidad de nuestra América Latina. Dichos conceptos apuntan “a la necesidad de señalar la posición epistemología que propone un paradigma político social alternativo, para un mundo más dramático, más libre y menos injusto, que para alcanzar sus objetivos sociales reestructura ya sus conceptos científicos y políticos” (González Casanova, 1999: 6). Citemos algunos de ellos: *marginalidad*⁴⁸; *centro - periferia*; *dependencia*; *colonialismo interno*; *pedagogía del oprimido*⁴⁹. Hemos visto que estos conceptos nuevos (González Casanova, 1999) surgen dentro de las teorías y corrientes producidas en la región, como formas de hacer inteligible nuestra realidad de una manera más precisa, pero también como una oferta de alternativas. Al respecto, Sergio Bagú nos dice que “la realidad social es intergénesis de lo humano, es nuestra condición de vida y, a la vez, la materia de nuestro conocimiento de lo social” (1982: 11). El latinoamericanismo entiende al conocimiento como un proceso de construcción constante y creativa, que se encuentra en relación recíproca con el actuar de

⁴⁸ Concepto elaborado por Gino Germani, y se refiere a los sectores que han quedado al margen de la modernización.

⁴⁹ Noción desarrollada por Paulo Freire que hace referencia a un proceso de educación-aprendizaje, en donde se incluye al excluido -al esclavo- como parte constitutiva de dicho proceso.

hombres y mujeres de carne y hueso. De manera que el conocimiento no es un aparato conceptual que se entiende por sí mismo, por lo que los conceptos han de estar determinados por la realidad a la cual se quiere acceder y de la cual proceden, razón por la cual lo universal y lo particular no son excluyentes, sino más bien complementarios.

Muchos investigadores latinoamericanos estarán de acuerdo en afirmar que el elemento característico del latinoamericanismo es búsqueda de la *especificidad latinoamericana* (Sánchez y Sosa, 2004: 11). Entendamos por “especificidad latinoamericana” la necesidad de leer a América Latina desde su concreción, pero no como una mera particularidad sino como un proceso histórico que está relacionado con otros procesos en una escala mundial. Dicho en otras palabras, la especificidad latinoamericana es la que rompe con la visión modernizante de una historia lineal que corre por encima de otras obligándolas a alinearse a sus parámetros. Como ya lo dije en el primer capítulo, el latinoamericanismo es esa parte crítica de los estudios latinoamericanos que no sólo habla *desde y sobre* América Latina, también *para* América Latina. Por tanto subrayo que la crítica del latinoamericanismo está ubicada en el sentido o la finalidad con la que se construyen sus operaciones de conocimiento. Es importante aclarar que el latinoamericanismo no es propiamente una ciencia ni una disciplina como la antropología, la economía, la sociología o la ciencia política, pues no es posible decir que los estudios latinoamericanos se encargan de la formación de *latinoamericanólogos*. En realidad, se trata de la especialización de investigadores provenientes de otras disciplinas en temas concernientes a la región, donde el latinoamericanismo es un enfoque crítico dado a partir del compromiso con las necesidades de transformación. Cuando afirmo que los estudios latinoamericanos no son una ciencia en sentido estricto, esto no significa que esté negando su capacidad científica. Recuérdese que he definido al latinoamericanismo como parte de una comunidad de conocimiento al interior de espacios institucionales como las universidades y los centros de investigación, que han centrado sus esfuerzos en comprender a América Latina en sus distintas determinaciones, y que además adquieren una capacidad crítica en cuanto se comprometen con las situaciones concretas. En última instancia, el conocimiento deberá ser útil en función de la propuesta de un proyecto que, partiendo de nuestro presente y en observación de nuestra historia, se lanza por un cambio sustantivo de lo real. De aquí que

sea necesario construir un conocimiento no sólo crítico, sino también verídico, razón por la cual el pensamiento filosófico y la ciencia social son fundamentales para emprender dicha labor. De esta forma, el latinoamericanismo mantiene lazos estrechos con la ética y la política, pero aun esto no ha de arrebatar el rigor científico de las disciplinas sociales que ubican el quehacer latinoamericano por encima de una competencia disciplinaria.

En conclusión: los estudios latinoamericanos constituyen comunidades de estudiosos e investigadores que, a nivel internacional, se interesan por explicar la problemática latinoamericana; y, además, tienen la finalidad de ofrecer soluciones útiles, razón por la cual se preocupan más por los dilemas concretos que por determinar su competencia disciplinaria. De manera que este tipo de investigaciones no pretenden elaborar una teoría unitaria ni colocarse al nivel de una disciplina, pues se trata de una comunidad que se preocupa por problemas como el desarrollo y el subdesarrollo, la dependencia y la independencia, entre otras cuestiones. Para seguir con la conclusión anterior, es posible afirmar que el proceso de institucionalización de las ciencias sociales en América Latina está íntimamente ligado a la aparición de las comunidades profesionales, que dieron origen a científicos que se comprometieron con las problemáticas latinoamericanas. La existencia de una comunidad que reflexiona de manera especializada sobre la región necesita de la visión realizada desde distintas perspectivas, es decir, desde distintos acervos de conocimiento especializados. En otras palabras, es necesario un trabajo conjunto que trascienda los límites disciplinarios⁵⁰. Cada disciplina contiene un acervo de conocimiento propio y especializado que significa una visión específica desde la cual se puede crear un tipo conocimiento; cada una tiene un discurso dotado de identidad de acuerdo a su objeto de estudio, y es de acuerdo a la demarcación que éste proporciona que se puede decir qué es lo que le compete a cada disciplina (Castañeda, 1994). Este proceso de separación e identificación de un objeto de estudio tiene la tarea de simplificar la realidad para hacer posible la tarea cognoscitiva del hombre.

⁵⁰ Entiéndase por disciplina un conjunto de procedimientos que constituyen una primera garantía de discurso coherente. Las disciplinas científicas serán entonces una serie de normas tanto teóricas como prácticas garante del *status* científico, el cual implica contenidos racionales, sistemáticos, precisos y verificables.

Me parece pertinente hacer explícita la advertencia de que hablar de interdisciplinariedad no es sinónimo de la disolución de las disciplinas; por el contrario es a partir de una afiliación disciplinaria aunada a las experiencias de vida lo que permite la formación de una comunidad de investigación alrededor de objetos de estudio concretos que resultan comunes. Incluso las comunidades científicas que se han dicho objetivas no dejan de estar sujetas a los procesos sociales, políticos, económicos y culturales de su época, pues esto es determinante para la validez, pertinencia y actualidad de la investigación y la labor científica. Así, la interdisciplinariedad será aquello capaz de brindar una *apertura de las ciencias sociales* (Wallerstein, 2003) ya que gracias a la visión de distintas disciplinas es posible romper con el bloqueo fragmentario del conocimiento, mostrando que la situación histórica es un condicionamiento efectivo de la producción de conocimiento. Zea (1974) nos advierte no sólo de una asepsia valorativa, sino también de una “asepsia disciplinaria” que acote nuestro horizonte crítico en aras de la adecuación disciplinaria, el cual no nos permite ver los problemas ubicados en la periferia del pensamiento hegemónico, y en la cual nosotros mismos estamos ubicados.

En definitiva, afirmar que el latinoamericanismo es un conocimiento *interdisciplinario*, nos asegura que América Latina -una realidad en sí misma múltiple y compleja - se encuentra bajo los ojos de filósofos, sociólogos, politólogos, geógrafos, antropólogos y economistas, que producen un conocimiento que no será una mera suma de conocimientos, pues éstos se articulan con la intención de dar cuenta de las problemáticas latinoamericanas en toda su complejidad, en función de un proyecto común con la veracidad que ofrece la ciencia. Dicho lo anterior, podemos decir que la interdisciplinariedad contiene necesariamente una crítica a las formas de construcción de conocimiento formales. Cuestiona la organización-separación de las ciencias hecha de forma tajante, que primero separa a la filosofía de las ciencias, después hace la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, para separarlas por último en función de disciplinas parcializadas (Wallerstein, 2003). El problema fundamental de estas divisiones es que disloca el entendimiento del hombre, pues poco a poco se le va negando su capacidad de concebir el mundo como una totalidad.

Cuando una comunidad de investigadores provenientes de diversas disciplinas asume problemáticas concretas como su objeto de estudio, adopta por encima de la identidad disciplinaria una identidad dada por la proyección misma de la producción del conocimiento. En pocas palabras, su tarea se orienta hacia la participación activa y política del conocimiento en una realidad concreta. Como ejemplo típico de este tipo de discursos omnicomprensivos podemos citar a Marx que, en su afán de leer la realidad como la síntesis de múltiples determinaciones para la *praxis* política, no se interesa por construir un objeto delimitado, sino por establecer determinadas problemáticas (Castañeda, 1994). América Latina es entonces para los latinoamericanistas no sólo un objeto de conocimiento, sino también es su base y su objetivo ético-político; es su base porque de acuerdo a una situación específica se establece su horizonte de visibilidad, y es su objetivo pues tiene la intención de incidir en la realidad del presente y del futuro. Recordemos que el latinoamericanismo es, en palabras de Cerutti, “no una disciplina, sino una militancia que exige, para ser eficaz, un gran rigor en la crítica y la autocrítica teórica e ideológica; una gran flexibilidad para moverse a distintos niveles de lenguaje” (1993: 57). Por lo anterior, este proyecto ha sido acusado de carecer de objetividad, dado que se propone la mejora social de los pueblos que la integran sobre la base de juicios éticos que reprochan la situación actual, a la vez que busca la transformación por la vía política con la intención de romper con la inercia de lo dado.

Recordemos que el objeto de la ciencia social -y por cierto también el de la ciencia natural- se construye social e históricamente. Es por ello que “la objetividad puede ser vista como el resultado del aprendizaje humano, que representa la intención del estudio y la evidencia de que es posible. Los estudios intentan convencer de su validez de sus hallazgos y es sus interpretaciones” (Wallerstein, 2003: 99) En otras palabras, la objetividad, más que un juicio de hecho es un juicio construido intersubjetivamente, de tal modo que el mismo no está exento de valores como comúnmente nos dice la teoría tradicional. Pues como afirma Elias, el método objetivo de las ciencias “en muchos casos crea una fachada de distanciamiento tras la cual se oculta una actitud extraordinariamente comprometida” (2002: 52).

Tengamos presente que el peruano Augusto Salazar Bondy (2004) fue sin duda uno de los críticos más duros de la filosofía latinoamericana, pues su pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica lo lleva a cuestionar a los filósofos que habían elaborado propuestas para una filosofía latinoamericana que se mide frente a los parámetros europeos. Salazar Bondy no niega la relación parametral que existe con Europa y, por el contrario, su punto de partida será la cuestión de la originalidad, autenticidad y peculiaridad de la filosofía latinoamericana respecto de la filosofía europea. Para responder si existe o no una filosofía auténticamente latinoamericana no se ha de preguntar por la distancia entre una y otra, pues sabe que la respuesta no está en el terreno del pensamiento abstracto, sino en el contexto de la cultura latinoamericana en general. Por lo tanto, nos dirá que cualquier intento por lograr una filosofía auténtica está condicionado por la posibilidad de romper con los lazos de dominación que se han mantenido en todos los ámbitos de vida de los latinoamericanos. Para Salazar Bondy, si la cultura latinoamericana es un producto malogrado, esto llevará necesariamente a reproducir una filosofía de igual manera. Será entonces una reflexión signada por la subordinación y, por tanto, inauténtica. “El problema de nuestra filosofía es la inauténticidad (...) La superación de la filosofía está íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental” (2004: 89). Si bien la filosofía latinoamericana encuentra su espacio en las comunidades académicas y de investigación, sus límites sólo los ha de encontrar en lo histórico real.

América Latina se encuentra entre un dilema de búsqueda de autenticidad y de reconocimiento de su propia producción epistemológica. Pero en realidad el problema no es si partimos o no del acervo de conocimiento europeo o si somos capaces de crear un acervo de conocimiento propio tal como lo ha hecho Europa. El verdadero problema está centrado en la posibilidad de construcción de un conocimiento que parte efectivamente de nuestra realidad, y, por tanto, en la observación constante de nuestra especificidad, lo que implica reconocer nuestra realidad y nuestra situación en ella como actores. De aquí que el paso subsiguiente en nuestra labor de producción sea el reconocimiento de las circunstancias injustas de subdesarrollo y subordinación, la cual nos plantea la necesidad de una búsqueda por una mejora de vida. En este punto se hace importante buscar un camino que se abra a lo

inédito, pues las mismas condiciones de dominación de las que hemos sido sujetos, nos impiden ver aquella liberación verdadera que se ha ubicado mas allá de nuestro sistema de entendimiento.

De lo anterior se deduce la conclusión fundamental de este capítulo: el latinoamericanismo mantiene un compromiso no con una supuesta *neutralidad valorativa*, sino todo lo contrario, esto es, con un mejoramiento de lo social. Pero es importante señalar que la carga valorativa no se queda tan sólo en el interés por elegir temas, pues es también el principio de la acción efectiva, dicho de otro modo, de la *praxis*. Se trata de definir un compromiso diferente del saber por el saber, apostando por un saber con sentido *para qué*. “La incorporación del sentido obliga a considerar la relación del conocimiento con la praxis como dimensión del propio conocimiento (...) la idea de praxis trasciende la experiencia puramente cognitiva, ya que refiere las necesidades del hombre” (Zemelman, 2000: 125). El sentido del conocimiento se ubica necesariamente fuera de éste; es decir, no se localiza dentro de las especulaciones lógicas del pensamiento, sino en la realidad, allí donde se viven las experiencias históricas a las que se enfrentan los sujetos.

Capítulo IV

LATINOAMERICANISMO Y UTOPIA

Lo que existe no puede ser verdad
Ernst Bloch

Hasta aquí me he referido al latinoamericanismo como un pensamiento crítico que encuentra esa capacidad de acuerdo al sentido con el cual construye conocimiento. Dicho de otra forma, se trata de un conocimiento que tiene plena conciencia de la situación histórica y de los motivos que le llevan a producir un saber definido políticamente. Debido a esto, el latinoamericanismo es una actividad crítica que se constituye como tal en función del rompimiento con el sistema lógico definido en un alto nivel de abstracción. Esta ruptura plantea concomitantemente la exigencia de tomar partido en la vida de los latinoamericanos para ofertar soluciones y transformaciones perceptibles en la cotidianidad, de manera que es posible afirmar que el latinoamericanismo se proyecta hacia el futuro. Precisamente en este punto se vuelve necesario entender al latinoamericanismo como una utopía pues, además de rechazar las condiciones existentes de dominación, propone el trazado de caminos que pugnan por una transformación sustancial de lo real para lograr una vida más justa.

La recuperación actual de la utopía corresponde a un momento oscuro, donde no parece haber alternativas a la globalización política, social y económica. Por eso hoy los *sueños diurnos* son importantes, pues nos dan la clave para ampliar nuestro horizonte de

visibilidad para ver mas allá de lo que existe. Por ello, el presente capítulo aborda la utopía como un recurso que organiza, da sentido y direccionalidad a la vieja dualidad *liberación - dependencia*. En este marco, por “utopía” no debe entenderse lo irrealizable, sino más bien lo *irrealizado*, razón por la cual no hablaré de una utopía cerrada, sino de una proyección hacia el futuro. Es preciso abordarla en términos antropológicos o, para decirlo en palabras de Ernst Bloch, como una *utopía concreta*. Para llegar a estas afirmaciones, el capítulo se organiza en cuatro secciones. En la primera parte expongo la crítica que realizan Marx y Engels al socialismo utópico. Retomar la crítica marxiana al utopismo se vuelve necesario no sólo porque representa la diferencia que permite observar el pensamiento utópico (dado que rechaza cualquier tipo de idealismo y utopismo), sino también porque el anti-utopismo de Marx es fundamental para la redefinición de la utopía en su carácter crítico-concreto. Es decir, aunque Marx fue un crítico severo del utopismo, de él hemos aprendido que el valor de una utopía en espera de su realización requiere, o no excluye, la dimensión crítica-concreta. En la segunda parte, y con el ánimo de continuar bordeando los límites simbólicos de la utopía, establezco dos distinciones fundamentales: primero, la que existe entre la utopía y el mito; y segundo, entre la utopía y la ideología. En el tercer apartado realizo una revisión de las dos dimensiones de la utopía que son indispensables para su proyección (deseo y necesidad), las cuales ya han sido analizadas brevemente en el capítulo primero. Exploraré su presencia en el trabajo de autores como Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Ernst Bloch y Herbert Marcuse. La cuarta y última parte se refiere a la inscripción de la utopía en América Latina, y su principal objetivo es mostrar que el latinoamericanismo apropia el sentido de *utopía de América* en orden a favorecer la construcción de una región libre. En otras palabras, la utopía de América Latina es su *liberación*, la cual ha de consolidarse en un proyecto propio capaz de producir alternativas. Como puede verse, el principal objetivo de este capítulo es mostrar que la utopía de la liberación es nada más, y nada menos, que el motor del pensamiento crítico latinoamericano.

La anti-utopía de Marx

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de sus cabezas han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Librémonos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra la tiranía de los pensamientos.

Karl Marx

¿Pensar al latinoamericanismo en términos de utopía implica abandonar la realidad concreta? Si Marx tuviera que responder esta pregunta, seguramente respondería afirmativamente, ya que es un crítico férreo de lo Engels llamó el “socialismo utópico”⁵¹. Antes que nada cabe afirmar que la crítica del marxismo al socialismo utópico no es el producto del desconocimiento de la labor de dichos socialistas, pues no ignora la capacidad de estos socialistas de observar lo indeseable de lo existente, y tampoco soslaya su voluntad de transformación constantemente presente en sus escritos. De hecho Marx conoce bastante bien su trabajo, y esto lo demuestra el debate que sostiene contra el *socialismo verdadero*, en el que hace un reproche a las malas lecturas -o lecturas nulas en algunos casos- de los cometarios hechos por Kart Grün al socialismo francés⁵². Marx no sólo increpa a Grün por haber leído a Satín y Reybaund en lugar de Saint-Simon o Fourier, sino que en realidad el reclamo más fuerte se dirige a que sus lecturas y comentarios no son más que una manipulación deliberada de la experiencia francesa y del movimiento proletario inglés, para fundamentar su cometido. En otras palabras, Marx y Engels sostienen que el *socialismo verdadero* reproduce la ideología alemana: “Aceptan a pie y juntillas la ilusión de muchos (...) de quienes tratan de proclamar el orden más racional de la sociedad, y no de las necesidades de una determinada clase y de una determinada época. La ideología

⁵¹ Aunque ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* está presente el vocablo “utópico” para denominar a los socialistas franceses, es propiamente a Engels a quien se le atribuye este término. Esto se debe a que es él quien se encarga de hacer una contraposición puntal entre el socialismo utópico y el socialismo científico. Tal distinción esta basada, no obstante, en las críticas al socialismo utópico contenidas en el *Manifiesto*. La intención de Engels es hacer hincapié en aquello que da un valor práctico-real al socialismo científico.

⁵² Así lo afirma con vehemencia: “El señor Grün no ha tenido en la mano un solo libro de toda la literatura sansimoniana” (Marx, 1987: 587- 646).

alemana, de la que estos *verdaderos socialistas* son prisioneros no les permite parar mientes en la realidad” (Marx y Engels, 1987: 543).

Marx no está de acuerdo en utilizar figuras especulativas idealistas para formular una crítica, pues no se trata de racionalizar una realidad, sino de observar las necesidades reales, pues son éstas las que demandan la transformación social. No se trata por lo tanto de buenas intenciones, ni de estados de ánimo. La voluntad de cambio sólo es crítica y revolucionaria si se refleja en acciones contundentes. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels elaboran una crítica sintética pero incisiva de las propuestas de los tres socialistas utópicos más importantes, a saber: Saint-Simon, Fourier y Owen. La crítica versa sobre tres situaciones que han limitado el campo de reflexión de dicho socialismo, coartando su capacidad revolucionaria para sólo ser reformista.

La primera de ellas se refiere al hecho de que ignoran la importancia del proletariado; este límite se debe básicamente al contexto epocal en el cual surgieron sus propuestas. Este contexto es de orden burgués, y en un momento donde el desarrollo del proletariado es aún débil, dichos sistemas “hacen su aparición en el período inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía (...) los inventores de estos sistemas, por cierto se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que les sea propio” (Marx y Engels, 1980: 72). Es decir, los socialistas utópicos son capaces de advertir, de manera incipiente, la enajenación de los trabajadores, pero atribuyen este efecto a la falta de armonía o de orden en los sistemas de producción.

La segunda limitación es la incapacidad del socialismo utópico para penetrar en las condiciones materiales de vida que le permite al proletariado convertirse en la clase revolucionaria. Lo que hicieron Saint-Simon y Fourier fue reconocer el papel de la racionalidad y de las pasiones como principios fundamentales del hombre, pero no fueron capaces de reconocer sus necesidades y determinaciones. De esta forma, Saint-Simon fundamenta su propuesta en la organización racional de lo social, de manera que aboga por

“una sociedad colectivamente planificada, en la que los miembros se integran en asociaciones industriales y como productores. Al margen de un fin común quedan los ociosos, a los cuales hay que eliminar” (Sánchez Vázquez, 1975: 11). Fourier, por su parte, considera que las pasiones son el principio de la armonía social, y por tanto no se trata de cargar las tintas en el desarrollo industrial, sino más bien en la satisfacción de las necesidades de “un hombre sencillo, agrupado en pequeñas comunidades o falansterios” (Sánchez Vázquez, 1975: 11). Posicionados en un socialismo plenamente científico y, por tanto, no utópico, Marx y Engels consideran que “el desarrollo del antagonismo de clases va a la par con el desarrollo de la industria” (Marx y Engels, 1980: 72). Tal situación le permite a los socialistas científicos hacer una evaluación de las condiciones reales y materiales del cambio social, mientras que los socialistas utópicos “se lanzan a una busca de una ciencia social, de leyes sociales que permitan crear estas condiciones” (Marx y Engels, 1980: 72). Como puede notarse, esto contiene implícitamente una crítica al racionalismo abstracto que no es capaz de escapar de la lógica especulativa, que se pasa el tiempo pensando con total carencia de acciones reales.

El tercer límite de los socialistas utópicos descrito por el socialismo científico está íntimamente ligado al segundo, pues se trata de la falta de acción que acarrea la negación de los medios materiales de existencia. “En lugar de acción social, acciones de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, la organización de la sociedad inventada por ellos” (Marx y Engels, 1980: 72). El repudio a la acción política, a todo tipo de acción revolucionaria, fue lo que llevó a los utópicos a un *utopismo reformista*, pues sus propuestas no tienen la fuerza necesaria para trastocar el momento actual. En palabras de Sánchez Vázquez: “No siempre estos utopistas proponen modelos de orden social que trasciendan por entero a la sociedad actual a modo de un estado ideal que algún día habrá de realizarse. A veces se trata de construir los islotes del futuro en el presente, o anticipos reales de la nueva sociedad en la vieja, de manera que en un proceso evolutivo, el nuevo orden social dispute el terreno antiguo hasta llegar a su afirmación” (1975: 13).

Frente al socialismo utópico reformista encontramos el socialismo utópico revolucionario defendido por Blanqui, Weitling y la corriente anarquista. Estos socialistas se proponen de modo contundente transformar la realidad, pero pese a la fuerza de decisión que tienen para lograr el cambio social, incurren en una empresa irrealizable al basarse en objetivos que no son acordes con las posibilidades que ofrece la realidad. En otras palabras, caen en la misma estrechez de miras que los socialistas utópicos conservadores. “El utopismo revolucionario premarxista se caracteriza por la enorme desproporción de los objetivos (sociedad igualitaria, sin propiedad, sin clase e incluso sin Estado) y las posibilidades de realización” (Sánchez Vázquez, 1975: 15).

En conclusión, para el socialismo científico ninguno de los socialismos utópicos tiene la facultad de alcanzar su plena realización, pues no se han basado en el proceso real de la lucha por una nueva sociedad, que Marx ha caracterizado como la lucha de clases.

En este contexto, Sánchez Vázquez invierte el paso que hizo Engels del socialismo utópico al socialismo científico, y propone una relectura del socialismo utópico, ya que después de todo el contenido de la utopía es sinónimo de esperanza, fuerza y voluntad de cambio. Estos valores son sumamente valiosos, en especial en momentos de total cerrazón. (Aunque cabe aclarar que en el texto referido no deja de reivindicar el valor del socialismo científico como aquel que es capaz de ver las condiciones reales de vida que se le escapan con facilidad a la utopía). El autor retrata el anti-utopismo de Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, donde las anticipaciones hechas por Marx acerca del comunismo son tratadas como transiciones que no han de fantasear con el futuro. “Marx se está refiriendo a una fase concreta: la que surge del mundo en que rige la apropiación de la propiedad privada. Las condiciones reales en que esta sociedad surge, impide a la anticipación ir más allá del principio *a cada uno según su trabajo*. Un paso mas adelante, y Marx habría caído en la utopía” (1975: 44) De este modo, reconoce al hombre como producto y productor de su condición histórico-social, rescatando su liberación de la enajenación que le acarrea el trabajo asalariado como un punto utópico, no por imposible o irrealizable, sino como un punto de profunda potencia para lograr el nacimiento de un hombre realmente libre.

Resumamos el punto de partida de las críticas hechas por Marx y Engels al socialismo utópico. La primera dimensión se refiere a la contraposición de lo utópico con el carácter real y realizable del socialismo científico; la segunda alude al cuestionamiento de la utopía entendida como idea y no como proyecto. Más adelante volveré a la utopía marxista, que se basa tanto en la tradición inaugurada por Marx como en aquella que reclama la necesidad de una utopía concreta. Para lo cual es necesario leer a la utopía de manera crítica y desentrañar su doble dimensión.

La crítica y la utopía: sus diferencias con el mito y la ideología

Pensar desde la esperanza significa partir de una exigencia de potenciación de la realidad dada, lo que supone tener que cimentar estas posibilidades en visiones de futuro que, de alguna manera, representan un sentido de lucha compartido por quienes buscan impulsar un proceso de construcción de una sociedad libre y justa.

Hugo Zemelman.

Para explicar el carácter crítico del latinoamericanismo en términos de su ofensiva epistemológica, es preciso recordar que encuentra su justificación en el origen mismo del pensamiento latinoamericano, ya que las primeras reflexiones de nuestros pensadores clásicos del siglo XIX contienen cuestionamientos fundamentales sobre su propio ser. De manera que el principio del pensamiento latinoamericanista consiste en una autorreflexión dada por el esclarecimiento del ser latinoamericano. Al reflexionar sobre nosotros mismos, inevitablemente cuestionamos al *otro*, pues cuando nos preguntamos por nuestra capacidad de conocer nos interrogamos implícitamente por cómo conoce el otro. La condición crítica que define al latinoamericanismo se explica también porque su pregunta por el ser latinoamericano no se refiere a un cuestionamiento abstracto o metafísico, pues opera también en el terreno político, económico, social y cultural en los distintos momentos de la historia. Dicho lo anterior, no debemos olvidar que el pensamiento latinoamericano genera por principio la posibilidad de una reflexión diferente que reconoce lo universal y busca su

originalidad en su *especificidad*. De manera que, aun si ubicamos al latinoamericanismo bajo las normas exigidas por el rigor científico emanadas de un modelo universal, éste no perderá su capacidad de ofrecer una alternativa epistemológica.

En el capítulo primero ya habíamos mencionado que la utopía es un recurso que, además de tener un carácter crítico, detenta la capacidad de ampliar el horizonte desde el cual es posible construir alternativas. Pero, ¿qué significa concretamente concebir al latinoamericanismo en términos de utopía? Antes de contestar esta pregunta es necesario hacer una serie de anotaciones preliminares.

Lo primero que hay decir es que, en realidad, la utopía es una figura polémica, e incluso ha sido considerada como una actitud esquizofrénica porque cuanto “evade” la realidad al no tener una “existencia real”. Pareciera que su *no existencia* la llevara de manera necesaria al fracaso de su *no realización*. Immanuel Wallerstein es un ejemplo de las descalificaciones que se le hacen al género utópico, y ello queda expresado en *Utopística*, un pequeño trabajo donde afirma que la utopía es un mecanismo para la movilización política que tiende a fracasar, ya que no hace más que generar ilusiones que llevan inevitablemente a la desilusión. En sus propias palabras: “Las utopías pueden usarse, y son usadas, como justificaciones de terribles yerros. Lo último que necesitamos son más visiones utópicas” (2003: 3). En cambio, prefiere referirse a la *utopística* como una palabra que “sustituye a la utopía”. Según el autor, las diferencias entre una y otra son grandes, pues la utopística trata de “la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales, humanos y sus limitaciones, así como los ámbitos abiertos la creatividad humana” (2003: 4). En este contexto, Wallerstein se vale del concepto weberiano de racionalidad material⁵³ para dar solución al problema de la realización de la utopística, abandonando el deseo de una transformación substancial de la realidad, pues más que hablarnos de la realización de una utopía, nos habla de cómo se lleva a cabo una acción política mediada por la elección de fines en función de postulados de valor. Es decir, se trata de la evaluación de las posibilidades existentes para obtener determinados fines políticos mediados por exigencias

⁵³ La racionalidad material se refiere al grado de abastecimiento del bienestar dentro de un grupo determinado, y no puede ser inequívoca, ya que incluye exigencias de valor de tipo éticas y políticas (Weber, 1974: 64).

éticas (Wallerstein, 2003: 5). De tal manera que lo anterior es, por mucho, una clara muestra de su falta de conocimiento⁵⁴ de la utopía como crítica y proyecto a la vez, pues recordemos que un rasgo no sólo distintivo sino indispensable de la utopía es justamente el intento constante por ir más allá de lo existente, lo cual se traduce en la necesidad de romper con el sistema actual.

Vale la pena reiterar que dentro del proyecto utópico es importante distinguir entre “lo no realizado” y “lo no realizable”, de allí que para abordar esta cuestión sea importante hacer dos distinciones: primero, la que separa al mito de la utopía; y, segundo la que aleja a la ideología de la utopía. Con dichas precisiones intento reivindicar la labor crítica de la utopía, y una vez que hayamos hecho esto, estaremos en condiciones de desarrollar más adelante la doble dimensión del proyecto utópico.

Recordemos que la utopía significa “en ningún lugar”⁵⁵, de tal manera que enunciar una utopía se traduce en la búsqueda constante de dicho lugar, razón por la cual se puede afirmar que toda utopía tiene una función móvil y creativa que pretende ir más allá en busca de una mejora de vida. En este contexto, la metáfora de Horiou según la cual “La marcha hacia el ideal es como la navegación hacia la estrella, que, aunque inalcanzable, determina y orienta el rumbo sobre las aguas que se surcan” (citado en Poch, 1996: LXXII) nos muestra a la utopía como un recurso que opera en el ámbito del pensamiento y que, por tanto, necesita de la acción creativa del hombre para poder alcanzar materialidad. Además, hace notar que esta realización nunca se lleva a cabo totalmente, de manera que la utopía funciona como una mediación de tipo crítica entre lo que existe y lo deseado.

Es así como el deseo es parte fundamental de la utopía, pues éste contiene el carácter negativo que mantiene *in-quieto* al hombre en un rechazo o desacuerdo con el momento vivido. A esto se refiere Alexander Kojève en los siguientes términos: “es el Deseo lo que

⁵⁴ Esto también puede ser rastreado en un artículo anterior, en el que, a través de una lectura de Moro, Engels y Mannheim, confunde a la utopía con la ideología. Véase Wallerstein (1999: 187-2002).

⁵⁵ Existe también el recurso de la U-cronía, entendido como un elemento utópico de temporalidad: “La U-cronía es entonces un modo de hacer ficción la historiografía, a partir de la manipulación de acontecimientos y tendencias, extrapolando y experimentando nuevos escenarios, para mostrar cómo podría haber sido sino hubiera sido como es” (Cerutti, 2003: 21).

empuja al hombre a la acción en busca de la destrucción, superación o transformación de lo existente” (1999: 12). Por lo que es posible afirmar que en este punto está contenida la crítica de lo existente, y es lo que anima al sujeto a buscar aquello que no existe pero que desea. De tal forma que el deseo es pieza fundamental en la conformación utópica, aunque es importante anotar que éste también está contenido en otras figuras alegóricas con las que comúnmente se confunde a la utopía, como son el mito, las quimeras, y las ilusiones.

De esta forma, para hacer la distinción entre mito y utopía es necesario advertir que cuando me refiero a utopía, estoy haciendo referencia a la utopía concreta, es decir, que se trata de una utopía en deliberada distinción con otras alegorías. Por ello, Cerutti nos dice que “las utopías se distinguen de los mitos al menos en los siguientes aspectos: en las utopías el autor es individual e identificado (...) En cambio los mitos son anónimos, no tienen autor individual, son fruto de la colectividad y lo que realmente interesa es que el mito opere” (2003: 16). Las distinciones hechas por el filósofo argentino apuntan, por un lado, al contenido de racionalidad⁵⁶, pero también a la función social que cumplen. Por su parte, la utopía no contiene deseos caprichosos o fantasiosos, ya que son deseos emanados de las necesidades reales de una sociedad que padece situaciones injustas o inmorales, las cuales son evaluadas racionalmente por un observador que se encarga de proponer una solución utópica. En este sentido, la utopía adquiere un valor antropológico pues es la encargada de anticipar realidades para propiciar cambios contundentes que habrán de romper con el sistema operante; por consiguiente, la función social de la utopía es procurar la transformación social. El mito, en cambio, no es racional ni pretende serlo, ya que se trata de un conjunto de imágenes contingentes equivalentes, lo cual quiere decir que es un recurso carente de historia. De tal manera que la función social del mito es dar cohesión a la comunidad, creando una serie de valores que brindan unidad al interior de ella. Un ejemplo de esto es el paraíso prometido en la fe católica, el cual opera de manera significativa al crear una serie de valores que condicionan el acceso a éste y, con ello, determinan también las formas de comportamiento de los creyentes.

⁵⁶ Recuérdese que las utopías surgen bajo el espíritu moderno de la secularización y, por tanto, tienen un claro sentido racional.

La distinción anterior, presentada por Cerutti, es básicamente la misma que presenta Sorel en su clásico trabajo *Reflexiones sobre la violencia* (2005), donde afirma que el mito sustituye la racionalidad por la pasión. Según Sorel, esta sustitución se lleva a cabo en el marco de una recuperación de los aspectos emocionales en la lucha política, los cuales habían sido rechazados por los marxistas que lo antecedieron. Recordemos que Sorel es uno de los primeros en recuperar la lectura de los aspectos emotivos que conforman una identidad emocional que resulta ser crucial en la construcción de la voluntad política.

Continuando con el tema de la racionalidad de la utopía, es necesario destacar que cuando hablamos de utopía hacemos implícitamente referencia a su autor, es decir, que rara vez nos referimos a ella en sus aspectos generales, y en cambio hablamos de la utopía de Moro, Campanella, Saint-Simon, Fourier y Owen, entre otros. Esta situación demuestra que toda utopía surge de la inteligencia de un miembro de la sociedad, que además hace consciente su situación social. Esta conciencia social es la que le permite al sujeto hacer una apreciación de la realidad que le exige un cambio substancial.

Con las anotaciones anteriores, en las que he distinguido el mito de la utopía, he comenzado a referirme al hecho de que toda utopía tiene una base racional e histórica dada por una realidad que, por cierto, su autor reprocha. Esta cuestión es fundamental en el proceso de construcción del proyecto utópico. No obstante ello, uno de los aspectos negativos con los que se ha tropezado la utopía es que no sólo ha tendido a ser confundida con los mitos, sino que también ha sido interpretada en términos de patologías o utopías cerradas -por ejemplo, los mesianismos-. En este contexto, es importante afirmar categóricamente que toda obra del género utópico ha sido originada en un momento histórico definido, por lo que toda utopía es un reflejo de su tiempo. El autor del género utópico no construye un mundo fantástico en franca negación de la realidad, sino que por el contrario hace una construcción ideal basada en la crítica de la realidad histórica, donde es necesario tener y mantener un alto nivel de conciencia y compromiso social. Bloch, por ejemplo, evoca la *esperanza* como motor del cambio social, teniendo como punto de partida el rechazo de un momento histórico tan oscuro como el de la Segunda Guerra Mundial. Cerutti, por su parte, se lanza a la búsqueda de *una América efectivamente*

nuestra, lo que muestra implícitamente la evaluación antecedente de las situaciones de dependencia y subdesarrollo de los países que la componen. Dicho lo anterior, es preciso insistir en el hecho de que toda utopía tiene en sus entrañas un momento histórico que la determina, pero paradójicamente el tiempo al interior de ésta es un tiempo neutral y ahistórico. Esto se debe a que la utopía en sí es un espacio de positividad que consiste en estar unidas entre sí por la programación de metas de perfección a seguir, condición que lleva inevitablemente a dibujar una visión lineal de la historia en la que está ausente el devenir histórico. Esta es la razón por la cual Cerutti dirá que “la utopía es previa a la praxis” (1989: 135). Ahora bien, afirmar que la utopía es previa a la praxis no es asumir el confinamiento de ella pura y exclusivamente a ese espacio cerrado suspendido en el mundo de las ideas, pues se trata de todo lo contrario, esto es, de entender que la utopía es un momento de visión que por su propia naturaleza de novedad aún no se ha planteado el modo en que se realizarán sus metas. Es fundamental hacer explícito la existencia de lo que se podría llamar un “proceso de maduración de la utopía” con el objeto de que ésta trascienda la idea, es decir, se trata del paso de una *utopía abstracta* -como la utopía clásica de Moro- a una *utopía concreta*. En otras palabras: se trata de la necesidad de mostrar cómo una utopía ahistórica es capaz de abrirse al devenir histórico en su proyección de futuro. Para esto, es substancial abordar la problemática de la manera en que se relacionan las ideas con la práctica política. Por ello, antes de avanzar en la exposición del proyecto utópico, es preciso distinguir la utopía de la ideología, pues esta distinción es crucial para entender la crítica de la visión utópica y su capacidad de concreción de futuro, y ha de presentar la forma en que las ideas inciden en la política.

Tanto la ideología como la utopía se encuentran contenidas en el imaginario social como dos ejes conflictivos que operan de distinta manera en la realidad. Su operatividad está dada no sólo por su origen sino también por la función que cumplen cada una de ellas. Podemos decir que la ideología tiene la función de mantener el estado actual de las cosas, mientras que la utopía se plantea exactamente lo contrario, esto es, la dislocación de ese estado. De este modo, es posible mostrar las diferencias entre una y otra a partir de las coordenadas de la temporalidad, pues la ideología extiende su temporalidad al pasado, mientras que la utopía lo hace hacia el futuro. La primera consiste en un sistema de ideas que organizan y

articulan los hechos pasados en un discurso determinado que le permite a la clase dominante mantener su hegemonía; en consecuencia, su sistema de ideas será la lectura interesada de la historia de manera retrospectiva, y así el momento de la ideología es por definición el pasado. La utopía, por el contrario, es un sistema de ideas revolucionarias propias de las clases ascendentes o subalternas, que se plantean la intención de romper con el orden establecido; por este motivo, el momento de la utopía se extiende hacia el futuro.

En este contexto, es importante recordar la contribución de Karl Mannheim sobre este tema, quien a fines de los años veinte hace una recuperación de la utopía como instrumento del análisis de la sociología del conocimiento. Mannheim hace de la contraposición entre ideología y utopía un elemento fundamental del entendimiento científico. El autor se remonta a los tiempos de Napoleón Bonaparte para recordarnos el origen no del concepto de ideología, sino más bien de su uso político; esto, como antecedente de la labor marxista que ha sido la verdadera responsable de ubicar a la ideología en el terreno del quehacer político de nuestros tiempos. Marx es el primero en mostrar a la ideología, en su función y contenido, como un instrumento utilizado por las clases dominantes para obscurecer, deformar e invertir la realidad. Para ello, se aparta de las nociones que consideran la ideología en un sentido psicológico o moral particular para adentrarse en las estructura histórico-sociales totales (Mannheim, 1993: 57-62). De esta manera -explica Mannheim-, el marxismo se valió de un método por medio del cual es posible analizar las ideas del adversario. Recordemos que Marx nos habla de la ideología de las clases dominantes como una falsa conciencia que invierte la realidad como si fuera una cámara oscura, es decir, que intercambia el lugar de lo real, de tal manera que las ideas están antes y por encima de lo concreto. El entendimiento de la ideología como falsa conciencia es fundamental para entender la labor política de la ideología, ya esta última será la guardiana del *statu quo*, mientras que -como ya dijimos- la utopía es el aglomerado de las ideas revolucionarias de las clases ascendentes. En este contexto, Cerutti resume la posición de Mannheim de la siguiente manera: “el grupo dominante es el que determina lo ideológico, y el grupo en ascenso será el que determine lo utópico” (1989: 111). Para dar conclusión a su trabajo, Mannheim intenta trascender el concepto de la ideología como falsa conciencia sin mucho éxito, pues como explica Puente Ojea, “el error de Mannheim consiste en presentar un

concepto de *ideología* que excluye *ex definiciones* el concepto de utopía desnaturalizando así como la figura real compleja de las ideologías en la historia” (1974: 54). Además, termina con la defensa lisa y llana de la *intelligentsia*, por lo que reviste al concepto de utopía de un pragmatismo científico. De esta manera, Mannheim no sólo es incapaz de trascender el concepto primero de ideología, sino que además termina por contraponer mecánicamente a la ideología con la utopía en un franco abandono del uso revolucionario de esta última (Cerutti, 1989: 116). Aun así, no podemos negar la importancia del trabajo de Mannheim como contribución a la problemática de la ideología y de la utopía, y a pesar de que su tendencia a la objetivación, realizó una simplificación de ambos términos. Pese a lo tentador que resulta resolver la distinción entre ideología y utopía al estilo mannheimiano, esto no será válido para el presente trabajo, pues para entender la proyección utópica debe quedar claro que *la utopía no es una ideología al revés*, ni tampoco se trata de una figura ajena a las ideas dominantes.

La utopía, al igual que la ideología, trasciende el mundo de las ideas por cuanto tiene una incidencia efectiva en la realidad. Ella dispone de contenidos revolucionarios que propician la acción política. La ideología, por su parte, se conforma de las ideas dominantes de una época no revolucionaria, con lo que da coherencia a la realidad por medio del discurso, y de esta manera es capaz de mantener un orden político social. Pero lo que aquí interesa es manifestar que la utopía y la ideología no están aisladas una de la otra. En este punto, es importante hacer explícita la complejidad, pues si bien la ideología se basa en un principio de poder fundamental que nos obliga a entenderla como un espacio de lucha constante entre dos principios hegemónicos, también es preciso entenderla como esa esfera moral y material en la cual está contenido el orden simbólico que organiza a la sociedad⁵⁷. Aun para su rechazo, las utopías echan mano de las ideas de la época que funcionan como el excedente o la herencia cultural, la cual se conforma de arquetipos, alegorías y símbolos incluidos, obviamente, en la ideología (Bloch, 1980: 139). Así, para dar fin a la discusión en torno a esta distinción, es necesario afirmar que la diferencia entre la ideología y la

⁵⁷ El aporte de Gramsci al respecto es fundamental, pues desde el marxismo es el primero en rechazar los reduccionismos de la ideología como mero reflejo de la infraestructura. Para Gramsci, las ideologías deben considerarse como fuerzas activamente organizadas que son psicológicamente válidas y que modelan el terreno en el cual los sujetos actúan, luchan y adquieren conciencia. Así, las fuerzas materiales son el *contenido* y la ideología la *forma*.

utopía se localiza en el papel contrapuesto que ya hemos descrito, en donde la utopía es crítica de la ideología dominante en busca de la destrucción del sistema actual. Cabe hacer la advertencia de que esta crítica no se puede basar en la descalificación de la ideología en términos de falsa conciencia como ausencia de realidad, pues apelar al materialismo para hacer dicho cuestionamiento contraviene la naturaleza misma de la utopía que, al igual que la ideología, forma parte del imaginario social. De ahí la necesidad de que la visión utópica deba reconocer la complejidad del sistema cultural.

El género utópico es aquel que vislumbra el cambio, haciendo explícitas las necesidades que llevan a la exigencia de una transformación, pero la utopía por sí misma, en su abstracción pura, es incapaz de emitir una evaluación de los caminos viables para la realización de la misma, por tanto, ésta no alude a acciones políticas concretas. En este sentido, la función utópica es *potencial*, pues tiene la capacidad de abrirse a un posible desconocido (Zemelman, 2000: 35), pero sólo a través de una proyección de futuro le es posible lograr un efectivo cumplimiento de la misma, ya que es en la proyección donde la utopía adquiere concreción. De esta manera, “la función utópica puede darse, aunque inmadura, en la utopía abstracta, sin una referencia de lo posible-real y sin la existencia de un sujeto en ella, pero sólo alcanzará su determinación en la utopía concreta” (Serra, s/f: 4). La utopía concreta es aquella que se proyecta hacia el futuro en su devenir histórico con la función de impulsar acciones políticas, ahora sí determinadas, y la cual el sujeto como actor tendrá una tarea primordial. Como indica Zemelman: “el hombre, al estar siempre en un presente, se apropia de un largo tiempo de la historia mediante su actuar en función de un *proyecto*; por eso la influencia de lo real-objetivo se desdobra en dos planos: el de la praxis actuante en los sucesivos momentos de un proceso que trascienda cada momento particular, y el proyecto que conforma la direccionalidad de la praxis propia del proceso transcuyuntural” (1992: 28). En este sentido, el proyecto es la apropiación de la realidad por parte de los sujetos determinados históricamente, para el despliegue de sus capacidades.

Como ya se mencionó al inicio de este trabajo, la utopía tiene dos dimensiones: una negativa que corresponde a una serie de valoraciones éticas y morales que se desempeñan como el *deseo* de transformación, y una positiva que se corresponde con las necesidades

objetivas que exigen dichos cambios. En el marco de las dos distinciones anteriores, hay que decir que la falta de materialidad de la utopía no le resta importancia, pues su negatividad se convierte en el punto central de la potencialidad; así, su crítica se convierte en la anticipación y actualización de realidades para la búsqueda constante de la transformación de la realidad. En la parte positiva y viable de la utopía se encuentra la lectura de las necesidades objetivas, pero si además hablamos de su proyección, se ha de incluir en esta parte positiva una evaluación de la viabilidad de sus propuestas como análisis del presente, pero siempre en función de un futuro abierto.

Sánchez Vázquez (1997: 24) señala que es la utopía la que ofrece una carga imaginativa que le es ajena a la ciencia⁵⁸, pues la ciencia, en su tentativa constante de neutralidad, intenta hacer a un lado todos los juicios de valor tanto éticos como políticos que son fundamentales en la producción utópica. Así, la importancia de hablar de la proyección utópica radica en reemplazar el horizonte utópico por el horizonte histórico. Esto quiere decir que en la proyección se hará hacia el futuro desde un presente determinado, lo cual apunta al rompimiento del principio de ahistoricidad de la utopía, haciendo de la utopía abstracta una utopía concreta.

La doble dimensión de la utopía: el deseo y la necesidad

¿Qué quiere decir que la utopía tenga un carácter positivo y otro negativo? Para contestar esta pregunta, es preciso abordarla teniendo en cuenta propuestas utópicas específicas. En lo que sigue, mostraré dichas dimensiones en la producción de Saint-Simon y Fourier, y en las propuestas de las utopías de corte marxista de Bloch y Marcuse. Mi intención es ilustrar las dos dimensiones, y con ello mostrar la capacidad de proyección de futuro de cada una.

1. *El socialismo utópico: Saint-Simon y Fourier.* Cuando nos referimos a los autores del género utópico no podemos dejar de pensar en Saint-Simon, Owen y Fourier, claros

⁵⁸ Entiéndase aquí que la ciencia es fundamental para la evaluación de las posibilidades y los escenarios.

representantes del llamado *socialismo utópico*⁵⁹. A diferencia de sus antecesores clásicos Moro y Campanella, ellos no se interesaron en engrosar la producción literaria creando utopías fantásticas que se pierden en la imaginación humana, pues sus reflexiones son propuestas para la sociedad de su época, lo cual se traduce en lo que hoy entendemos como utopía ilustrada. Así, las propuestas propias de las utopías ilustradas descansan en la racionalidad.

Me detendré en la obra de Saint-Simon y de Fourier. A pesar de que ambos nunca se concibieron a sí mismos como autores utópicos, nuestra lectura retrospectiva de sus obras nos llevará a considerar sus propuestas como claras utopías. Por tanto, ubicaré las dos dimensiones de la utopía en las reflexiones de estos dos autores, pero sin perder de vista el hecho de que ninguno de los dos pensó en corresponder cabalmente a dicho recurso.

Saint-Simon, en el marco de la Revolución francesa, quiere encontrar un orden que acabe con la crisis que ha propiciado la pugna entre liberales y conservadores, así se interesa por inaugurar un orden basado en la utilidad de sus miembros. Dicho de otra forma, la configuración social sugerida por el intelectual francés estará en función de la importancia y la utilidad del trabajo a desempeñar. Como ya lo he mencionado, el socialismo utópico

⁵⁹ Como ya dijimos, el término “socialismo utópico” es responsabilidad de Engels, quien en 1880 publica un trabajo titulado *Del socialismo utópico al socialismo científico*, el cual resume temáticas planteadas en lo que quizá es su obra más importante, el *Anti-Düring*. Lo que explica Engels es que el socialismo anterior a Marx es una labor intelectual importante, pero no fue capaz de trascender los límites del pensamiento, por lo tanto, no pueden tener una realización en la historia. Engels explica que “el socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción” (Engels, s/f: 31). Engels ve dos impedimentos fundamentales que bloquean la realización de las propuestas de Saint-Simon, Owen y Fourier. En primer lugar, afirma que vivieron en un tiempo en el que el capitalismo era incipiente, y por tanto no se daba aún la configuración del antagonismo de clases. “El proletariado apenas empezaba a destacarse en el seno de las clases desposeídas, como tronco de una clase nueva, totalmente incapaz todavía para desarrollar una acción política propia” (Engels s/f: 36). Recordemos además que la propuesta de Saint-Simon apuesta todo a los industriales, pero este grupo será integrado de manera indefinida por asalariados, fabricantes, comerciantes y banqueros. En segundo lugar, Engels crítica que, como consecuencia del ánimo liberal de la Revolución francesa, los socialistas utópicos caen en el furor de manejar las ideas como absolutas, es decir, que éstas han de encontrar su realización al ser descubiertas como verdades inexorables, situación que lleva a una ausencia del reconocimiento de la tensión entre las fuerza políticas. De esta manera, configuran un reduccionismo de la historia en favor de la burguesía: “en adelante, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión serán desplazados por la verdad eterna, por la eterna justicia, por la igualdad basada en la naturaleza y por los hechos inalienables del hombre. Hoy sabemos que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía” (Engels s/f: 32).

está basado en la racionalidad ilustrada, y uno de los mejores ejemplos es la obra de Saint-Simon, quien por cierto es precursor del positivismo. No hay que confundirnos con la oposición entre lo utópico y lo científico hecha por Engels, pues éste dice que no hay materia para dar concreción a las propuestas de Saint-Simon, pero esto no le ha de restar en absoluto su capacidad racional. Como precursor de las teorías de Comte, el socialista francés habla de una unificación de las ciencias, en donde el método de la física se transportará a la sociedad para descubrir las leyes del funcionamiento social. Para mostrar esto, basta recordar la admiración que siente por Newton, la cual es expuesta en el trabajo *Un sueño*, donde describe una sociedad soñada que se rige bajo los principios de la razón. Aquí la física toma un papel central como la guía de orden progresivo: “Sabed que he puesto a Newton a mi lado, que le he concedido la dirección de la inteligencia humana y la guía de los habitantes del planeta” (Saint-Simon, 1969: 47).

Saint-Simon parte de un diagnóstico de su momento, en el que da cuenta de la injusticia en que viven las clases trabajadoras. Su reflexión muestra el hecho de que las clases trabajadoras, que son el sustento del Estado, viven en condiciones deplorables de miseria, mientras que los nobles y el clero son los que gozan de todas las riquezas y privilegios sin retribuir con lo mismo a la sociedad. Esta situación es motivo de rechazo, y lo muestra claramente en la *Parábola*. Permítaseme citar un extenso pero revelador pasaje de la misma: “Supongamos que Francia pierde, en un momento dado, cincuenta primeros físicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros matemáticos, sus cincuenta primeros literatos; sus cincuenta primeros mecánicos, sus cincuenta primeros ingenieros civiles (...); sus cincuenta primeros banqueros, sus doscientos primeros negociantes, sus seiscientos primeros cultivadores (...). Estos hombres son los productores más necesarios de Francia; son los que suministran los bienes (...) son los franceses más útiles. Si la nación perdiera a estos hombres, quedaría convertida en un cuerpo sin alma”. Y continúa: “Pensemos en otro caso, supongamos que Francia pierda a todos los altos cargos de la corona, a todos los ministros, con o sin cartera, a todos los consejeros del Estado, a todos los refrendarios, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales, arzobispos, obispos (...) semejante acontecimiento entristecería indudablemente a los franceses, porque son gente buena y no permanecerían indiferentes ante súbita

desaparición, mas esa pérdida de treinta mil individuos, los más importantes del Estado, serán solamente causa de dolor puramente sentimental, por ello no supondrá ningún detrimento político para dicho Estado” (1969: 53-55). La crítica de la organización social de su tiempo es aquello que da pie a su propuesta de una sociedad que privilegia el interés público sobre el interés privado, en orden a favorecer la anulación de las injusticias propiciadas por la manutención de las clases ociosas. De esta manera, podemos afirmar que Saint-Simon es un socialista utópico por cuanto a través de la crítica, intenta superar el horizonte del pensamiento liberal al dar cuenta de la existencia de grupos marginados producto de la industrialización y, a partir de allí, establece las bases para una sociedad igualitaria de acuerdo al trabajo y al bien público. La utopía de Saint-Simon es ni más ni menos que el *industrialismo*, la cual representa el surgimiento de una nueva organización social por encima del liberalismo, que además asegura la dirección espiritual de la sociedad. Por ello llama al industrialismo “la nueva religión”, pero esto en realidad se refiere al nacimiento de nuevos valores que permiten mantener el orden de la utilidad, por encima de cualquier vicioso.

Para concluir con Saint-Simon, diremos que la parte valorativa de su propuesta es la que emite una evaluación de una sociedad injusta, la cual mantiene los privilegios de las clases ociosas por medio de la precarización de las clases trabajadoras, y en ese marco lanza su propuesta del industrialismo. La parte positiva es que, a partir de la incorporación de la razón administrativa, pretende echar a andar el orden industrial, en el cual los hombres más útiles serán los más importantes para el Estado.

Mientras Saint-Simon propone la utopía de la industrialización basada en la racionalidad, Fourier presenta una doctrina económica basada en la moral. En la segunda década del siglo XIX, escribe una de sus obras más importantes, *El nuevo mundo industrial y societario*, y allí afirma lo siguiente: “el título de Nuevo mundo industrial me ha parecido el más exacto para indicar este hermoso orden societario que, entre otras ventajas, posee la de crear la atracción industrial” (1960: 85). La propuesta de un nuevo mundo nos incita a la búsqueda de eso que *no existe* en una industria perezosa constituida por ociosos y marginados, es decir, que se incita a buscar el gusto por el hacer. Lo que propone Fourier es

un orden armónico fundamentado en las pasiones, o mejor dicho, en *series pasionales*, las cuales debemos entender como “la línea de varios grupos escalonados en orden ascendente y descendente y reunidos pasionalmente gracias a la identidad del gusto por la función” (Fourier, 1998: 79). De esta manera, las pasiones a las que se ha creído enemigas de la concordia serán una pieza clave para la asociación industrial. Lo que interesa a Fourier es encontrar una forma efectiva de asociación dinámica, que permita reduplicar los ingresos, de manera que esto se traduzca en una mejora de vida. Fourier plantea así un modelo societario en el que la asociación industrial está basada en la atracción pasional, y en donde cada cual, según sus aptitudes y gustos, se ha de desempeñar en las labores que sean de su agrado. Por lo que esta atracción pasional no debe ser entendida como aquello que brinde la posibilidad de aunar lo pasional con lo material: “El remedio contra la poltronería, y contra los demás vicios que provocarían la desorganización de la asociación, consiste en la busca y descubrimiento de un mecanismo de atracción industrial que transforme el trabajo en placer y que garantice una labor continuada por parte del pueblo” (Fourier, 1969: 89). Lo anterior evidencia que Fourier nunca se planteó una sociedad igualitaria; por el contrario, su propuesta descansa en la desigualdad de capacidades que existen entre los seres humanos. En este sentido, nos encontramos frente a una interdependencia del trabajo del otro, que hace posible esa asociación basada en la atracción personal. “No pueden organizarse Series pasionales sin una gran desigualdad de condiciones, de caracteres, de gustos y de instintos. Si esta escala de desigualdades no existiere, habría que establecerla en todos los sentidos, antes de poder asociar lo pasional” (Fourier, 1969: 93).

Fourier también fue entusiasta en el ánimo racional y, en especial, con la física de Newton, pero esto no le impidió ser un crítico indomable de la Ilustración siguiendo la línea de Rousseau, ya que al incluir las pasiones como un aspecto fundamental de la civilización, contraviene el principio de objetividad y concordia sobre el cual descansa la racionalidad moderna. Por ello, el valor de la obra de Fourier consiste en la recuperación de los elementos *axiológicos* para la creación de proyectos; dicho de otra forma, serán valoraciones éticas y políticas las que darán direccionalidad a la formación de nuevas sociedades más productivas y más armónicas. Podemos decir que la utopía de Fourier es una organización industrial de tipo societal basada en el desempeño de las aptitudes de sus

integrantes. En este caso, la parte negativa corresponde a las “series pasionales”; y la parte positiva a la evaluación de la desigualdad de las capacidades, ya que según el autor éstas son las que le darán materialidad a la asociación mediada por la atracción pasional. Cabe resaltar además la contribución de su pensamiento a la tradición marxista, siendo el primero en vislumbrar el concepto de sociedades enajenadas como sociedades no libres, las cuales, por su misma naturaleza, no permiten visiones que desarrollen cambios importantes. Pero lo que cabe destacar es que en este apartado he hablado del socialismo utópico como el precursor no sólo del socialismo, sino también de la utopía moderna.

2. *La utopía de corte marxista: Bloch y Marcuse.* En esta parte nos detendremos en dos autores que cuentan con una formación filosófica que se remonta a Hegel, Husserl y Heidegger. Ambos se declaran marxistas, aunque se distancian del marxismo ortodoxo. Por su parte, Bloch hace una lectura de la obra de Hegel y rescata el idealismo como pieza central para su teoría. Marcuse manifiesta una postura crítica del marxismo soviético, pues afirma que éste se ha equivocado en pensar que las clases explotadas luchan por su liberación, pues ellas al estar enajenadas por el sistema no pueden desempeñar un papel verdaderamente revolucionario. Afirma que la conciencia revolucionaria puede nacer de grupos minoritarios que no son objetivamente explotados y enajenados. Tanto Bloch como Marcuse mantienen una relación estrecha con la filosofía marxista y su principio de emancipación, el cual es leído a través del recurso de la utopía.

A diferencia de Saint-Simon y de Fourier, Bloch es un autor autodeclarado como utópico, ya que la utopía es un concepto central de su propuesta. Su obra más importante, *El principio esperanza*, nos muestra el valor que le da a la utopía como principio crítico, pues “el principio de la esperanza, alimentado de utopía, es el principio crítico de la teoría crítica que Bloch define como utopía concreta” (Gimbernat, 1983: 29). El trabajo de Bloch es una recuperación antropológica de la utopía en tanto crítica, que en adelante habrá de servir como motor para el cambio social. De esta forma, se encarga de darle un giro substancial a la apreciación de la utopía como fuerza y recurso revolucionario, la cual no ha de entenderse más como una utopía abstracta, sino concreta.

Bloch es un marxista declarado. Si bien resulta extraño entender cómo un marxista es a la vez utópico, en su propio esquema conceptual esta situación no es imposible; para esto, hay de recordar la influencia hegeliana en la obra de Marx. De hecho, pese a fuertes críticas, Bloch sostiene que Marx nunca dejó de ser hegeliano por cuanto seguía el método dialéctico, pues como bien sabemos Marx invierte la dialéctica hegeliana, por lo que su punto de partida no serán las ideas, sino lo material, es decir, la realidad. Pero esto no implica que las ideas pierdan importancia, pues éstas son un producto histórico, y a la vez pueden determinar el curso de la historia y, a decir verdad, fue el determinismo económico propagado por las vulgarizaciones del marxismo el responsable de que los debates marxistas perdieran de vista la relación dialéctica entre ideas y realidad. De esta manera, Bloch parte de una lectura exhaustiva de Hegel, donde reivindica la importancia de las ideas en la tarea revolucionaria.

En cuanto a la recuperación del idealismo, es importante mencionar que Bloch no sólo se detuvo a reprobear aquel determinismo vulgar, ya que al contrario se encargó de debatir este aspecto con uno de los pensadores más lucidos del marxismo. Bloch crítica la visión de una realidad cerrada, objetiva y cohesionada, pues dirá que esto le ha valido a Lukács una pérdida del factor subjetivo de la historia. Para él, la historia es un proceso dialéctico en el que la filosofía de la esperanza constituye el par subjetivo de las categorías objetivas de naturaleza y futuro (Bloch, 1980: 14-18). De esta manera, la historia entendida bajo el principio de la esperanza es un espacio de acción creativa de los sujetos, la cual a partir de sus determinaciones presentes, se abre al futuro para dicha creatividad.

Bloch vive en los años del ascenso del nazismo en Alemania, y dicha situación es la que lleva al teórico alemán a plantearse formas inéditas que le permitan trascender uno de los momentos más terribles de la historia. De esta forma, se encuentra en la necesidad de ir más allá de las situaciones actuales. Por consiguiente, el género utópico será la respuesta, pues la utopía le permite censurar, desde una evaluación ético-moral, la oscuridad del momento vivido, cuestión que se traduce en la posibilidad de incorporar aquellos elementos negativos como el sueño y la esperanza, a la par de los tradicionales elementos positivos, como la necesidad y la evaluación de situaciones concretas, en orden a lograr la formación de

posibles cuadros de acción política. De este modo, la utopía tiene una función primordial en la transformación de lo social, pues consiste en la actividad inteligida del presentimiento de la esperanza, de tal suerte que la función utópica es una función trascendente que encuentra correlato en los procesos en curso de realización. En sus propias palabras: “un proceso que en consecuencia, se encuentra él mismo en la esperanza y en el pensamiento objetivo de lo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser*, en el sentido de lo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera*” (Bloch, 1980: 142). Y más adelante, concluye lo siguiente: “La función utópica arranca los usos de la cultura humana de ese lecho corrompido de la mera contemplación; y abre así, desde cumbres verdaderamente escaladas, la visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana” (1980: 148).

La función utópica enunciada por Bloch permite la elaboración de una utopía concreta, entendida como una utopía con posibilidades efectivas de realización, ubicada en el *todavía-no*. A diferencia de la utopía abstracta, ubica su principio de trascendencia del “más allá” en el “más acá”. En otras palabras, se trata de la realización futura de una utopía contenida en el presente. En definitiva: la utopía concreta será la anticipación de posibles realidades.

Para Bloch, las ideas que se encuentran en el trasfondo de la sociedad serán de vital importancia para el surgimiento renovador de la esperanza, de esta forma recupera la religión, la cual fue acusada de ser el opio de los pueblos por el mismo Marx, y no la considera como una falsa conciencia, sino como el lugar en donde están contenidos los sueños y anhelos más profundos de los hombres. Bloch es el primer filósofo que sin reducir la capacidad trascendente de la utopía -como había hecho anteriormente Mannheim-, nos plantea su realización. Por ello, en la obra del teórico de la esperanza están perfectamente delineadas las dos dimensiones de la utopía.

Por otro lado, Marcuse no está de acuerdo con la posibilidad de la realización de la utopía, simplemente porque es imposible e irrealizable, pero a pesar de esto, comparte la opinión de que puede ser un recurso crítico de ruptura importante. De ahí que nos hable del fin de la utopía como el punto donde comienza precisamente su realización. Hacia fines de los años

sesenta, desde su papel de filósofo de la rebeldía juvenil, dicta una conferencia titulada “El fin de la utopía”. Ésta consiste en una serie de reflexiones que apuntan a la transformación social, a través del surgimiento del *hombre nuevo* que, basado en las necesidades vitales, será capaz de superar la enajenación del momento vivido. La exposición de Marcuse tiene la intención de incitar a los jóvenes a asumir un papel revolucionario, pues considera que tienen una fuerte función opositora como vanguardias tendientes al socialismo. Lo que aquí sucede es que Marcuse hace un reconocimiento de un momento histórico revolucionario nuevo, en donde todas las fuerzas materiales e intelectuales están presentes: “Hoy día toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su *topos* es histórico” (Marcuse, 1981: 7). El filósofo de la rebeldía es optimista, pues a pesar de calificar su como un momento oscuro, nos dice que contiene las posibilidades para dar un salto cualitativo hacia una sociedad libre. Marcuse se pregunta: “¿Cuál es este estadio del desarrollo de las fuerzas productivas que posibilita el salto de la cantidad a la calidad?” Y responde: “Es ante todo la tecnologización del poder, que mina el terreno del poder mismo (con) la progresiva reducción de trabajo físico en el proceso de producción (material), cada vez más ampliamente sustituida por el trabajo nervioso mental, y la progresiva concentración de trabajo socialmente necesario en las clases de los técnicos, científicos ingenieros” (1981: 12-13). En otras palabras, las nuevas posibilidades técnicas tienen la capacidad de cumplir una función de liberación, aunque vale decir que de la misma manera que estas fuerzas técnicas pueden tener un uso para la lucha emancipatoria, también pueden ser un instrumento para mantener represión del sistema actual.

Ya en trabajos anteriores, Marcuse se había encargado de describir a la sociedad actual como algo signado por la industrial avanzada, dominada por la presencia de un *hombre unidimensional* que, en su enajenación, puede llegar a sentirse libre sin serlo verdaderamente. Aquí es donde surge la distinción básica entre una sociedad libre y una sociedad enajenada. En este contexto adquiere importancia el concepto de utopía, pues éste significará la ruptura de un continuo histórico por medio de un proyecto de transformación social que, entre otras cosas, implicará una nueva definición del socialismo. Marcuse define entonces a la utopía como “un concepto histórico, que se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (1981: 8). Para esto, expresa dos

razones por las cuales la utopía no encuentra su cumplimiento: la primera en su carácter imposible, y la segunda como lo irrealizable. La primera de ellas apunta más a lo que habíamos calificado como mito en el apartado anterior, pues se trata de un proyecto que se encuentra en contradicción con las leyes científicas comprobadas, y cita dos ejemplos: “la arcaica idea de la eterna juventud del hombre, o la del regreso a una supuesta edad de oro” (1981: 8). La segunda razón, en cambio, nos habla de una falta de condiciones para la realización utópica debido a una inmadurez de la situación social; en palabras de Marcuse, se trata de la ausencia de factores subjetivos y objetivos por lo cual, en última instancia, se trata de lo irrealizable provisionalmente.

Vemos en Marcuse el hecho de que no se plantea en absoluto la exigencia de traspasar los límites de lo histórico-real, por lo que todo elemento trascendental está anulado. Lo que le interesa a Marcuse del recurso utópico es utilizar su capacidad para crear un ánimo revolucionario cargado de direccionalidad para la *praxis* y, por su puesto, esta intención no se muestra de manera explícita en el texto aludido. Marcuse tiene obsesión por “poner los pies en la tierra” y no dejar que la utopía vuele demasiado, y en función de esto pondrá énfasis en la realización de la utopía entendida como el fin de las ideas y el comienzo de la práctica política. Una cosa que hay que hacer notar es que, a diferencia de otros autores ligados al género utópico, propone como comienzo de la formulación utópica un elemento en particular objetivo que lo lleva a la creación del proyecto de transformación; me refiero a la *necesidad*. Si recordamos la propuesta de Bloch, notaremos que su punto de partida es el rechazo de la oscuridad del momento vivido, y aunque seguramente contiene necesidades de cambio objetivas, no se trata de un elemento cien por ciento objetivo, pues parte de una evaluación ético-subjetiva de la realidad. Además no olvidemos que el planteamiento de Bloch pone énfasis en el todavía-no, con lo que concibe la historia como proceso del *dándose*. Para Marcuse, romper con la enajenación del capitalismo avanzado se hace sobre la base de la necesidad dentro de las determinaciones de lo dado históricamente. Pero no debemos confundirnos, pues este hecho no le resta en absoluto una capacidad crítica, dado que para él es fundamental mantener un lazo en lo histórico-concreto. La necesidad es lo que ubica en el plano de lo real a toda intención de emancipación. Ello le permite aludir a la distinción entre dos reinos, uno será el reino de la libertad y el otro el de la necesidad: “El

que el reino de la libertad no se pueda pensar ni pueda subsistir sino más allá del reino de la necesidad implica que éste es realmente un reino de la necesidad, también en el sentido del trabajo necesario” (1981: 8). Marcuse quiere mostrar con esto que existe una emergencia de tomar la oportunidad de la época para la realización de acciones efectivas que den como resultado el logro de libertades auténticas y colectivas, pues nos encontramos con el constante peligro de la enajenación, el cual corrompe toda necesidad vital. De esta manera, lo que está en juego es una nueva antropología entendida como la génesis y el desarrollo de las necesidades vitales de la libertad, pues sólo así se llegará a una sociedad realmente emancipada.

En conclusión: a pesar de que Marcuse se instala en la idea del fin de las utopías como punto de partida de la realización, y a pesar de su constante llamado a la objetividad, podemos notar el factor ideal-valorativo en su condena a la unidimensionalidad del hombre, pues la distinción entre necesidades enajenadas y necesidades vitales libres sólo se puede hacer desde la exterioridad del sistema, sobre la base de elementos de valoración ética y política.

Hasta aquí he expuesto de manera práctica, en manos de los autores más importantes de la teoría utópica, las dos dimensiones de la utopía. Esta labor pretende ser un modesto aporte para el estudio de la utopía entendida recurso crítico. He intentado mostrar que la utopía tiene como base crítica la presencia de su antítesis. Por lo que siempre nos encontramos con las oposiciones metafísica-ciencia, idealismo-materialismo, subjetivo-objetivo, las cuales son importantes si es que buscamos enunciar y desarrollar proyectos siempre inéditos.

Para concluir este trabajo, haremos una breve referencia al lugar de la utopía en el pensamiento latinoamericano, ya que varios de sus aspectos han sido presentados en los capítulos anteriores.

La utopía en América Latina

América antes de ser descubierta fue soñada
Alfonso Reyes

Para concluir es preciso responder la pregunta que se planteó al comienzo de este capítulo: ¿qué significa pensar al latinoamericanismo en términos de utopía? Primero que nada, hay que decir que la utopía latinoamericana es su liberación. De esta manera, la importancia de pensar a América latina a partir del recurso de la utopía se debe a que ésta, en su capacidad crítica de proyección, resignifica el sentido y reorganiza en cada momento histórico el sentido de la dicotomía dependencia - liberación, la cual como hemos tratado de mostrar a lo largo de todo este trabajo resulta fundamental para el latinoamericanismo. Reflexionar sobre América Latina en términos de utopía nos lleva a mantener la intencionalidad de la liberación como referente fundamental en todo momento de producción del conocimiento. Dicho referente tiene una función muy importante en la construcción de un conocimiento comprometido, pues obliga éticamente a todos los investigadores latinoamericanos a asumir un papel activo como partícipes de la lucha por la liberación, cuestión que se traduce en una crítica continua de las situaciones aún prevalecientes de dominación que se han manifestado de distintas formas en cada momento de nuestra historia (el colonialismo, el imperialismo, el subdesarrollo, etc.). Con esto quiero decir que la utopía, al darnos esa visión valorativa, nos permite ver lo inmoral de la colonia, lo injusto del imperialismo, lo indigno del subdesarrollo; de manera tal que surge la necesidad de cambiar sustancialmente el curso de la historia. Salazar Bondy (2004) nos demuestra que una realidad subdesarrollada lleva a producir una filosofía de igual manera y, por consiguiente, un pensamiento revolucionario corresponde a una actitud de transformación que quiere romper precisamente con el subdesarrollo.

Pero la utopía en América Latina no siempre fue revolucionaria y emancipadora como la que se ha presentado a lo largo de este trabajo, pues la irrupción de ésta corría durante la época de la colonia en dirección totalmente contraria. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en el siguiente pasaje de Carlos Fuentes reunido en las *Massey Lectures*: “El

Nuevo Mundo ibérico, nacido con la promesa de Utopía, imaginado por el Renacimiento europeo como el espacio privilegiado de la edad de oro y el buen salvaje, donde el occidente lavaría sus pecados de guerra, codicia e injusticia, ha cargado la promesa de la felicidad aún cuando su historia la ha negado casi completamente. ¡Qué pesado encargo: portar la cruz de la Utopía allí donde la utopía fue destruida por los conquistadores y colonizadores de la Utopía!” (citado en Cerutti, 1989: 11).

En los tiempos de la colonia surge la necesidad de evangelizar a los pueblos indios, con la intención de crear coerción al interior de la colonia. Los ordenes de franciscanos y jesuitas provenientes de España, se dan a la tarea de evangelizar al Nuevo Mundo, lo que significa difundir fe católica, pero en un sentido más amplio, se trata de la difusión de los valores europeos, por lo que una de las tareas de estos evangelistas es enseñar artes y oficios a los indígenas como parte de un programa de civilización.

En este contexto surge la primera Utopía de América, enunciada por Vasco de Quiroga. La utopía de Quiroga era encontrar en el Nuevo Mundo el paraíso perdido, pues la inocencia de los hombres nativos es la misma que perdió Adán al ser expulsado del paraíso. Quiroga está seguro de que estos hombres desposeídos, miserables, simples, de buena voluntad, constituyen la materia perfecta para inaugurar una nueva república al estilo de Tomas Moro. Sería el lugar de una república libre de la corrupción y la codicia, y esto sólo era posible bajo de la tutela de las ordenes católicas. Así propone una serie de ordenanzas, como el hecho de que la forma de unión de los pueblos se debe hacer a través del fervor católico y de un oficio en común aprendido desde la niñez, en el cual exista a la vez una división de tareas para lograr la mayor solidaridad posible entre los hombres. Atendamos a sus propias palabras: “Guardando y cumpliendo estas Ordenanzas serán gratos al beneficio recibido, y qué beneficio de cuerpos, y ánimas es éste, que así en ello recibe, y han de recibir, y de la doctrina Cristiana, que para ello se os deja impresa, y aprobada por la su Santidad” (Quiroga, s/f: 256).

Lo que ocurre es que los europeos que llegaron al Nuevo Mundo creyeron alcanzar la utopía, pero más bien se encargaron de que fuera algo cada vez más imposible para los

propios latinoamericanos. América como el Nuevo Mundo inspiró y tomó el lugar de la utopía europea. Muchos de los filósofos latinoamericanos que se han dedicado al estudio de la utopía latinoamericana ubican en el descubrimiento del Nuevo Mundo el nacimiento de la *utopía de América* (Cerutti, 1989; Mayer, 1991). Ellos explican que desde el temprano momento en que Colón llegó a tierras americanas en 1492 ya podemos ubicar un origen soñado, y aunque Colón no llegó a las Indias como siempre quiso y pensó, fue el principio de muchos sueños y utopías alrededor del Nuevo Mundo. Los relatos que los colonizadores narraban a la Corona española eran constantes incitaciones a soñar y emprender una aventura en tierras lejanas, nuevas y ricas. De este modo, América se convirtió, por un lado, en una utopía mítica para los misioneros que llegaban al nuevo continente en busca de ríos de plata, de El Dorado, de la Fuente de la Eterna Juventud, etc. Por otro lado, para los más realistas, América era la utopía de riquezas naturales y de la propiedad de la tierra apartada de la organización de la Corona. Lo anterior nos lleva a afirmar que la utopía de América tiene dos caras: la primera, la que vio Europa como la tierra de la eterna abundancia; la segunda, la que vivió América como el momento de la guerra, la destrucción, el saqueo, la explotación y el esclavismo.

Con lo expuesto anteriormente, vemos que el planteamiento de la utopía de América es completamente contradictoria con la utopía de la liberación latinoamericana que hemos esbozado en las ideas de los libertadores y de los más contemporáneos pensadores latinoamericanistas. De nuevo vemos que lo que “toca suelo americano”, o lo que se produce acerca de él, no es necesariamente latinoamericanista⁶⁰. De esta forma podemos distinguir tres diferencias básicas entre la utopía de América y la utopía latinoamericanista. Primero, la utopía de América es extranjera y, por tanto, ajena a lo que interesa a los sujetos latinoamericanos. Segundo, la utopía latinoamericana es concreta, mientras que la otra se trata de una utopía abstracta de tipo literario al estilo clásico de Moro y Campanella, que constantemente se encuentra rayando en los límites que existen entre la utopía y el mito. Tercero, sólo la utopía latinoamericana, en su condición de utopía concreta, se puede proyectar al futuro desde su propio presente.

⁶⁰ Como se recordará, esta es una tesis expuesta y defendida en el capítulo primero.

Aunque en un primer momento el recurso utópico tomó la forma de la utopía extranjera propia del “otro conquistador”, ésta no tardó en convertirse en ese espacio de lucha para nuestra liberación., la cual fue el principio de la acción política de nuestros libertadores, y del entendimiento crítico de nuestros filósofos y científicos comprometidos. La utopía debe ser rescatada en su función de proyección de un mundo más justo, es decir, debe ser capaz de romper con su propia imposibilidad. De esta manera, se tratará de una apropiación estrictamente antropológica. Hoy, como hace doscientos años, se hace necesario romper con la visión unilateral, universal y abstracta que fijó y aún fija Occidente, para poder abrirnos a nuevos espacios de conocimiento y de acción. En resumen, asumir a América Latina como un proyecto a futuro es el punto donde el latinoamericanismo y la utopía hacen síntesis como proyecto crítico. Recordemos que una corriente importante del pensamiento latinoamericano, como es filosofía de la historia, advierte que el pensamiento latinoamericano es un pensamiento que mira siempre a futuro. Como muestra de lo anterior, utilizan el símbolo de la *calandra* para referirse al pensamiento latinoamericano, pues en contraparte de la metáfora hegeliana, que dice que el pensamiento humano es el *búho de minerva* que mira retrospectivamente lo ya hecho, los filósofos de la historia dirán que el pensamiento latinoamericano es un ave matinal que, desde el presente piensa a futuro.

Actualmente la utopía se sigue generando, y es que hoy en día los estudios latinoamericanos siguen en la lucha por mantener su validez en los círculos académicos, sin que esto signifique perder su capacidad crítica. En este momento podemos ver que el latinoamericanismo, que se había declarado obsoleto por los grupos de derecha, tiene hoy más validez que nunca. Por ejemplo, la geopolítica en manos de hombres y mujeres comprometidos con Latinoamérica, se ha convertido en necesidad básica para mantener nuestras soberanías nacionales. Además, el debate *poscolonialita* ha demostrado tener un gran peso pues, basado en las lecturas posestructuralista, van cuestionando la forma en que se ha construido el conocimiento, con lo que dan cuenta de que existe de fondo un discurso de verdad basado en el saber-poder (Lander, 2000). Por lo que puedo concluir que el latinoamericanismo no ha parado, pues sigue en la constante crítica autorreflexiva de la construcción de conocimiento crítico.

CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de esbozar algunas conclusiones. Este trabajo comenzó planteándose un conjunto de preguntas que a esta altura de la argumentación espero haber respondido. En términos generales, todas ellas apuntaron hacia el modo en que es posible entrelazar la actividad del pensamiento con las situaciones histórico-concretas que le dan sustento a dicha actividad. Es por ello que en el capítulo primero se delineó el actual contexto dilemático definido por la existencia de una globalización cada vez más creciente y compleja en sus efectos, la cual sirve además como un disparador fundamental de la reflexión crítica latinoamericana. En efecto -nos volvemos a preguntar-, ¿por qué puede ser importante rescatar el pensamiento crítico latinoamericano en una situación de globalización y de complejización de las relaciones materiales que determinan los procesos asociados a ella? Hemos visto que la globalización -y el “pensamiento único” en el que se basa- pretende seducirnos con la idea de un mundo crecientemente uniformizado, en el cual detenerse en los particularismos locales pareciera ya no tener sentido alguno. Aunque no deja de ser cierto que la lógica uniformizante del capital trasnacional y de la democracia liberal entendida como el “único” credo político “racional” se extiende cada vez más mostrando su violencia, ello no quiere decir que tengamos que aceptarlo resignadamente. De ello se desprende, como he mostrado en el capítulo primero, la importancia de pensar lo local y sus correspondientes situaciones concretas o reales. En este marco, la tarea que se impone el pensamiento latinoamericano en un contexto de globalización puede ser resumida en dos puntos. Ella consiste en poner en cuestión los saberes ligados a una racionalidad universalista, abstracta y occidental la cual (1) limita el campo de expresión de las diversas formas de racionalidad particular y (2) al mismo tiempo favorece la exclusión

socioeconómica de millones de personas que se encuentran en condiciones de extrema necesidad y atraso.

En semejantes condiciones se vuelve necesario que América Latina no se piense a sí misma como “lo otro” de la racionalidad abstracta o de la gestión capitalista “eficiente”, “moderna”, o “racional”, sino como un *ego* que tiene algo que decir por sí mismo. Esta es una tesis que he desarrollado en el capítulo segundo, y que se encuentra presente en gran parte de la producción teórica latinoamericanista y, como es de suponer, por demás ausente en la mayoría de las investigaciones tecnocráticas actuales desarrolladas en la región. Más específicamente, he mostrado en el capítulo segundo que la existencia de lo que se podría llamar una “matriz de pensamiento moderno” ha favorecido la hegemonía de una forma de auto-entendimiento latinoamericano que ve a la región como *lo otro, lo ignorante, lo atrasado, lo inferior, como el calíban*. Es decir, esta matriz no es algo subsumible a un período específico del desarrollo teórico latinoamericano -los años cincuenta y sesenta, con el auge de las “teorías de la modernización”-, sino algo presente en los primeros momentos de su auto-entendimiento en la dicotomía *civilización-barbarie*, e incluso en el más burdo sentido común cotidiano y contemporáneo, cuando constantemente vemos que se hacen llamados a alcanzar la eficiencia en la gestión del capital o incluso de los mecanismos democráticos. De este modo, es posible encontrar, para decirlo de alguna forma, astillas de la imposición modernizante *civilización-barbarie* cuando se afirma que América Latina es “lo otro” ubicado en una posición de inferioridad frente al *telos* de la racionalidad abstracta o de la organización eficiente del capital, que debe ser alcanzado tal como lo han hecho las democracias liberal-capitalistas del Occidente maduro. Dicho lo anterior, el segundo capítulo concluyó con la idea que debemos encontrar en el surgimiento o los orígenes del pensamiento crítico latinoamericano lo que es capaz de hacer explícita la relación de dominación que existe no sólo en la realidad, sino también en el pensamiento entendido como un saber-poder. Y si bien es verdad que nuestros pensadores clásicos trataron a toda costa de ser modernos en busca de la liberación y la autonomía, esto también les permitió llevar a un paso importante la lucha en contra del colonialismo, pues su exposición será retomada por los críticos contemporáneos del colonialismo mental e intelectual.

Como puede verse, lo anterior sugiere que la modernidad no es homologable a la modernización porque *más allá* de la lógica totalizante del “pensamiento único” o de la “matriz modernizante” es posible encontrar otras alternativas de organización política y socioeconómica que han sido sistemáticamente excluidas. En palabras de Echeverría, es posible encontrar una *modernidad alternativa*, que no esté sujeta a la lógica de la dominación abstracta y técnica. Para esto es necesario hacer explícitas las siguientes afirmaciones:

1. América Latina se piensa en función de los valores universales del proyecto moderno.
2. Pero, a su vez, la universalidad de tales valores sólo es válida en su adecuación histórico-concreta.
3. Por consiguiente, el autoentendimiento latinoamericanista parte de los valores políticos modernos de autonomía y liberación, pero desconoce su articulación necesaria con los imperativos lógico-abstractos y tecnocráticos.

Esto quiere decir, como he pretendido mostrar en el capítulo segundo, que la modernidad es algo existente en nuestro imaginario, pero ello no quiere decir que exista una única manera de entender la forma en que se deben poner en marcha o materializarse los valores universales propios de la modernidad.

Lo anterior da cuenta de la relación que existe entre América Latina y la modernidad. En el capítulo segundo -y en algunas partes del primero- presenté además dos tesis fundamentales que dan cuenta de la constitución del *ser latinoamericano*. Ellas son las siguientes:

1. La unidad latinoamericana fundada en una autorreflexión crítica se ha entendido históricamente en función de un “otro conquistador” (los países colonizadores; el Occidente europeo; el imperialismo yanqui; etc.).
2. Esa unidad latinoamericana -tal como lo vieron con claridad los pensadores hispanoamericanos clásicos- no debe negar su diversidad interna; en otras palabras, la unidad latinoamericana es una síntesis de múltiples determinaciones particulares. El pensamiento latinoamericano raras veces ha negado la gran diversidad que existe en la

región, pero se trata de una diversidad que sólo adquiere sentido real por su constitución histórico-concreta. (Por ejemplo, Mariátegui supo conjugar de modo brillante una herramienta de análisis dotada de la universalidad de su método -el marxismo- sin desconocer las determinaciones particulares e históricas que influyen en el pensamiento -el problema específico de América Latina es el indio, y el problema del indio es al mismo tiempo el problema material de la tierra-).

Si el capítulo segundo se propuso entender el surgimiento de América Latina como objeto de autorreflexión crítica dentro de las coordenadas de la modernidad, esta ubicación es la que nos permite entender la tentativa de hacer ciencia que se vera en el siguiente capítulo. Así, el capítulo tercero analizó las circunstancias históricas de esa modernidad particular que hizo posible la producción teórica y los compromisos políticos del latinoamericanismo en el siglo XX. Podemos sintetizar las principales tesis de este último capítulo respondiendo la primera pregunta que abordo en el mismo: ¿por qué es necesario presentar los primeros pasos hacia la institucionalización del pensamiento crítico latinoamericano como resultado de la tensión que tuvo lugar entre el Estado y la Universidad al comienzo del siglo pasado? Si hemos dicho que este pensamiento se caracteriza por su interés crítico, lo que esa tensión mostró de modo claro es la intención de la ciencia social latinoamericana por incidir socialmente, y aunque es cierto que en un primer momento se hará de manera reformista a través de las corrientes positivistas, posteriormente irá ganando mayor poder crítico. La Universidad se constituye así en un espacio de crítica y de acción política, donde la figura del académico, del estudiante o del intelectual adquiere sentido básicamente por su compromiso con la denuncia de las situaciones de dominación. Es así como el pensamiento latinoamericano adquiere un carácter emancipador que busca romper con el utilitarismo positivista. En pocas palabras, la institucionalización de las ciencias sociales latinoamericanas como ciencias críticas se hace posible porque existía un espacio de creación crítica representado en el ambiente universitario, que hacía las veces de sostén en la reproducción de las prácticas de compromiso militante. En este contexto, la segunda pregunta que cabe hacernos aquí es la siguiente: ¿por qué resulta importante tomar en cuenta la crítica al positivismo en las dos direcciones que ésta toma (metafísica y materialista)? Por un lado, la crítica metafísica pone en evidencia en su crítica al

positivismo los compromisos valorativos irrenunciables en toda actividad teórica que el positivismo niega. Es decir, los metafísicos cuestionan a los positivistas la tentativa de una neutralidad valorativa que los aleje de los compromisos anclados en el nivel de la subjetividad. Por otro lado, los marxistas van a partir del supuesto anterior de que es preciso criticar la situación de injusticia a la que se ve sumida la región pero, a diferencia de los metafísicos, pretenden hacerlo desde una base objetiva y no-idealista (es decir, lo injusto adquiere ese carácter porque detrás de esta valoración hay un marco de certezas objetivas basada en el análisis de las contradicciones del sistema capitalista).

De esta forma, puede verse que tanto la crítica metafísica como marxista al positivismo contienen, de manera larvada, las dos dimensiones centrales de la utopía que abordo en el capítulo cuarto: por un lado, el compromiso axiológico de la metafísica y, por otro lado, la actitud crítica que surge de la necesidad de transformación de las situaciones de explotación. Tal vez el pensamiento utópico no es más que el intento por combinar ambas dimensiones. Es decir, aunque no hay que negar que la metafísica y el materialismo histórico son dos posturas en conflicto –cuestión que queda plasmada en el debate llevado a cabo entre Zamora y Caso-, proveen, cada una por su lado, las herramientas o los materiales fundamentales con los cuales se vuelve posible la reflexión crítica en torno a los dos polos de la utopía: el compromiso ético junto con la crítica objetiva a las relaciones de dominación. La utopía es, en conclusión, un momento de síntesis de estas dos dimensiones que ya estaban implicadas en el pensamiento de las primeras décadas del siglo pasado. Es de esta forma como hay que empezar a entender una serie de desarrollos críticos latinoamericanos que tratarán de combinar el compromiso ético-político con la crítica objetiva.

La combinación de lo ético-axiológico con lo crítico-objetivo no es la única síntesis que opera en el pensamiento latinoamericano; sabemos también que lo que éstos tratarán de mantener unidos es una actitud científico-objetiva con un compromiso irrenunciable con el contexto concreto en el que se desenvuelve la dominación en la región. Este es el caso de la producción teórica de Mariátegui, que exploramos en detalle en el capítulo tercero: ésta representa un intento por combinar el latinoamericanismo-particularismo-regionalismo del

APRA con la base objetiva del marxismo. Con ello, Mariátegui fue el primero entre los marxistas latinoamericanos en impulsar un marxismo que se corresponde cabalmente con la realidad latinoamericana. Con posterioridad, los llamados *estudios latinoamericanos* habrán de llevar a un nivel más sistemático de análisis las síntesis aludida. Estos últimos emergen con la intención de ampliar el campo de visión en la indagación del objeto latinoamericano sin abandonar los compromisos axiológicos; de ahí el carácter interdisciplinario, interestatal e intersubjetivo que tomarán este tipo de estudios. Como hemos visto, el objetivo que los mismos se plantean es proveer un tipo de conocimiento crítico que sea capaz de alcanzar la totalidad de la región, tratándose de despegar de los anteriores abordajes que estaban más bien anclados a, o sólo eran válidos en, contextos nacionales muy específicos. Los estudios producidos en la CEPAL, y los que se derivan de la teoría de la dependencia, siguen esta línea de análisis. No correrá la misma suerte los estudios basados en la teoría de la modernización. Por ello es preciso matizar la afirmación anterior, diciendo que no todos tendrán una intención crítica, pues estos estudios son una retraducción en un marco científicista de la dicotomía civilización- barbarie. Así existen, por un lado, intelectuales que mantienen nula su capacidad crítica frente a los tecnicismos demandados por ciertas formas de producir conocimiento, y por otro lado, vemos a intelectuales de alto nivel, profundamente comprometidos con las situaciones concretas que van emergiendo en la región. Me parece importante afirmar que un momento fundamental del pensamiento crítico latinoamericano lo constituye precisamente esa etapa llamada “los años perdidos”, la cual se nutrió de las experiencias trágicas de los golpes militares que ocurrieron en los años setenta, y que obligó a la concertación de intelectuales que, gracias a ello, profundizaron sus críticas. La migración forzada fue un elemento crucial para la formación de las comunidades latinoamericanistas. Esta migración forzada se repitió en los años ochenta cuando las Guerras de Baja Intensidad azotaron a Centroamérica.

Por último, el capítulo cuarto presentó a la utopía como aquel recurso capaz de dar un sentido nuevo a la liberación latinoamericana, que se ha encontrado siempre en pugna con nuevas formas de dominación. Mi punto de partida para repensar a la utopía fue justamente el momento actual que la ha declarado inválida, casi tan inválida como el

latinoamericanismo. De aquí que mi labor consistió en emprender un rescate de la utopía como potencia de un proyecto futuro que ha de construir una América Latina libre.

La labor del latinoamericanismo, si bien parte de la realidad, no deja de contener una elaboración ética que permite valorar lo justo de lo injusto, pero que requiere a su vez de la científicidad que le permite analizar los hechos, ya que es la parte científica lo que le dirá qué es lo viable, lo necesario y lo urgente. De tal manera, el latinoamericanismo construye conocimiento con un sentido claro de reivindicación, pues juzga las lógicas de dominación que se ejercen sobre la región tanto en el terreno económico-político como en el sociocultural. De allí ha de surgir el deseo constante de la transformación, pero ésta no se trata de vacíos voluntarismos, pues responde a las necesidades ofrecidas por la realidad; es decir que el latinoamericanismo incorpora una parte objetiva que le permite ver la viabilidad de sus propuestas, pero a su vez éstas han de rebasar lo *existente*, que es diferente de lo *real*.

El latinoamericanismo, por tanto, es capaz de construir un conocimiento objetivo que no es prisionero de las pautas del conocimiento hegemónico que determinan toda construcción epistemológica, pues tiene como parte constitutiva de su pensamiento la crítica. A mi juicio, es el sentido -esto es, el *para qué*-, el lugar o el terreno donde su ubica la crítica referida a los motivos que llevan a producir un conocimiento de una forma y no de otra, aquello que nos da la pauta de la intención de incidir sobre lo real en orden a lograr un cambio a futuro. De manera que la pregunta “¿para qué nos sirve conocer?” nos lleva directamente a la elaboración de un proyecto utópico.

El hecho es que hoy vivimos momento oscuros, en los que la dominación parece cada vez más absoluta. Un ejemplo de esto es la globalización y su discurso de mejoras en la calidad de vida que, a través de ello, nos obliga a olvidar lo local, lo específico o lo nuestro. Por ello hoy se vuelve necesaria la (re)lectura de América Latina con el lente de la utopía en su más amplio sentido, y ello implica que no se le ha de negar ninguno de sus componentes: ni el ético-subjetivo; ni el positivo, útil y objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista (s/f). *Beses y puntos para la organización política de la República Argentina* (texto revisado por Francisco Cruz). (Argentina: Banco Nacional de la República Argentina).
- Amin, Samir (1989). *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*. (México: Siglo XXI).
- Amin, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización*. (México: Siglo XXI).
- Ardao, Arturo (1993). *América Latina y la latinidad*. (México: CCyDEL/UNAM).
- Aricó, José (2005). *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. (Argentina: Siglo XXI)
- Bagú, Sergio (1982). *Tiempo, realidad social y conocimiento*. (México: Siglo XXI).
- Bartra, Roger (1979). *Estructura agraria y clases sociales en México*. (México: Era)
- Bartra, Roger (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. (México: Grijalbo).
- Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. (Madrid: Siglo XXI).
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. (Buenos Aires: Amorrortu).
- Beriain, Jostxo (2002). “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”; en *Acta Sociológica*, No 32. (México: FCPyS / CES - UNAM).
- Berman, Marshall (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (México: Siglo XXI)
- Bloch, Ernst (1980). *El principio de la esperanza*. (España: Aguilar).
- Bloch, Ernst (1983). *Sujeto – Objeto. El pensamiento de Hegel*. (México: FCE).

- Bolis, Guillermo y Murga, Antonio (1979). *Las ciencias sociales en América Latina*. (México: FCPyS / UNAM).
- Bolívar, Simón (1986). “Carta de Jamaica”; en *Ideas en torno de Latinoamérica*. (México: UNAM).
- Bolívar, Simón (1995). “Discurso de Angostura”; en Zea. *Fuentes de la cultura latinoamericana*. (México: FCE).
- Borjia, Jordi y Castells, Manuel (2000). *Local y global, la gestión de las ciudades en la era de la información*. (México: Taurus).
- Cardoso, Henrique y Faletto, Enzo (1994). “Tipología del desarrollo hacia fuera”; en *Teoría Latinoamericana. Textos escogidos*, Tomo II. (México: CELA/ UNAM).
- Caso, Antonio y Zamora, Francisco (1978). *Idealismo y materialismo dialéctico*. (México: Nuestro tiempo).
- Caso, Antonio (1998): *El concepto de persona*. (México: Hemeroteca ANUIES).
- Carmagnani, Marcello (2004) *El otro occidente*. (México: COLMEX / FCE).
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información*, Tomo I-III. (México: Siglo XXI).
- Castañeda, Fernando (1994). “La sociología mexicana: La constitución de su discurso”; en *La sociología contemporánea en México*. (México: FCPyS / UNAM).
- Castañeda, Fernando (1995). “Ideología y sociología en México”; en *Estudios sobre teoría e historia de la sociología en México*. (México: UAM / FCPyS UNAM).
- Castañeda, Fernando (2004). *La crisis de la sociología académica en México*. (México: FCPyS / UNAM).
- Castro- Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la *invención del otro*”; en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Casino, César (2003). “La modernidad debe ser revisada” entrevista a García Canclini; en *Metapolítica* No. 29.
- Cataño, Gonzalo (1986). *La sociología en Colombia*. (Bogotá: Plaza y Janez).
- Cereijido, Marcelino (1997). *Por qué no tenemos ciencia*. (México: Siglo XXI).
- Cerutti, Horacio (1989). *Ensayos de utopía I y II*. (México: Universidad Autónoma del Estado de México).

- Cerutti, Horacio (1989). *De varia utópica. Ensayos de utopía III*. (Bogotá: Universidad Central).
- Cerutti, Horacio (1991). “Utopía y América Latina”; en *La utopía en América, 500 años después*. (México: UNAM / CCyDEL).
- Cerutti, Horacio (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (México: FCE).
- Cerutti, Horacio (1993). “Más que nunca nos urge una mística latinoamericana”; en *Estudios Latinoamericanos, hoy*. (México: UNAM).
- Cerutti, Horacio (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) de América Latina*. (México: UNAM / CCyDEL).
- Cerutti, Horacio (2003). *Ideología y pensamiento Utópico y libertario en América Latina*. (México: UCM).
- Cerutti, Horacio y Magallón, Mario (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas: ¿disciplina fenecida?* (México: UCM).
- Cueva, Agustín (1979). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. (México: Siglo XXI).
- Cueva, Agustín (1997). *Teoría social y procesos políticos en América Latina*. (México: Edicol).
- Contreras, Mario y Sosa, Ignacio (1973). “Latinoamérica en el siglo XX (1898-1945)”; en *Lecturas universitarias* No 9. (México: UNAM).
- Dussel, Enrique (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. (México: UNAM / Extemporáneos).
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx y la liberación latinoamericana*. (México: Siglo XXI)
- Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”; en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Dussel, Enrique (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, (Madrid: Trotta).
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. (México: UNAM/El equilibrista)
- Elias, Norbert (2002). *Compromiso y distanciamiento*. (Barcelona: Península).
- Elias, Norbert (1999). *Sociología fundamental*. (México: Gedisa).

- Engels, Federico (s/f). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. (Moscú: Progreso).
- Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?”; en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Fernández Retamar, Roberto (1971). *Calibán* (Buenos Aires: La pleyade).
- Fernández Retamar, Roberto (1986). “Nuestra América y occidente”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*. (México: UNAM).
- Fornet-Betancourt (1992). *Estudios de filosofía latinoamericana*. (México: UNAM).
- Fornet-Betancourt (2001). *Historia del marxismo en América Latina*. (México: Plaza y Valdés).
- Fourier, Charles (1998). “Las pasiones fundamento de las sociedades”; en *Socialismo premarxista*. (Madrid: Tecnos).
- Fourier, Charles (1969). “El nuevo mundo industrial y societario”; en Babeuf, *El socialismo anterior a Marx*. (México: Grijalbo).
- Galeano, Eduardo (1983). *Las venas abiertas de América Latina*. (España: Siglo XIX).
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. (México: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor (1995). *Conflictos multiculturales de la globalización*. (México: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos* (México: Grijalbo).
- Gimbernat, José (1983). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. (Madrid: Cátedra).
- Girola, Lidia (2003). “La modernidad, los valores y nosotros”; en Mónica Guitián y Gina Zabludovsky, *Sociología y modernidad*. (México: UNAM).
- Gramsci, Antonio (1966). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. (La Habana: Ediciones Revolucionarias).
- González Casanova, Pablo (1998). *América Latina: Historia de medio siglo*. (México: Siglo XXI).
- González Casanova, Pablo (1999). “Reestructuración de las ciencias sociales, hacia un nuevo paradigma” (México).
- Guadarrama, Pablo (1999). *Bosquejo histórico del marxismo en América latina*. (Colombia: Universidad nacional de las Villas).

- Gunder Frank, Andre (1994). "La tesis del desarrollo del subdesarrollo"; en *Teoría Latinoamericana. Textos escogidos*, Tomo II. (México: CELA/ UNAM).
- Habermas, Jürgen (1985). *La modernidad*. (Barcelona: Kairós).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Imperio*. (Buenos Aires: Paidós).
- Horkheimer, Max (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. (Barcelona: Paidós).
- Ianni, Octavio (1997). *El laberinto latinoamericano*. (México: UNAM).
- Ianni, Octavio (2002). *Teorías de la globalización*. (México: UNAM / Siglo XXI).
- Izaguirre, Inés (2005) "Acercas de un maestro. Gino Germani, fundador de la sociología argentina"; en *Sociologías No 7* (Porto Alegre).
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. (Buenos Aires: Ariel).
- Kojève, Alexander (1999). *La dialéctica del amo y el esclavo*. (Argentina: Fausto).
- Lander, Edgardo (1997). "Modernidad, Colonialidad y posmodernidad"; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Lander, Edgardo (2000). "Ciencias sociales; saberes coloniales y eurocéntricos"; en *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Lander, Edgardo (1998). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano"; en *Pueblo, época y desarrollo. La sociología en América Latina*. (Caracas, Nueva Sociedad).
- Lechner, Norbert (1990). *Los patios interiores de la democracia, subjetividad y política*. (Chile: FCE).
- Leocata, Francisco (2003). *La condición humana en Alejandro Korn*. (Argentina: versión digital).
- Liedke Fiho, Enno (2005). "A sociologia no Brasil: história, teorias e desafios; en *Sociologías No. 7* (Porto Alegre).
- Lukacs, Georg (1984). *Historia y conciencia de clase*. Tomo I. (Madrid: Serpe).
- Luminato, Susana (1995). "La función de los valores en el pensamiento filosófico latinoamericano. Utopía y ucronías"; en Zemelman, Hugo. *Determinismos y alternativas* (México: CRIM / UNAM - Nueva Sociedad).
- Magallón, Mario (1991). "Filosofía y utopía en América Latina"; en *La utopía en América, 500 años después*. (México: UNAM / CCyDEL).

- Magallón, Mario (1993). “La América de Martí”; en *Panorama de Nuestra América*, No. 1. (México: UNAM).
- Manifiesto de Córdoba 1918. La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de América* (1959) (Buenos Aires: FUBA).
- Mannheim, Karl (1993). *Ideología y utopía*. (México: FCE).
- Mariátegui, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de realidad peruana*. (México: Era).
- Mariátegui, José Carlos (1986). “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?; en *Ideas en torno de Latinoamérica*. (México: UNAM).
- Marcuse, Herbert (1981). *El fin de las utopías*. (México: Planeta).
- Martí, José (1986). “Nuestra América”; en *Ideas en torno de Latinoamérica*. (México: UNAM).
- Martín-Barbero, Jesús (2003). “Proyectos de modernidad en América Latina”, en *Metapolítica*, No. 29 (México).
- Marini, Ruy Mauro (1974). *Dialéctica de la dependencia*. (México: Era).
- Marini, Ruy Mauro (1994). *La crisis del desarrollismo*. (s/d: Archivo Red).
- Marini, Ruy Mauro (1995). “La década de 1970 revisitada”; en *La teoría social latinoamericana, Tomo III. La centralidad del marxismo*. (México: UNAM/ El caballito).
- Marx, Karl y Engels, Federico (1980). *El manifiesto del partido comunista* (Beijing: República Popular China).
- Marx, Karl y Engels, Federico (1987). *La ideología alemana*. (México: Grijalbo).
- Marx, Karl (1997). *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*. (México: Siglo XXI).
- Mato, Daniel (1994). *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el caribe*. (Venezuela, Nueva Sociedad).
- Mayer, Alicia (1991). “La utopía protestante”; en *La utopía en América* (México: UNAM - CCyDEL).
- Mignolo, Walter (2000). “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”; en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).

- Millán, Margara y Marini, Ruy Mauro (coord.) (1995) *La teoría social latinoamericana*, Tomo I y III. (México: UNAM / Caballito).
- Montesquieu (1998). *Del espíritu de las leyes*. (México: Porrúa).
- Nussbaum, Martha y otros (1997). *Cosmopolitas o patriotas*. (México: FCE).
- Moro, Tomás (1996). *Utopía*. (España: Tecnos).
- Offe, Clause (1991). *Contradicciones en el Estado de bienestar*. (México: Conaculta)
- O' Gorman, Edmundo. *La invención de América*. (México: FCE).
- Oliver, Lucio (1990). "René Zavaleta Mercado, remembranza imprescindible. A los XXX años del CELA"; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Oliver, Lucio (1992). "En busca del tiempo perdido: actualidad de la herencia de la sociología radical latinoamericana"; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Osorio, Jaime (1995). "El gramscianismo en América Latina"; en *La teoría social latinoamericana, Tomo III. La centralidad del marxismo*. (México: UNAM/ El caballito).
- Paris, Robert (1981). *La formación de la ideología de Mariátegui*. (México: Pasado y Presente).
- Pereyra, Carlos (1995). "Estado y sociedad civil"; en *Teoría Latinoamericana, textos escogidos*, Tomo III. (México: CELA/ UNAM).
- Pinto, Aníbal (1994). "Concentración del progreso técnico y del ingreso. El papel del Estado"; en *Teoría Latinoamericana, textos escogidos, Tomo I*. (México: CELA/ UNAM).
- Poch, Antonio (1996). "Estudio preliminar"; en Moro, Tomás. *Utopía* (Madrid: Tecnos).
- Portantiero, Juan Carlos (1981). *Los Usos de Gramsci*. (México: Folios)
- Portantiero, Juan Carlos (1995). "ıPor qué Gramsci? O las luchas sociales en la situación de dependencia"; en *Teoría Latinoamericana, textos escogidos*, Tomo III. (México: CELA/ UNAM).
- Prebisch, Raúl (1994). "La industrialización de América"; en *Teoría Latinoamericana, textos escogidos, Tomo I*. (México: CELA/ UNAM).
- Quiroga, Vasco (s/f). *La utopía en América*. (España: Promo Libro)

- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina"; en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber*. (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Rajchenberg, Enrique(1995). "Gramsci en México: El caso Pereyra"; en *La teoría social latinoamericana*, Tomo III. *La centralidad del marxismo*. (México: UNAM/ El caballito).
- Ramos Centeno, Vicente (2001). "¿Cabe aún pensar el futuro?"; en *Diálogos filosóficos*, No 50 (Madrid: Nossa y J editores).
- Rawicz, Daniela (2003). *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. (México: UCM).
- Ricoeur, Paul (2001). *Ideología y utopía*. (España: Gedisa).
- Rodríguez, Simón (1954). *Escritos de Simón Rodríguez, Tomo II* (Caracas: Imprenta Nacional).
- Romero, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. (Buenos Aires: s/d de edición).
- Rosales García, Juana (s/f). *Marxismo y tradición nacional: Julio Antonio Mella*. (nodo 50.org.cubaXXI)
- Roig, Arturo (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. (México: UNAM).
- Rouquié, Alain (1989). *América Latina introducción al extremo occidente*. (México: Siglo XXI).
- Rousseau, Jean Jacques (2000). *El contrato social*. (España: Edimat).
- Salazar Bondy, Augusto (2004). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI).
- Sánchez, Irene y Sosa, Raquel (2004). *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*. (México: UNAM/ Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1975). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. (México: Era)
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1997). "La utopía del fin de la utopía"; en *Dialéctica*, No 29-30. (Puebla: UNP).
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. (México: Itaca).

- Saint-Simon (1969). “La parábola” y “El sueño”; en Babeuf, *El socialismo anterior a Marx*. (México: Grijalbo).
- Saint-Simon (1960). *El catecismo político de los industriales* (Buenos Aires: Aguilar).
- Sarmiento, Domingo (1999). *Facundo, civilización y barbarie*. (Buenos Aires: La nación).
- Saxe-Fernández, John (2002). *La compra-venta de México*. (México: Plaza y Janés)
- Semo, Enrique (1977). *La crisis actual del capitalismo*. (México: Era)
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. (México: Planeta).
- Serra, Francisco (s/f). “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch”; en *Revista, A parte reí* (Madrid).
- Skidmore, Thomas y Smith, Peter (1996). *Historia contemporánea de América Latina*. (Barcelona: Crítica).
- Sloterdijk, Peter (2000). “La utopía ha perdido su inocencia”. (Paris: Littéraire).
- Solé, Carlota, (1998). *Modernidad y modernización*, (México: Anthropos).
- Sonntag, Heinz (1988). *Duda/ Certeza/ Crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina*. (Venezuela: UNESCO/ Nueva Sociedad).
- Sonntag, Heinz (1998). “La sociología en América Latina entre el pueblo, época y desarrollo”; en *Pueblo, época y desarrollo. La sociología en América Latina*. (Caracas: Nueva Sociedad).
- Sosa Raquel (1990). “El tiempo recobrado: Memoria de treinta años del CELA”; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Sosa Raquel (1992). “Agustín cueva: un itinerario crítico”; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Sosa Raquel (1994). “Evolución de las ciencias sociales en América Latina (1973-1992)”; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA/ FCPyS/ UNAM).
- Sosa, Raquel (1998). “Los retos de la sociología latinoamericana: algo de lo que tenemos, algo de lo que buscamos”; en *Pueblo, época y desarrollo. La sociología en América Latina*. (Caracas: Nueva Sociedad).
- Sosa, Raquel (2000). “Ciencia sociales y sociedad hacia el siglo XXI”; en *Estudios Latinoamericanos*. (México: CELA / FCPyS / UNAM).
- Sorel (2005). *Reflexiones sobre la violencia* (Madrid: Alianza).

- Stavenhagen, Rodolfo (1994). "Siete tesis equivocadas sobre América Latina"; en *Teoría Latinoamericana, textos escogidos*, Tomo II. (México: CELA/ UNAM).
- Sotelo, Adrian (1990). "Entrevista a Ruy Mauro Marini: Las perspectivas de la teoría de la dependencia en la década de los noventa"; en *Estudios Latinoamericanos*, No. 9 (México: CELA / FCPyS).
- Turner, Jorge (1994). "Notas sobre el antiimperialismo y el APRA"; en *La teoría social latinoamericana*, Tomo I. *Los orígenes*. (México: UNAM/ El caballito).
- Vasconcelos, José (1967). *La raza cósmica*. (Madrid: Aguilar).
- Vasconcelos, José (1995). "El pensamiento iberoamericano"; en Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tomo I. (México: FCE).
- Todorov, Tzvetan (1989). *Nosotros y los otros*. (México: Siglo XXI).
- Vilas M, Carlos (1999). "Seis ideas falsas sobre la globalización", en John Saxe-Fernández, Coord. *Globalización crítica a un paradigma*. (México: Plaza y Janés/UNAM)
- Villa Aguilar, Manuel (1979). "Ideología oficial y sociología crítica en México (1950-1970)"; en *Serie estudios*. (México: CELA, FCPyS/ UNAM).
- Wallerstein, Immanuel (2003). *Utopística*. (México: Siglo XXI).
- Wallerstein, Immanuel (1999). *Impensar las ciencias sociales*. (México: UNAM / Siglo XXI).
- Wallerstein, Immanuel (2003). *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI).
- Weber, Max (1944). *Economía y sociedad, Tomo I y II*. (México: FCE).
- Zea, Leopoldo, (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. (México: Ed. Joaquín Mortiz).
- Zea, Leopoldo (1976). *Filosofía y cultura latinoamericana*. (Caracas: Centro de estudio Latinoamericanos Rómulo Gallegos).
- Zea, Leopoldo (1987). "Universidad, Estado y autonomía: un punto de vista mexicano"; en *Universidad y política en América Latina*. (México: UNAM).
- Zea, Leopoldo (1989). *Simón Bolívar, integración en la libertad*. (Venezuela: Monte Avila Latinoamericana).
- Zea, Leopoldo (1993). "Los estudios sobre Latinoamérica y las humanidades"; en *Los Estudios Latinoamericanos, hoy*. (México: UNAM).
- Zea, Leopoldo (1995). *Fuentes de la cultura latinoamericana, Tomo I y II*. (México: FCE).

- Zea, Leopoldo (2005). *La filosofía americana como filosofía sin más*. (México: Siglo XXI).
- Zea, Leopoldo (2005). *El positivismo en México*. (México: FCE)
- Zavaleta, René (1974). *El poder dual*. (México: Siglo XXI).
- Zavaleta, René (1974). “Movimiento obrero y ciencia social”; en *Historia y sociedad*. No 3 (México)
- Zavaleta, René (1975). “Clase y conocimiento”; en *Historia y sociedad*. No. 7 (México).
- Zavaleta, René (1976). “Las luchas antimperialistas en América Latina”; en *Revista Mexicana de Sociología*. No1, enero–marzo (México: IIS/ UNAM)
- Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón, Tomo I y II*. (México: Anthropos).
- Zemelman, Hugo (1995). “La esperanza como conciencia”; en *Determinismos y alternativas*. (México: CRIM/ UNAM- Nueva Sociedad).
- Zemelman, Hugo (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. (México: Anthropos).
- Zemelman, Hugo (1998). *De la historia a la política*. (México: Siglo XXI).
- Zemelman, Hugo (2000). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. (México: COLMEX).
- Zemelman, Hugo (2004). “Pensar teórico y pensar epistémico, los desafíos de la historicidad en el conocimiento social”; en *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*. (México: UNAM / Siglo XXI).