

Revista Humanidades

V Época - No. 4, Septiembre-Diciembre, 2017

Número Monográfico
Filosofía Crítica



ISSN: 2309-687X

Revista Humanidades

V Época - No. 4, Septiembre-Diciembre 2017

Directorio

Decano

José Vicente Cuchillas Melara

Vicedecano

Edgar Nicolás Ayala

Secretario

Héctor Daniel Carballo

Consejo Editorial

Carlos Rodríguez Rivas

Renato Noyola

Edgar Ventura

Marlon Javier López

Vladimir Quintanilla

Director-Editor

Carlos Ernesto Deras

Diseño de portada y diagramación

Gerardo Ernesto Sánchez Menjívar

**Los artículos publicados son de exclusiva
responsabilidad de quien los presenta.
Toda cita que se realice de los trabajos
aquí publicados deberá señalarse su
respectiva fuente.**

Reservados todos los derechos de autor, no se
permite la publicación de ningún artículo sin
previa autorización.

Final 25ª norte, Ciudad Universitaria,
San Salvador, Facultad de Ciencias y
Humanidades

ISSN 2309-687X

Correo electrónico:

revista.humanidades@ues.edu.sv

Página web:

<http://www.humanidades.ues.edu.sv/>

Tel. (503) 2225-2999

Índice

PRESENTACIÓN

Consejo Editorial 7

PROYECCIÓN ACADÉMICA

Los proyectos de la actual gestión del departamento
de filosofía 2015-2019
José Guillermo Campos López 11

ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

América Latina como posibilidad. El sujeto histórico en
la filosofía de Leopoldo Zea
Alberto Quiñónez Castro 21

Marx y las aporías de la política proletaria
Wilder Pérez Varona 53

El arte: campo de batalla para la lucha
de clases e ideales
Oscar Ponce 75

El marxismo y los problemas filosóficos
del idealismo alemán
Marlon Javier López 93

Reflexiones sobre el progreso moderno: sus paradojas y
consecuencias sociales.
Una mirada desde Kant, Marx y Marcuse
Edgar Ventura 119

ARTÍCULO EXPOSITIVO

Experiencias relacionadas con la planificación didáctica
para el logro de competencias.

Renato Noyola

149

NUESTROS COLABORADORES

165

LINEAMIENTOS EDITORIALES

169

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

El presente número de la *Revista Humanidades* da continuidad al esfuerzo realizado por el anterior Consejo Editorial de la Facultad de Ciencias y Humanidades, que impulsó una serie de cambios en la publicación; cambios que ahora se ven mejorados con la novedad de introducir modificaciones siguiendo los criterios establecidos por los estándares internacionales para indexación de publicaciones científicas. Esta es una labor que la Facultad debe continuar, y en general, la Universidad debe encaminarse por esta vía de la integración regional y que cada vez más los trabajos realizados por nuestra Casa de Estudios sean conocidos, especialmente, por la región Iberoamericana.

Esta publicación, que desde sus inicios tuvo serias dificultades para regularizarse, pretende en esta oportunidad establecerse como un órgano permanente de difusión del trabajo de investigación realizado por académicos de esta Facultad. Es importante señalar que la permanencia de esfuerzos intelectuales como este debe prevalecer por encima de los recurrentes cambios que acontecen en nuestra Universidad.

Ello implica, además, incentivar el trabajo de investigación científica, que actualmente padece carencias que le impiden despegar a plenitud. Investigaciones que deben abarcar la amplia gama de disciplinas que componen a los saberes humanísticos, asimismo, a las ciencias sociales, las cuales están llamadas a provocar reflexiones de largo alcance y brindar, asimismo, explicaciones sobre los más hondos problemas de la compleja realidad de El Salvador.

El presente número reúne una serie de trabajos que apuntan, ante todo, a la reflexión disciplinar del quehacer de una filosofía de corte social bajo la perspectiva de la crítica. Este fundamento de la crítica le separa, pues, de toda

visión tradicional de la filosofía social orientado a meras explicaciones mecanicistas sobre la realidad social, sin ejercer una interpretación de la realidad social partiendo del enfoque de la comprensión.

En los trabajos se retoman profusamente autores y tradiciones afines a las corrientes del marxismo crítico. Se entiende por tal una corriente enteramente contrapuesta a las visiones tradicionales y dogmáticas del marxismo asociadas en su mayoría a visiones positivistas decimonónicas que trataron de emular el método de la ciencia natural para investigar y explicar la realidad social.

Tal marxismo crítico, que no pretende ser una categoría homogenizante, sino más bien un intento por señalar el impulso reflexivo que suscita a una serie de pensadores, tiene vida a partir del pensamiento de autores como Korsch, Gramsci, Luxemburgo, Lukács, Adorno, Benjamin, Marcuse, Schmidt, Habermas, por mencionar algunos de los más sobresalientes. De diversas formas, los autores de este número retoman ideas fundamentales de estos pensadores para problematizar, a partir de los fundamentos de la teoría social crítica, las consecuencias sociales que ha provocado la moderna sociedad burguesa para la humanidad.

Deseamos dejar constancia de nuestro agradecimiento a los autores de los trabajos aquí publicados, así como a los pares evaluadores que con esmero revisaron cada uno de los trabajos y plantearon observaciones críticas orientadas a mejorar los mismos. Asimismo al equipo a cargo de la edición de este número. Finalmente, a la Honorable Junta Directiva, que aprobó los recursos para financiar esta publicación.

Consejo Editorial

PROYECCIÓN ACADÉMICA

Los proyectos de la actual gestión del departamento de filosofía 2015-2019

José Guillermo Campos López
Jefe del Departamento de Filosofía

Desde su creación, el 13 de octubre de 1948, la Facultad de Ciencias y Humanidades ha contado con la enseñanza de la filosofía, la cual en principio fue dirigida por la así llamada Escuela de Filosofía y Letras. En sus inicios los que finalizaban esta carrera obtenían el título de doctor en filosofía y letras. Posteriormente, se separaron las letras de la filosofía y quedó únicamente el doctorado en filosofía. Finalmente, con la reforma universitaria que se inició el primer lustro de los años sesenta desaparecieron progresivamente las escuelas y fueron creados los departamentos, desapareciendo con aquella el doctorado en filosofía, quedando únicamente la licenciatura. Desde ese entonces, el Departamento de filosofía desarrolla su licenciatura en filosofía con diversos planes de estudios que a lo largo del tiempo han sido revisados y actualizados de acuerdo al avance y desarrollo de la ciencia filosófica.

Con el inicio de la nueva gestión de esta Unidad Académica, a finales de 2015, se desarrolla el proyecto denominado “Cohesión y fortalecimiento de la enseñanza de la filosofía en la Universidad de El Salvador”, el cual tiene como objetivo “Promover la enseñanza de la filosofía en todas las esferas de la educación en El Salvador”. Para ello, se está convocando a especialistas en esta área del conocimiento a nivel nacional e internacional, esfuerzo académico que se está desarrollando con el apoyo de las autoridades, tanto del nivel central como de la Facultad, quienes conocen que la crisis de la universidad es académica

y que el proceso de despegue para superarla debe tener como fundamento tal enfoque.

De acuerdo a dicho proyecto hemos desarrollado una serie de actividades que nos permiten anteponer intereses particulares y orientar nuestras acciones a necesidades generales del sector docente-estudiantil, para ello hemos hecho todo lo posible por mantener la idea original de desarrollarnos académicamente y apoyar toda propuesta que sea coherente con nuestro propósito universitario.

El nuevo proyecto tiene propuestas que ya están en marcha, mientras que otras constituyen una proyección a mediano y largo plazo. Entre las primeras pueden mencionarse las siguientes y que serán explicitadas más adelante:

- Creación del Doctorado en Filosofía.
- Diplomado superior en filosofía.
- Presentación de propuesta para la creación del profesorado en Ética y Cultura de Paz.
- Organización de la Cátedra Martiana.
- Organización del Instituto de Filosofía de la Ciencia, Historia y Ciencias Sociales.
- Organización XV Encuentro Internacional pensamiento Martiano.
- Revisión y actualización del nuevo plan de estudios.
- Propuestas de investigación filosófica al CIC-UES.
- Alianzas académicas con centros de altos estudios filosóficos.
- Organización de conferencias magistrales de contenido filosófico
- Publicación de la producción filosófica de docentes y estudiantes interesados en divulgar sus ideas.

Mientras que en las segundas podemos mencionar:

- Creación de la licenciatura en filosofía política.
- Creación de la licenciatura en metodología de investigación filosófica.

Todo lo anterior refleja el esfuerzo continuo de un equipo de trabajo cuyo único compromiso es con la institución, con la filosofía y con el pueblo salvadoreño, para lo anterior contamos con el apoyo de las autoridades de la Facultad, La Rectoría, Vice Rectoría Académica del Instituto de Filosofía de la Habana, con el Centro de Estudios El Salvador la Red Internacional de Cátedras Martianas.

Es indudable que cada uno de los proyectos se encamina a fortalecer la enseñanza, la investigación, la proyección social, la relación filosofía-cultura, filosofía-movimiento social, filosofía-movimiento popular, filosofía-universidad con miras a fortalecer el pensamiento crítico en una sociedad dominada por el intercambio y el consumo desmesurado consecuencia del modo burgués de producción. Concebimos que la filosofía posee un compromiso histórico con la superación de los antagonismos sociales que ha propiciado el mundo burgués.

Es fundamental en este momento hacer una profunda reflexión y proyección hacia el futuro, ya que nuestra principal fortaleza radica en la juventud que se está formando con perspectivas de cambio y comprometidas con la filosofía. Así, pues, es precisamente con el sector estudiantil que debemos orientar nuestra visión, ya que serán ellos los que impulsarán a mediano plazo nuevos proyectos vinculados con la esencia académica de la institución.

Por tal razón, todos y cada uno de los proyectos van en la dirección de apoyar al sector que a futuro conducirá la enseñanza de la filosofía, caracterizada por ser amplia,

pluralista, democrática, libre, independiente, crítica, racional, científica, descriptiva, analítica, transformadora, emancipadora, anticolonial, antiimperialista, antineoliberal, fundamentada en la verdad científica, acompañante de los avances de la ciencia y la tecnología, comprometida con la justicia y la lucha por la igualdad en todas las esferas de la vida social.

Es un serio reto para las futuras generaciones de filósofos y para quienes en la actualidad construyen ese proceso a través de los organismos de dirección de la Facultad de Ciencias y Humanidades, las futuras generaciones deben prepararse promoviendo círculos de estudio, participando en seminarios, diplomados, congresos, produciendo pensamiento filosófico, estableciendo contactos con escuelas de filosofía regionales y posteriormente ampliar el espacio geográfico, asumiendo posiciones críticas, vinculándose en debates académicos para recuperar el espacio perdido de la UES a nivel internacional.

Por otra parte, el proyecto de Profesorado en Ética y Cultura de Paz, presentado a las respectivas autoridades para su estudio y posterior aprobación y ejecución, tanto presencial como virtual, tiene como propósito último incidir en la enseñanza de la filosofía moral en todas las esferas de la educación, así como formar profesores que logren transmitir nuevas formas de convivencia pacífica en una sociedad donde pareciera que la cultura de la violencia es la única forma de vida posible. Es este un proyecto encaminado a cumplir con la misión del filósofo reflejadas en el cambio cultural y el compromiso social.

Asimismo, el proyecto Doctorado en Filosofía implica formar al menos 30 académicos de la UES de las diversas especialidades. Estos se encuentran en formación para iniciar un reto que consiste en capacitarse en la investigación y que es conducido por investigadores del Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología

y Medio Ambiente de Cuba, quienes participan en la concreción de un curso propedéutico de 7 encuentros donde se pretende que al menos 30 investigaciones filosóficas sean publicadas a nivel nacional e internacional, así posteriormente poder realizar el doctorado en filosofía en la Universidad de El Salvador.

A la vez, el departamento de filosofía revisa el actual plan de estudios que de acuerdo a los lineamientos institucionales debe ser actualizado cada cinco años, lo que implica nuevas formas de enseñanza, que incluye la educación virtual, cambios de paradigmas en la evaluación, los desafíos de los modelos educativos, la adecuación de los mismos al pensamiento crítico, el surgimiento de nuevas carreras de acuerdo a las necesidades del país como es la licenciatura en filosofía política que tanta falta hace en nuestros países y la licenciatura en metodología de investigación filosófica que de igual manera en nuestro país no hay un desarrollo sistemático en la investigación especializada.

En nuestro proyecto existe toda la disponibilidad de difundir con mucho entusiasmo el pensamiento crítico latinoamericano, esto significa emancipación en todos los campos del saber, demostrar que también en nuestra América se produce filosofía. Existen muchos pensadores que han transformado la cultura de sus pueblos y son ejemplo a seguir por nuestra juventud, la influencia de filósofos de Europa occidental es evidente en la formación académica de la UES, en fin, el respeto a sus ideas debe mantenerse, pero no el sometimiento total a sus teorías. Es correcto estudiarlos y conocer sus aportes, pero es importante iniciar un proceso de construcción de saberes propios y es con base a esto que creamos la Cátedra José Martí como antecedente al XV Encuentro Internacional de las Cátedras Martianas.

EL XV Encuentro Internacional de las Cátedras Martianas lo organiza una comisión docente-estudiantil del departamento de filosofía y con el apoyo de la Red Martiana pretendemos reunir al menos 75 académicos de nuestra América; Portugal, Italia, Francia, España, Estados Unidos de América y Canadá del 23 al 25 de Noviembre del corriente, difundiendo el pensamiento de Martí, el cual constituirá sin duda un interesante encuentro para establecer vínculos académicos con personalidades que realizan investigación filosófica a nivel internacional.

En alianza con la Facultad de Ciencias Naturales y Matemática se está creando el Instituto de Filosofía de la Ciencia, Historia y Sociología, cuya base de existencia será la difusión del pensamiento científico y su vínculo con la filosofía y otras ciencias particulares. Estaremos acompañando el Congreso de Ciencia y Tecnología cuya riqueza en términos del conocimiento científico es indudable y el reencuentro con base a objetivos comunes con otra facultad hace más fuerte el saber filosófico.

El Salvador atraviesa en la actualidad múltiples problemas de diversa índole. Frente a esta realidad la Universidad de El Salvador tiene el compromiso histórico de aportar por medio de los estudios e investigaciones para favorecer una comprensión e interpretación de aquellos a fin de hacer plausibles los caminos alternativos para su resolución progresiva. El profesional de la UES tiene el deber, pues, de “pensar la realidad” a fin de proponer a la nación alternativas que permitan construir un futuro mejor. No basta, pues, recitar pensamientos de filósofos, ni ser arqueólogos del saber, más bien se trata de llevar a la práctica la teoría, de participar en un cambio cultural, en el cambio curricular, en el cambio de la sociedad, en el cambio de la historia, en construir nuestro propio pensamiento salvadoreño vinculado con Centroamérica.

Es así como también participamos en este nuevo proyecto de Facultad como es la reactivación de la *Revista Humanidades*, donde académicos de nuestro departamento expresen la diversidad de opiniones respecto al cómo se piensa en el siglo XXI en El Salvador y qué podemos esperar de los nuevos desafíos que presenta la humanidad en la actualidad, donde parece ser la paz un mito de la guerra y esta se convierte en la nueva amenaza a la convivencia pacífica del planeta con la esperanza que nunca se acerque el fin de la especie humana.

Esperamos, pues, que el presente número de la *Revista* sea útil para los fines de la Academia que, ultimadamente, deben redundar en beneficios para la sociedad salvadoreña.

San Salvador, septiembre de 2017

ARTÍCULOS
CIENTÍFICOS

**América Latina como posibilidad.
El sujeto histórico en la filosofía de Leopoldo Zea**

Alberto Quiñónez Castro
Colectivo de Estudios de Pensamiento Crítico
El Salvador
kastroviev@gmail.com

Recibido:
30 de junio de 2017

Aceptado:
21 de julio de 2017

Resumen

La obra de Leopoldo Zea permite situarse en el plano de reflexión específicamente latinoamericano, teniendo como premisa que esta región posee una historia particular que incide sobre las formas y los contenidos de sus productos filosóficos, de sus formas de asumir la historia y de su forma de enfrentarse a la realidad. Para Zea, la historia de América Latina la sitúa en una encrucijada al respecto de las tareas emancipatorias de la humanidad: América Latina puede –o no- ser el sujeto histórico de la liberación, es la praxis histórica lo que habrá de determinar el rumbo de este continente. No obstante, en tanto que no existe ninguna seguridad de que dicho sujeto histórico asuma su tarea de liberación –a diferencia de la concepción de otras filosofías teleológicas-, América Latina no puede sino ser vista como posibilidad; la realización de esa posibilidad es una tarea por hacer.

Palabras clave

Filosofía latinoamericana – Filosofía de la historia – Filosofía política – Filosofía de la liberación – Leopoldo Zea

Abstract

The work of Leopoldo Zea allows us to take place on the specifically latin american thinking, presupposing that the region has a particular history that influences on the forms and contents of philosophical products, ways of assuming history, and ways of facing reality. For Zea, the history of Latin America means a crossroads about the emancipatory tasks of humanity: Latin America may -or may not- be the historical subject of liberation, it is historical praxis that will determine the direction of the continent. However, insofar as there is no assurance that this historical subject will assume his task of liberation - unlike the conception of other teleological philosophies- Latin America can only be seen as a possibility; the realization of that possibility is a task to be done

Keywords

Latinoamerican philosophy – Philosophy of history – Political philosophy – Philosophy of liberation – Leopoldo Zea

América Latina como posibilidad. El sujeto histórico en la filosofía de Leopoldo Zea

Alberto Quiñónez Castro

Colectivo de Estudios de Pensamiento Crítico

El Salvador

kastroviev@gmail.com

Introducción

La figura de Leopoldo Zea se encuentra, indefectiblemente, en el trasfondo de las reflexiones acerca de la filosofía latinoamericana, sobre sus exigencias actuales y sobre su correspondencia con una práctica de liberación. No obstante, dicha figura no es siempre visible. En la historia de la filosofía de nuestro continente hay todavía muchos claroscuros, muchas figuras de peso que son marginadas por cierto colonialismo intelectual en todas las ramas del saber. De esta forma, el presente ensayo busca aproximarse a un autor que, al menos en el medio salvadoreño, sigue siendo desconocido.

Si bien, Zea no es el único ni el primer autor en preocuparse por la existencia y el carácter de la filosofía latinoamericana, si es uno de los primeros en defender que el pensamiento latinoamericano debe emanciparse y, en gran medida, crearse a sí mismo con unas exigencias y finalidades bien propias. Así visto, la vía de comunicación entre la filosofía de Zea y los actuales movimientos filosóficos decoloniales parece expresar una genealogía bastante clara.

El posicionamiento filosófico de Leopoldo Zea es sumamente claro con respecto a sus fines. El carácter de la filosofía latinoamericana que propugna no es el de una filosofía neutra o meramente especulativa, sino todo

lo contrario: la filosofía latinoamericana, hecha desde las circunstancias de opresión de América Latina, debe responder a la necesidad de la liberación humana. Es en este sentido que la obra de Zea es, además de una historia de la filosofía, una filosofía de la historia eminentemente política. Una filosofía que no responda a ese llamado es, para Zea, una filosofía hueca y falsa.

A diferencia de otras filosofías que se plantean el problema de la opresión y, en consecuencia, de la liberación, de una manera abstracta o deshistorizada, la reflexión de Zea impele a las condiciones concretas de la opresión latinoamericana. Por esta vía Zea descubre que América Latina es la síntesis de las contradicciones del sistema mundial de dominación y, por tanto, el sujeto –o uno de los sujetos– que se erige como la posibilidad de reivindicación general de la liberación.

El presente ensayo se estructura en cuatro apartados sustantivos. El primero de ellos intenta dar cuenta de la filosofía de la historia de Leopoldo Zea en sus líneas más generales, filosofía que considera que la historia se desenvuelve a través de una dinámica de dominación a pesar de los reiterados intentos de emancipación humana. El segundo de los apartados trata de hacer patente que la liberación es una exigencia filosófica de primer orden, pues no puede hacerse una filosofía que no responda a sus circunstancias materiales.

El tercer apartado trata acerca del sujeto histórico de la liberación, visto como la entidad concreta que debe asumir la tarea de la liberación debido a la configuración histórica de una dominación multidimensional. Por último, el cuarto apartado explícita cómo para Zea es América Latina la encarnación de la posibilidad emancipatoria de la humanidad, al representar la síntesis de las contradicciones

del régimen mundial de dominio, pero también por ser el espacio cultural con notas privilegiadas para llevar a cabo esa emancipación.

Sin duda, este ensayo no agotará la riqueza del pensamiento de Leopoldo Zea. Habrá, con mucha probabilidad, matices que será necesario agregar de forma posterior, compaginaciones e interpretaciones que quizás queden de lado o requieran de mayor énfasis. No obstante, como una aproximación preliminar se espera que pueda ser el inicio para acercarse a un autor en muchos sentidos actual y comprometido con la causa latinoamericana.

La filosofía de la historia de Leopoldo Zea

Para introducirse a la filosofía de la historia de Leopoldo Zea cabe tener presente que su obra adeuda al pensamiento de Ortega y Gasset y, más directamente, al de José Gaos (Zea, 1955, pp. 189 – 206), la principal premisa metodológica del historicismo: la filosofía ha de hacerse desde y hacia las circunstancias del filosofar. En otras palabras, la filosofía debe corresponder a las necesidades de las condiciones materiales y espirituales de los seres humanos que la hacen; una filosofía que no responde a ello es más bien una filosofía inauténtica.

Las premisas del historicismo, lejos de relativizar la postura filosófica de Zea, le permiten constituir una filosofía circunstanciada, es decir, una filosofía que asume los caracteres de la realidad histórica que le sirve de sustento, pero que no los asume pasivamente sino en orden a su transformación. Esta filosofía se encuentra así avocada al conocimiento de la realidad concreta, no a una realidad abstracta, ideal¹. La problemática de esta

1 “La autenticidad debe acompañar al enfrentamiento que el filósofo haga de su circunstancia. Acaso los temas o tópicos no han de ser en todo totales, quizá haya que enfrentarse a temas aparentemente minúsculos; pero al fin temas que preocupan al hombre americano” (Zea, 1955, p. 205).

filosofía será entonces la problemática de la subordinación latinoamericana como circunstancia general.

El hecho de que la filosofía de la liberación de Leopoldo Zea tenga como base las circunstancias específicas de América Latina, llevará a que dicha filosofía posea ciertas características bien particulares, así como al hecho de que se decante por ciertas opciones teóricas más que por otras, incluso a que rescate de forma crítica algunos autores del propio pensamiento latinoamericano en detrimento de otros. Y ello es así porque las circunstancias de América Latina exigen un ímpetu de liberación, lo cual no se hace desde un lugar filosófico neutro o abstracto, sino más bien desde una posición clarificada políticamente, es decir, con la suficiente madurez teórica para visibilizar radicalmente el problema del poder en América Latina².

A diferencia de las filosofías de la historia europeas que plantean un desenvolvimiento teleológico de la realidad histórica, la filosofía de Leopoldo Zea propone que no existen leyes que condicionen el desarrollo humano de forma lineal y determinista. Esa consideración se vuelve incluso más taxativa para el caso de los países de la periferia global y, más específicamente, para América Latina pues las condiciones de hegemonía que sustentan las relaciones entre los centros de poder -Europa y Estados Unidos- y los países subdesarrollados, redundan en el mantenimiento de asimetrías y, por ende, de relaciones de dominación y subordinación.

Para Zea, la historia se configura como una dinámica de diferentes situaciones de dominación. En la historia

2 “Pero nosotros los americanos, más concretamente, nosotros los hispanoamericanos, ¿de qué hemos de responder? ¿De cuál situación hemos de ser responsables? ¿Qué compromisos tiene que asumir responsablemente nuestra filosofía? [...] Nuestra situación no es la de la burguesía europea. Nuestra filosofía, si ha de ser responsable, no tiene que responder de los mismos compromisos que la filosofía europea contemporánea” (Zea, 1953, p. 108).

de América Latina el sujeto opresor ha sido Occidente: primero, Europa, tras la conquista y, luego, Estados Unidos, cuyo ímpetu imperialista ha determinado no sólo el marco político interior de los países latinoamericanos, sino también ha jugado el rol de rasero cultural hegemónico, sobredeterminando el modo de pensar y actuar sobre la realidad específica de las naciones de América Latina³.

A estas condiciones materiales le corresponden diferentes formas filosóficas que tratan de volver justificable la situación de libertad para ciertos sectores de la sociedad mundial, mientras otros sectores se encuentran en condiciones de marginalidad y opresión. La filosofía liberal que se remonta hasta el pensamiento ilustrado europeo, es un claro ejemplo de dicha contradicción y uno de los bastiones que permite el ejercicio de relaciones de poder asimétricas entre distintos países, pueblos y culturas⁴.

Para Zea, el pensamiento liberal en sí mismo utilizaba el discurso de la libertad y la liberación como un instrumento de dominación. La libertad, concebida de forma abstracta y ahistórica, era parte del tinglado ideológico que justifica la dominación de unos pueblos sobre otros. El hecho de que los pueblos latinoamericanos, sometidos a una situación de dominio desde la conquista, asumieran tras los procesos de independencia una agenda liberal, tendía a reforzar los mecanismos de dominación entre estos países y los occidentales pues suponía asumir

3 “Quizá no se encuentre en toda la historia universal de los pueblos el ejemplo de cómo un pueblo puede persistir en la conciencia de otro como los Estados Unidos de Norteamérica en la conciencia hispanoamericana [...] Norteamérica ha sido para Hispanoamérica, entre otras cosas, la fuente de todos sus sentimientos de inferioridad”. (Zea, 1953, p. 55).

4 Para Zea, en efecto, el liberalismo es una “filosofía que afirmaba la libertad de sus creadores, pero al mismo tiempo la sumisión de otros hombres, hombres que parecían ser ajenos a esta libertad. Se habló de libertad de los mares y libertad de comercio, como ahora de libertad de inversión, para afirmar el derecho de unos intereses sobre otros”. (Zea, s.f., p. 38).

una agenda política, económica y cultural, proclive a los intereses de estos últimos.

Si la filosofía liberal era por su propia naturaleza aporética en relación a la liberación humana, ello se debe a que dicha filosofía se asienta principalmente sobre la construcción identitaria subjetiva occidental. Con ello, elimina la posibilidad de que la praxis se realice en el marco de una convergencia colectiva solidaria y emancipatoria, primando más bien la realización individual de un sujeto desmarcado de su ámbito social e histórico.

La filosofía liberal está avocada al sujeto individual. La construcción de la otredad en esa filosofía es la construcción de una identidad para la dominación⁵. Por eso, la relación social fundamental es la que asume el contractualismo ilustrado, es decir, aquella donde el sujeto individual está ligado a la comunidad por la fuerza de sus intereses individuales (Zea, 1993, p. 102). Las relaciones primariamente colectivas son así diferidas y sustituidas por el ímpetu de la satisfacción individual, particular. El otro no es una forma de la mismidad a quien el sujeto se deba por una exigencia ética y ontológica, sino más bien es el medio para la realización de un individuo cuyo vínculo social no es sustantivo, por ello el otro es objeto de conquista y dominación.

La filosofía de la historia de Leopoldo Zea busca evidenciar que la emancipación latinoamericana es posible y que, en función de ello, no puede existir una filosofía de la historia que tenga un carácter teleológico. Más bien, dicha filosofía debe estar abierta a la posibilidad de la liberación bajo parámetros no occidentales. Y deben ser no occidentales

5 “El hombre moderno desea destruir todo cuanto encuentra, para empezar algo nuevo, totalmente nuevo, del cual sea él el único responsable. No quiere aceptar ningún compromiso [...] Por utilidad, por comodidad, al menos provisionalmente, nuestro burgués aceptará sus compromisos con los otros. Este hombre espera poder llegar también a someter estos otros compromisos a una legalidad ideal”. (Zea, 1993, pp. 102 – 104).

estos parámetros precisamente porque el pensamiento occidental se configura sobre la universalización de la experiencia europea que, a su vez, tiene implícito el carácter excluyente de una práctica de la dominación.

La filosofía occidental de la historia está siempre signada por un ímpetu de dominio; por eso, su predicación a favor de la libertad es más bien ideológica. Esta ideología de la libertad está reñida con una filosofía de la liberación propiamente dicha; mientras la primera aboga por la libertad de unos sectores, clases, países o pueblos a costa de otros, la segunda impele a una liberación humana, es decir, total. Sin embargo, la ideología de la libertad es asumida por las clases oprimidas en tanto discurso hegemónico, impuesto, y las mantienen enajenadas y sometidas.

Fundamental para develar la ideología de la libertad como ideología, es la tarea de roturar su aspiración de universalidad. La filosofía liberal, que se plantea como absoluta y neutra, está pergeñada de intereses concretos; por ello no es universalizable. La filosofía de la liberación debe por tanto desenmarañar los presupuestos ideológicos del liberalismo –y de las demás filosofías que quieren ostentar el papel de sistematización teórica de la liberación basadas en intereses particulares– y mostrarlos precisamente como lo que son: como constructor ideológicos que responden a intereses de sujetos históricos concretos.

La aspiración a la universalidad del pensamiento occidental está presente en la mayoría de las filosofías de la historia, en mayor o menor medida, en tanto que Europa se presenta, en ellas, como paradigma y finalidad. La meta de los países periféricos, subdesarrollados y oprimidos, es avanzar en la línea que Europa y Estados Unidos van definiendo como senda de ascenso hacia modelos civilizatorios superiores. Esta línea tiene detrás, como ya se dijo, la abstracción de la experiencia occidental,

específicamente la europea; dejando en la sombra la experiencia histórica de la mayor parte de la población mundial, aquella población del mundo no occidental.

De esta forma, la filosofía de la liberación se plantea entonces como una filosofía con un carácter eminentemente crítico. No puede ser de otra forma pues el carácter de la liberación exige superar los intentos liberacionistas que se basaban en constructos ideológicos más que en premisas de conocimiento radicales y situadas en las circunstancias propias de las clases oprimidas.

Por tanto, la liberación no podrá ser auténtica si se amarra a la reproducción de modelos de libertad extraños e impuestos, porque, tal como lo dice el mismo Zea, aceptar un modelo es aceptar a la vez una subordinación (Zea, s.f., p. 46). Asumir la agenda liberacionista de una filosofía extraña es asumir unos moldes teóricos y práxicos alejados de las realidades, de las circunstancias, de las problemáticas específicamente latinoamericanas. Todo ello implica asumir el camino de la reproducción de la opresión.

La filosofía de la historia se convierte, en este sentido, en una filosofía política que da cuenta, por un lado, de la situación de subordinación en la que se encuentra el mundo no occidental y del ejercicio de un poder colonial y enajenante por parte de occidente. Por otro lado, dicha filosofía política impele a la liberación desde las condiciones concretas en que se encuentran los países del mundo no occidental.

La liberación como exigencia filosófica

Si la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, que parten de la premisa de un hacer filosófico circunstanciado, dan cuenta de estados sucesivos de dominación y subordinación de los pueblos, el compromiso con una praxis de liberación se convierte en una exigencia no sólo práctica sino también teórica, filosófica. De este modo, toca a la

filosofía asumir ciertos compromisos de cara al proceso de emancipación humana, tratando de aportar en el plano de las ideas pero sin descuidar el establecimiento de puentes con el plano práctico que es, al final de cuentas, un escenario irrecusable en el que se juegan aspectos irrenunciables de la liberación⁶.

En ese sentido, la situación de América Latina es caracterizada por Zea como una realidad de dependencia y, por ello, de sometimiento inconsciente o de enajenación⁷. La dependencia de América Latina no es una situación coyuntural o que remita a la historia reciente del subcontinente, sino que representa uno de los grandes elementos característicos que han tenido una configuración histórica de larga data y que remiten necesariamente a la reflexión sobre el funcionamiento del mundo como una entidad global e interconectada. No se puede comprender el momento actual de América Latina si se hace abstracción de la manera en que esta región se incorpora paulatinamente a la historia de occidente.

A ese estado de cosas se añade además una visión inauténtica de la realidad. Por “visión inauténtica” entiende Zea una forma de ver la realidad que no se corresponde con las circunstancias realmente existentes, debido a que para explicar la realidad propia de América Latina se toman de prestados modelos explicativos correspondientes a otras realidades, específicamente a las realidades de los países

6 “El compromiso en filosofía no se refiere a un convenio interesado, a una obligación contraída a cambio de determinadas ventajas políticas, sociales o económicas, sino al compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo”. (Zea, L. 1993: 95).

7 “El problema de la dependencia latinoamericana, que es también compartido por otras muchas zonas de nuestro mundo, hace referencia a diversas expresiones de lo humano, que van de lo político, económico y social a lo que llamamos cultural”. (Zea, s.f., p. 32).

desarrollados de occidente⁸. Esto significa ver dicha realidad desde un escaño ideológico desapegado de las circunstancias reales y que tratan más bien de forzar la interpretación de la realidad con categorías descontextualizadas y, por tanto, sin capacidad de contener lo real, de expresarlo y, por ende, incapaces de incidir sobre dicha realidad.

Por ser inauténtica esta concepción de la realidad funge más bien como ideología y, como tal, lejos de permitir una aproximación a la realidad con fines comprensivos y liberadores, mantiene un esquema de separación entre la realidad objetivamente existente y la idea de la realidad que tienen los seres humanos, negándoles así ver los fundamentos sobre los que se sostiene la situación de dependencia y opresión. Para Zea, esa visión falsa es un vacío y es un vacío producto de la colonialidad epistemológica que la intelectualidad sigue reproduciendo hasta hoy, así como de la colonialidad material que las elites reproducen políticamente.

La asimilación de esa ideología por parte de los pueblos latinoamericanos tiene dos componentes o dos momentos constitutivos. Por una parte se encuentra el componente impositivo por el cual dicha ideología aparece como el discurso hegemónico normalizado por los grupos de poder e impuesto por ellos como una norma. Por otro lado estaría un componente asuntivo, que refiere al hecho de que el discurso hegemónico es también introyectado por los mismos sujetos oprimidos como una forma de tener conciencia de la realidad pero

8 “Adoptar modelos que surgido de nuestro auténtico modo de ser, negarnos como ser para adoptar lo que fue expresión de un acto de afirmación de otros hombres en otras circunstancias, que resultan no ser las propias, es lo que ha originado esta nuestra permanente subordinación no sólo a pueblos extraños, sino al mismo espíritu de los hombres que los han originado, haciendo de nuestra aceptación, instrumentos para su propia afirmación y desarrollo”. (Zea, s.f., p. 37).

desde la perspectiva del dominador, asumiendo dicha identidad de forma acrítica.

Para una filosofía latinoamericana que intente ser auténtica, la liberación debe ser uno de sus fines y uno de sus materiales de reflexión. Ello debido a que las condiciones concretas de América Latina son precisamente unas condiciones de subordinación y dependencia. Una filosofía situada, crítica y concreta no puede marginar estas condiciones en aras de una aspiración purista del filosofar o de valores que trasciendan a lo humano. Muy al contrario, de lo que se trata es de dar contenido a las reflexiones filosóficas desde los ámbitos más concretos de lo real y desde una posición humanista en la que la vida humana sea el rasero de valoración de toda filosofía.

A propósito de esta problemática, Leopoldo Zea entra en debate con Augusto Salazar Bondy precisamente en torno a la relación entre filosofía y liberación. Dicho debate no es nuevo en la historia de la filosofía, pues ha sido una preocupación constante la vinculación entre el filosofar y la acción transformadora del mundo, obteniendo diferentes respuestas según el abordaje que las diferentes filosofías han hecho de dicha relación. Por su parte, Salazar Bondy (2006) reivindica la postura de que una filosofía auténtica y libre sólo será producto de una situación real de autonomía de los pueblos latinoamericanos. La única posibilidad, según Salazar Bondy, de realizar una filosofía liberadora es liberando antes a los pueblos de América Latina de las condiciones de dominación que los centros occidentales imponen sobre aquellos.

A diferencia de Salazar Bondy, Zea asume que la filosofía debe ser parte de la lucha por la liberación y no resultado posterior de una situación de libertad material. Más bien, una filosofía de la libertad debe surgir para dar acompañamiento crítico a las praxis de liberación que llevan

a cabo los pueblos oprimidos de América Latina⁹. La filosofía debe asumir la situación de opresión real e ideológica y luchar contra esta situación desde su campo específico y la asunción de esta situación y de esta lucha debe ir orientada a comprender los nodos fundamentales sobre los que dicha opresión se asienta y desde los cuales se reproduce.

Si se sigue la orientación pensada por Salazar Bondy, en su extremo, podría llegarse a descartar el hacer filosófico priorizando el hacer práctico, principalmente político, como tarea inmediata para conseguir la independencia material. Pero renunciar al filosofar es renunciar a la capacidad comprensiva, crítica y propositiva de toda una tradición de pensamiento en la cual América Latina se inserta de modo inexcusable. Ello impediría comprender muchos de los fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales que acaecen en América Latina en el marco de un sistema mundial de ejercicio del poder.

Para Zea, la filosofía debe al menos cumplir dos grandes tareas: la desmitificación de la ideología de la dominación y la construcción de paradigmas sociales y culturales de emancipación humana¹⁰. Estas dos tareas se encuentran estrechamente vinculadas pues la construcción de paradigmas alternativos frente a la situación actual, requiere de la desmitificación de los paradigmas tradicionales de la libertad que han servido de justificación para mantener en la opresión a la mayoría de la población humana, razón por la cual dichos paradigmas adquieren un carácter ideológico.

9 “Nuestra filosofía y nuestra liberación no puede ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador”. (Zea, s.f., p. 43).

10 “La filosofía tendrá como función no sólo hacernos consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición”. (Zea, 1969, p. 118).

La primera tarea, la desmitificación de las ideologías, alude a que la filosofía debe plantarse críticamente frente a todos los discursos que abanderan como propósito la libertad pero sin buscarla de forma total y para toda la humanidad. Estos discursos llevan a prácticas que de suyo son lesivas del estatuto de humanidad de los seres humanos, como es el caso del liberalismo ilustrado que, por una parte, llevaba la libertad –siempre restringida– a los pueblos occidentales pero que a la vez mantenía sometidos a los pueblos a una vasta cantidad de pueblos no occidentales.

La segunda tarea de la filosofía, según Zea, es la construcción de paradigmas de realización humana en libertad, es decir, idear los modos en que dicha libertad puede ser asumida por los seres humanos desde sus condiciones históricas, proponer los fines a los que la humanidad debe aspirar para poder realizarse como humanidad, sin detrimento de ningún grupo humano. Es por ello que dicho paradigma debe abarcar lo más posible la diversidad de modos de ser de los pueblos, tanto de los que oprimidos como de los opresores, pues se trata de romper por fin la dinámica de la dominación.

En el plano de la construcción de paradigmas liberadores, la filosofía debe también encontrar al sujeto histórico que debe llevar a cabo en el plano de lo real la construcción de dichos paradigmas como realidades sociales, políticas, económicas y culturales. Los paradigmas se volverían meras utopías, en el sentido peyorativo del término, si no obtuvieran un sujeto concreto, material, que se encontrara en las condiciones históricas para realizarlos. Sin dicho sujeto, los paradigmas de la liberación engrosarían la larga lista de ideologías de la libertad, propugnadas por grupos ilustrados que carecen de la posibilidad de incidir sobre la sociedad de forma emancipatoria.

Un problema que se plantearía al respecto de este punto es cómo hacer coincidir la ideación de paradigmas que en el plano de lo real no existen todavía y la determinación de un sujeto histórico que pueda ser el encargado de realizarlos. No obstante, esta preocupación cae por su propio peso, pues no se trata de hacer, a la usanza de la literatura utopista del renacimiento, un modelo de sociedad ideal cuyos marcos axiológicos y prácticos se pierden en la bruma de los tiempos, sino más bien de asumir desde las mismas realidades latinoamericanas las posibilidades de construir sociedades más justas y solidarias, más equitativas, asumiendo un marco de valores y de prácticas que no sean impuestas. Es decir, los paradigmas no preceden a las posibilidades históricas ni a las características sociales de los pueblos latinoamericanos sino que nacen de esas características y de esas posibilidades.

En los próximos apartados se discute precisamente desde qué premisas filosóficas aparece, en la filosofía de Leopoldo Zea, la temática del sujeto histórico y cuál sería dicho sujeto en términos mucho más concretos. Cabe recalcar que dicho tema es prácticamente un peldaño obligado de una filosofía circunstanciada que ha dado cuenta de las condiciones de dominación que priman en la realidad y que ha asumido el compromiso por su transformación. De ahí también el hecho de que tal sujeto histórico no corresponda con los reivindicados por otras filosofías de la historia y que, incluso, las perspectivas de dicho sujeto sigan una orientación muy distinta a los preceptos de las filosofías que Zea denomina como ideologías de la libertad.

El sujeto histórico de la liberación

Para Leopoldo Zea, el proceso de la liberación no puede entenderse de forma abstracta como tradicionalmente había sido concebido por las diferentes filosofías de la libertad

de índole ilustrado. Muy por el contrario, la libertad debe plantearse como un proceso eminentemente historizado, es decir, anclado en las condiciones materiales y culturales de su realidad objetiva. Lo contrario, advierte Zea, es pura especulación que nada, o poco, tiene que ver con la realidad pues no expresa las condiciones en las que tienen lugar las dinámicas de los pueblos.

En este sentido, no puede hablarse de un proceso de liberación sin sujeto, ni tampoco de un sujeto de la liberación en abstracto, defecto que es también notorio en las filosofías de la libertad occidentales. Para Zea, el sujeto de la liberación es, en principio, un sujeto histórico; es decir: el sujeto histórico de la liberación no es un abstracto construido a priori, sino el sujeto material que por las condiciones históricas concretas de su desenvolvimiento se encuentra en un locus de aptitud para ejercer una praxis de liberación.

El sujeto histórico no es, por tanto, una derivación teórica o moral a la cual hay que adaptar un determinado grupo de la humanidad, el cual se erigiría como una especie de vanguardia en el proceso de emancipación de la humanidad entera. El sujeto histórico no es un cuerpo moral a la que cierto grupo humano deba aspirar como fin axiológico y desde el cual se garantiza la pertinencia de las prácticas sociales y políticas evaluadas desde un marco de valores igualmente definido a priori. Pensar el sujeto histórico en estos términos no sería más que dar continuidad a los modelos fracasados del pensamiento occidental.

Más bien el sujeto histórico sería identificable por las condiciones históricas en que se encuentra y que remite inexorablemente a la dinámica de dominación/subordinación en distintos ámbitos de la vida social. Es precisamente en el entramado diverso de relaciones de dominio que, a su vez, recrean situaciones de subordinación, marginación y opresión entre otras, en que debe buscarse

al sujeto que, además de asumir las premisas morales de la liberación, se encuentre en la posibilidad real de construir relaciones más horizontales, solidarias y justas.

La dinámica subsistente entre los centros y las periferias, que ya comenzaba a ser objeto de estudio de la teoría de la dependencia y otros estudios del desarrollo, constituía un escaño irrenunciable para esclarecer, por un lado, la situación de hegemonía a nivel global y las distintas formas de localización de la dominación occidental y, por otro lado, las posibilidades de la emancipación humana y el sujeto histórico que pudiera llevarla a cabo.

La dicotomía dominación/subordinación remite a formas de ejercicio del poder y, por tanto, a relaciones políticas que se expresan tanto en las instituciones del Estado como en las mismas relaciones del ámbito de la sociedad civil. Leopoldo Zea no se adentra en la reflexión positiva acerca de la política ejercida en el marco institucional del Estado o irrigada en las clases sociales, sino más bien trata de visibilizar el marco general global e históricamente condicionante en que dicha política aparece y se desarrolla. Aún más específicamente, Zea estudia este fenómeno para el caso latinoamericano, pues cae en cuenta de que las condiciones de América Latina la configuran como un sujeto particular que sufre la dominación pero que a la vez es apto para emanciparse.

En tal sentido, la filosofía de Leopoldo Zea no puede entenderse únicamente como una historia de la filosofía sino también y, quizás de forma sobresaliente, como una filosofía política. Es una filosofía política que encuentra en la realidad misma los elementos de constitución del sujeto de la emancipación. El proceso de establecer al sujeto histórico partiendo no de un constructo teórico a priori, sino desde las condiciones concretas de la historia de los pueblos oprimidos, no niega que la teoría misma puede ser un puente que medie y oriente críticamente a la praxis. De hecho, para

De esta forma, el sujeto de la liberación no se debe entender como una fuerza eminentemente práctica, sino también como una fuerza que opera en el plano teórico con un verdadero ímpetu liberador. Esto quiere decir, que también en el plano de las ideas lleva a cabo la lucha por la hegemonía y la superación de los modelos impuestos de pensar, cuya tradición se remite prioritariamente a la historia filosófica de occidente, tradición cuya voluntad de saber es también voluntad de dominación y que, por tanto, tiende a trocar sistemáticamente su visión de la libertad por ideologías de la dominación.

Ciertamente, el pensamiento de Leopoldo Zea, aunque no asume una posición marxista, si presenta algunos rasgos de concordancia como los ya mencionados. Sin embargo, al respecto del problema del sujeto histórico que debe llevar a cabo la liberación, presenta claras diferencias con el pensamiento marxista tradicional. A este respecto, cabe recordar que para el pensamiento marxista el sujeto emancipatorio por antonomasia es el proletariado, en las versiones más ortodoxas incluso dicha categoría se reduce al proletariado industrial o “clase obrera”. Para Zea, que parte del análisis de las condiciones concretas de América Latina, resultaría forzada la asunción del proletariado –y mucho más la del proletariado industrial- como sujeto histórico de la liberación pues en América Latina, dada su situación de zona periférica en el tinglado global, la configuración de clases y la dinámica de acumulación de capital operan bajo matices mucho más complejos y con sobredeterminaciones sociales y políticas más diversas que en el caso de los centros de dominación mundial.

Para Zea, una primera exigencia del sujeto histórico de la liberación resulta de las condiciones de dominación en el plano global. Los lazos que los países periféricos

Zea el valor de la filosofía se encuentra precisamente en la posibilidad de abrir brechas para la praxis de la liberación en la pesada atmósfera de las relaciones de dominación.

Esto recuerda dos elementos que la tradición marxista crítica tiene bien presentes. Por un lado, el paso epistemológico de ascensión de “lo abstracto a lo concreto”; y, por otro lado, la abolición de la filosofía como realización de la filosofía en y a través de la praxis. Al respecto de la ascensión de lo abstracto a lo concreto es importante mencionar que con ello, Marx alude al ligamen inexcusable entre las construcciones teóricas y su confrontación con la realidad, confrontación que se da a un nivel primario como punto de partida pero también como punto de llegada y validación de la teoría. De ahí que el develamiento del sujeto histórico a partir del estudio de las condiciones históricas desde una visión filosófica –es decir, a partir de una filosofía de la historia–, parta de la realidad para regresar a la realidad misma, sin perder nunca el contacto con esta realidad y, garantizando así, en la medida de lo posible, la pertinencia de sus postulaciones filosóficas.

Al respecto de la abolición de la filosofía, concebida como realización y no como eliminación, se tiene que en las reflexiones de Zea, la filosofía adquiere un estatuto de autenticidad cuando se avoca a la realidad circundante, es decir, cuando es una filosofía circunstanciada. Pero también, dicha autenticidad reside no sólo en describir la realidad, sino en que la crítica filosófica se traduzca en praxis críticas que apunten a la transformación de las realidades de opresión de los pueblos periféricos¹¹.

11 “La teoría no es sino un ver más profundo que lo que la práctica puede realizar. Esto es algo que parece haber olvidado el intelectual de nuestro tiempo. En vez de hacer ideas prácticas, es decir, ideas que fundamenten la práctica, ha hecho de éstas un hermosos mosaico de palabras, un divertido rompecabezas de cuyo conocimiento se ufana”. (Zea, 1988, p. 20).

existen conflictos interiores o autónomos, y que incluso los conflictos autónomos tienen una ponderación inferior al problema de la hegemonía cultural de occidente. Con esta visión, los problemas de clase, raza, género, y otros, pasarían a segundo plano en relación al problema de la cultura occidental hegemónica; o al menos es el riesgo que podrían preverse de una asunción extrema de dicha postura.

Pese a esta falencia, deberán aún considerarse algunos elementos de importancia para valorar la obra de Zea y sus postulados acerca de la subjetividad colectiva de la liberación. En el próximo apartado se desarrolla en específico cómo se hace concreta en una entidad histórico-geográfico-cultural como es América Latina, la visión del sujeto histórico de la liberación “humano-mundial”.

América Latina como posibilidad y síntesis

De la reflexión acerca del sujeto histórico de la liberación, por un lado y, de las condiciones históricas de América Latina, por otro, Leopoldo Zea va encontrando que dichas condiciones sitúan a los pueblos latinoamericanos en una situación bastante particular que les podría permitir convertirse precisamente en el sujeto histórico de la liberación humana. Liberación que, cabe recordar, no sólo se plantea como una aspiración local sino como una exigencia mundial, aún cuando no deje de estar enraizada en sus condiciones históricas concretas.

Si por un lado los pueblos latinoamericanos son caracterizados como sujetos a una situación de dependencia estructural, cuyo dominio ejercen los países centrales en todos los ámbitos de la vida social; por otro, se reconoce la existencia de condiciones subjetivas proclives a la resistencia y a la configuración de realidades distintas, con relaciones solidarias y horizontales, tanto entre los diferentes pueblos

establecen con los países centrales en los planos político, cultural y económico, son también lazos de dependencia y de reproducción de las condiciones de enajenación (o de inautenticidad)¹². Como se dirá más adelante, Zea deduce que América Latina se encuentra en las condiciones históricas para asumir este rol de sujeto emancipatorio; la historia de América Latina y de las circunstancias que la posicionan en una relación ambivalente con Estados Unidos y Europa, le suponen una especie de ventajas comparativas en relación a sus pares de África y Asia.

Un elemento que no puede ser dejado al margen es la crítica a la postura de Zea acerca del sujeto histórico. Sobre la postura que ya se ha descrito surge la interrogante de si son los lazos de la dominación internacional los únicos que tienden a perpetuar condiciones de opresión en los diferentes países o, más bien, por qué estos y no otros son relevados con un mayor peso en el mapa de poder latinoamericano. El planteamiento de Zea parece obviar que al interior de los diferentes países y de las diferentes regiones existen diferencias marcadas en el ejercicio del poder y en la configuración hegemónica a nivel local. En tal sentido, el sujeto histórico se difuminaría en la dinámica de clases, razas, géneros y estratificaciones, que expresan la contraposición de intereses económicos, sociales y culturales cuyo eje de rotación se encuentra más allá del ejercicio del poder de herencia colonial.

Una visión así pasaría por considerar que América Latina, así como otras regiones periféricas, posee dinámicas sociales orgánicas. Es decir, que fuera de los conflictos de subordinación que tiene frente a los centros de poder, no

12 “Así, nos encontramos con dos tipos de lucha: una, que podríamos llamar vertical, que se desarrolla en todos los países industrializados, incluyendo los nuestros: la lucha de clases. La otra, que podemos llamar horizontal, que se desarrolla, con más o menos fuerza, entre los pueblos coloniales y los países imperialistas”. (Zea, 1993, p. 111).

como al interior de los mismos.

A diferencia de otras regiones, América Latina cumple con varios elementos que pueden potenciar ese carácter liberador. Además de sus riquezas materiales y de la amplia disponibilidad de fuerza humana para llevar a cabo cualquier proyecto de emancipación material, los pueblos de América Latina cuentan con un espíritu de resistencia y con una tradición de pensamiento que se corresponde con ese espíritu. América Latina, según Zea, no tiene porqué envidiarle a Europa o a Estados Unidos en el plano de la filosofía pues ha dado origen a un sinnúmero de ideas de avanzada que, no obstante, se rigen por otros cánones del pensar, se remiten a otras problemáticas y otras realidades y, lo más importante, pueden establecer su propio marco de validación epistemológico y ontológico.

América Latina posee una historia colonial que fue, además, su mecanismo de inserción en el plano de la modernidad. En ese sentido, la historia de la colonia, a pesar de sus efectos nocivos, también permitió que los pueblos latinoamericanos accedieran a los recursos culturales de occidente, situándose o pudiéndose situar frente a ellos desde un marco crítico. Esto no significa que, como en Hegel, la modernización de los pueblos latinoamericanos sea una justificación de la colonia, sino más bien se orienta a asumir una historia que no es posible cambiar y que es necesario digerir críticamente desde las exigencias humanas de liberación.

Asimismo, América Latina posee una unidad cultural bastante coherente. Esto es producto en parte de la historia colonial que comparten sus distintos pueblos, pero también se debe a que después de la colonia los pueblos latinoamericanos tuvieron más rasgos en común que diferencias en el plano de las acciones políticas, que estaban sobredeterminadas por el influjo mundial de la hegemonía

occidental pero que a su vez reeditaron en políticas locales muy similares. Todo ello no significa ausencia de diversidad, sobre todo en el plano de la cultura, entre las diferentes naciones latinoamericanas; dicha diversidad refluye hasta el pasado precolonial, sin agotarse en él, y no debería ser vista como un obstáculo para la confluencia de intereses regionales, sino como un medio para la comunicación y el establecimiento de relaciones inclusivas.

El espíritu de resistencia sigue siendo característico de los pueblos latinoamericanos. Esto es visible en la amplia gama de movimientos sociales que han dado cuenta de relaciones multifacéticas de organización económica, social, cultural y política. De hecho, toda la historia del siglo XX en América Latina es una sucesión de acciones de resistencia desde los pueblos, sucesión que ha tenido diferentes sujetos en diferentes épocas y lugares, pero que en la mayoría de los casos expresan la necesidad de negar y humanizar los procesos normalizadores de la modernidad occidental.

El espíritu latinoamericano de resistencia se muestra tanto en estas prácticas locales, como en el desarrollo particular y autónomo del pensamiento latinoamericano que, para Zea, ha sido fecundo, diverso y muy creativo. Este desarrollo en el plano del pensamiento demostraría que América Latina no es un receptor pasivo de las ideas occidentales, que posee capacidad de cuestionarlas y de crear nuevas formas de pensar la realidad y, con ello, de incidir en la transformación de dicha realidad desde otros valores que aquellos de la modernidad.

De hecho, a diferencia de otras regiones con las que América Latina comparte un pasado colonial, como África y Asia, en Latinoamérica si se ha desarrollado una multiplicidad de ideas sobre la liberación y de crítica a las filosofías tradicionales de Europa y de Estados Unidos. Y no sólo se ha cuestionado dicho marco filosófico sino que, lo

que sería más importante, se ha criticado la realidad misma a la que dichas filosofías responden o justifican. Para Zea, esta característica propiamente latinoamericana es lo que hace factible hablar no sólo de una filosofía latinoamericana en marcha sino también de las posibilidades de crear un proyecto más sustantivo de resistencia que otros que han antecedido a los del siglo XX.

Para Leopoldo Zea, esta situación particular de América Latina debe verse como una síntesis de las contradicciones del sistema mundial de hegemonía occidental. Es decir, no expresa una realidad local desconectada de los movimientos globales del poder en los planos económico, político y social, sino que es la expresión de condiciones globales que, en América Latina, han logrado hacer una sinergia que posee muchas posibilidades de romper con los esquemas hegemónicos de poder. Así, América Latina sería a la vez el espacio de lo posible porque expresa el espacio donde las negaciones sistémicas convergen con las formas más avanzadas de resistencia.

Esta síntesis, por otro lado, no debe entenderse en el sentido hegeliano de que cerraría un ciclo de contradicciones, sino en el sentido de que las principales contradicciones del sistema de hegemonía mundial convergen en el plano latinoamericano en un sentido particular y que, desde ahí, es posible hacerles frente buscando la emancipación de los pueblos y volviendo dicha emancipación un ímpetu solidario con los demás pueblos del mundo que también sufren la dependencia. Pero dicho ímpetu no es universalizable en el sentido de que la resistencia latinoamericana y sus vías de emancipación, puedan ser trasladadas a otros espacios del mundo subdesarrollado, ni tampoco en el sentido de que América Latina lidere la emancipación de otros pueblos, sino más bien alude a que la lucha local debe expresar los valores de emancipación radical de la humanidad entera, sin que dicha

emancipación genere la subordinación de otros pueblos.

Por un lado, las contradicciones materiales que remiten a las relaciones establecidas en el plano económico y político con las potencias occidentales, con Europa primero y con Estados Unidos después. Cabe recordar que tanto en el periodo de la colonia como en el de la independencia, América Latina juega el papel de proveedor de materias primas al sistema mundial de producción y consumo, rol que le quita la posibilidad de desarrollar su mercado interior y de crear matrices productivas mucho más diversificadas que fueran competitivas frente a la producción de los centros. Ello entorpecía el desarrollo de las fuerzas productivas de los países latinoamericanos a favor de los países centrales; dando lugar a un círculo vicioso que concentraba el poder económico, tecnológico y militar en estos últimos países.

Por otra parte, dichas contradicciones económicas se plasmaban muy elocuentemente en el tipo de instituciones estatales y en su forma de funcionamiento. Los aparatos estatales de los países latinoamericanos reprodujeron en lo formal la organización institucional de los países centrales, pero siendo que no respondían a los mismos valores y a las mismas realidades, se mantuvieron muy lejos de los paradigmas democráticos y liberales que eran característicos de las democracias occidentales. Por ello es que la opción cuasi obligatoria de los Estados latinoamericanos fue desde siempre el autoritarismo y la antidemocracia. Con ello, se cerraba la posibilidad a los pueblos latinoamericanos de seguir una agenda política autónoma, soberana, enraizada en sus intereses propios y en sus propias visiones de la realidad.

No es despreciable el factor geopolítico que sobre todo en el proceso de hegemonía estadounidense adquiere, para América Latina, una importancia particular. Para Zea, la cercanía geográfica con Estados Unidos configura una limitante para establecer una forma autónoma de desarrollo de los países latinoamericanos. Estados Unidos, quien ya en

el siglo XX ejerce todo su poder económico y militar a lo largo y ancho del planeta, no puede permitir la autonomía de los Estados y de los pueblos que se encuentran cruzando sus fronteras. Pese a ello, existe y ha existido siempre en la conciencia latinoamericana el tema estadounidense como problema atinente a la búsqueda de la soberanía. Esta conciencia, por supuesto, no basta para emancipar del poder estadounidense a América Latina, pero presupone una visión diagnóstica de la situación latinoamericana sin la cual no es posible avanzar en el camino de la liberación¹³.

Aunque estas contradicciones no son exclusivas de la región latinoamericana, es aquí donde a diferencia de Asia y África ha surgido un pensamiento autónomo, incluso de raíces latinoamericanas y menos deudoras del pensamiento europeo como en el caso del pensamiento poscolonial sudasiático. Es de esta constatación que, como ya se dijo, Zea ve en la condición latinoamericana la posibilidad real de empujar un proyecto emancipatorio real. Es dable, como el mismo Zea lo reconoce, asumir que el pensamiento latinoamericano no tiene la misma madurez y la misma amplitud del pensamiento occidental, pero también es visible que este pensamiento latinoamericano posee ya las bases para su desarrollo específico y que incluso se encuentra en la ventaja de haber digerido –o de estar en las circunstancias de digerir– críticamente el pensamiento occidental desde las condiciones históricas concretas que los pueblos latinoamericanos viven como sujetos oprimidos.

La posibilidad de configurar un plano sistémico de resistencia y de liberación paulatina, que englobe no

13 “Así, frente a Norteamérica, la conciencia hispanoamericana ha venido tomando dos actitudes: una de admiración y otra de rechazo. ¿Contradicción? No, es que Hispanoamérica ha sabido captar los dos espíritus que animan al gran país del norte [...] La derrota de la Norteamérica de los materialismos será también la derrota de la Hispanoamérica de los despotismos: ya que aquella ha encontrado su mejor aliado en ésta y viceversa”. (Zea, 1953, pp. 82 – 83).

sólo el ámbito material sino también el cultural, pasa por la comunicación recíproca entre praxis y filosofía. Este es un elemento que ya se ha señalado anteriormente y que incluso entraña un debate sustancial con Augusto Salazar Bondy. Para Zea, la filosofía no puede resignarse a ser, como diría Hegel, la lechuza de Minerva que arriba al ocaso del acontecer histórico; la filosofía debe ser momento de la lucha por la emancipación y forma de la emancipación misma. La filosofía auténtica no será aquella que sea hecha por una sociedad libre, sino la que se comprometa con las circunstancias de una sociedad oprimida y reivindique su liberación.

Así como en el plano material existen contradicciones que remiten a las relaciones sociales de producción y a una forma particular del ejercicio del poder político desde las instituciones del Estado, en el plano cultural también existen contradicciones entre la realidad objetivamente dada y las formas de concebir, analizar, interpretar y confrontar dicha realidad. Para Zea, esta contradicción es bastante común encontrarla aún entre los pensadores latinoamericanos que tratan de leer la realidad regional desde los marcos comprensivos europeos o norteamericanos. Se abre así una brecha entre lo que se vive y lo que se piensa sobre lo que se vive, llevando a aporías cognitivas en el plano filosófico que terminarían por buscar caminos a ciegas o, en su defecto, de seguir caminos infructuosos. En tal sentido, la asunción de modelos foráneos para explicar las realidades propias de América Latina representaría, para Zea, uno de los obstáculos para comprender la particular situación latinoamericana pero también para establecer paradigmas de liberación factibles, históricamente alcanzables.

Un claro ejemplo de esta situación sería la del positivismo que, aunque permite establecer relaciones instrumentales con la realidad que pueden servir para la

satisfacción de necesidades meramente materiales de los seres humanos, obnubila la posibilidad de comprender la realidad desde un marco de valores que propenda a la realización de la humanidad sin sesgos de opresión. Igual sucede con las filosofías occidentales de la libertad que Zea, como ya se señaló, define como ideologías, pues al final de cuentas éstas justifican que ciertas formas de dominación continúen en pie a pesar de abogar por una supuesta libertad en abstracto.

Esta serie de contradictores, materiales y culturales, configura a América Latina como un espacio geográfico pero también cultural de convergencia de las contradicciones del sistema mundial de poder. Pero por ser ese espacio de convergencia, América Latina es también el espacio de lo posible. Para Zea, de este modo, América Latina aparece como el sujeto histórico de la liberación, como potencia de la emancipación humana, como medio para la humanización de la civilización global. A diferencia de una filosofía de la historia teleológica, en el pensamiento de Zea América Latina es posibilidad, pero su actualización como sujeto y momento de la liberación no está ya predicha sino que, más bien, pasa por el filo de la praxis histórica de los pueblos latinoamericanos mismos¹⁴.

En tal sentido, la posibilidad que se yergue sobre América Latina es también una responsabilidad. Asumir esa posibilidad es asumir una tarea que debe hacerse, es asumir la historia de un pasado lleno de contradicciones aún irresueltas y un presente particularmente complejo. La filosofía es también parte de ese compromiso, tanto en

14 “El hombre de esta América, situado en una dimensión de expectativa, debe hacer de ella una meta a lograr; pero encaminada por una acción que evite el desengaño, que prevenga la posibilidad de su desvío [...] Porque la expectativa es sólo la presencia, en abstracto, de algo que aún no ha llegado. La acción, por el contrario, hace del presente un instrumento para que advenga, como se espera, lo que ha de venir”. (Zea, 1969, p. 75).

lo que corresponde a la develación de los instrumentos de dominación como en lo tocante a la creación y proposición de nuevas formas de convivencia humana. El gran problema filosófico es, por tanto, el de la convivencia humana como el mismo Zea lo reconoce¹⁵. De cara a la liberación humana global, la filosofía latinoamericana no puede sino hacerse cargo de dicho problema.

Conclusiones

De lo desarrollado en el presente ensayo puede concluirse que, para Leopoldo Zea, existe una potencialidad para la liberación humano-mundial en las condiciones de América Latina, tanto en el plano práctico como en el plano intelectual y específicamente filosófico. De esta manera, América Latina se posiciona como una entidad de posibilidades abiertas frente a la tarea de la emancipación humana.

América Latina es así el posible sujeto histórico de la liberación. Sus condiciones históricas particulares le dotan de este carácter pero, a su vez, le imprimen el compromiso de asumir la emancipación como la etapa más adelantada de la vindicación de los pueblos. La filosofía, como la praxis, no puede eludir este compromiso y debe situarse desde la perspectiva de los oprimidos en esta lucha.

Ciertamente, esta posibilidad no expresa una teleología que prediga que la liberación está ya hecha, sino más bien que su actualización depende de la praxis histórica que el subcontinente latinoamericano asuma en correlación con los demás pueblos oprimidos del mundo y de la factibilidad de dicha praxis frente a las políticas

15 “Entre estos temas hay uno que destaca por su principalidad: el de la convivencia, el tema de la sociedad. Pues uno de los problemas que más preocupan al hombre de cualquier especie racial o cultural es el problema del ‘otro’, el problema de cómo situarse ante su semejante”. (Zea, 1988, p. 20).

imperiales de los centros de poder.

Lo más importante, para Zea, está por hacerse: llevar a cabo una praxis de la liberación que sea congruente con las exigencias históricas de los pueblos oprimidos, reinterpretando la historia de esta opresión desde claves autónomas. Ahí la filosofía jugará un papel de primer nivel siempre que se comprometa con sus circunstancias. Lo contrario sería condenarla a formar parte del entramado de poder que, hasta hoy, ha sojuzgado a los pueblos latinoamericanos.

Referencias bibliográficas

- Córdova Solís, M. (2008) “Entre la modernidad y la globalización. La encrucijada en la cultura latinoamericana”. Tesis de posgrado. Universidad Complutense de Madrid.
- Díaz Fernández, J. (2014) “Filosofía política de la educación nuestroamericana. Filosofía de la educación entre la dominación y la liberación de Latinoamérica”. Tesis de posgrado. Universidad de Chile.
- Espino Garcilazo, G. (2004) “Leopoldo Zea: filósofo humanista latinoamericano”. En: *Devenires*. V, 10. México.
- Salazar Bondy, A. (2006) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI editores.
- Zea, L. (1953) *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE.
- Zea, L. (1955) *La filosofía en México*. México: Editora Ibero-Mexicana.
- Zea, L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1988) “América y su posible filosofía” *Revista Anthropolos*. No. 89.
- Zea, L. (1993) *Filosofar a la altura del hombre*. México: UNAM.
- Zea, L. (1997) “En torno a una filosofía latinoamericana”. En: GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. *Zea (1912 -...)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Zea, L. (S. f.) *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.

Marx y las aporías de la política proletaria

Wilder Pérez Varona
Investigador
Instituto de Filosofía, La Habana
wvarona@filosofia.cu

Recibido:
8 de septiembre de 2017

Aceptado:
29 de septiembre de 2017

Resumen

Analiza la posición de Marx frente al reto histórico de pensar una política propiamente proletaria. La crítica del concepto de enajenación determina la concepción de la política, como constitución del poder y modo de subjetivación. El desarrollo de una crítica materialista conserva la idea del Estado como expresión derivada de una realidad fundamental. Ello dificulta el análisis de la especificidad de las relaciones de poder, acorde al nivel alcanzado por su crítica a la economía política burguesa. La ambigüedad recae en la reelaboración de sus concepciones del Estado y del rol del partido, de cara a la transición al comunismo.

Palabras clave: Marx, enajenación, Estado, partido.

Abstract

This work analyzes Marx's position in the face of the historical challenge of thinking of a properly proletarian policy. The critique of the concept of alienation determines the conception of politics, as the constitution of power and the mode of subjectivation. The development of a materialist critique preserves the idea of the State as an expression derived from a fundamental reality. This makes it difficult to analyze the specificity of power relations, according to the level reached by his critique of bourgeois political economy. The ambiguity lies in the reelaboration of their conceptions of the State and the role of the party, in the face of the transition to communism.

Keywords: Marx, alienation, State, party.

Marx y las aporías de la política proletaria

Wilder Pérez Varona

Investigador

Instituto de Filosofía, La Habana

wvarona@filosofia.cu

Introducción

Este trabajo pretende volver a Marx para recuperar lo que fue su desafío conceptual y existencial: pensar la revolución desde la práctica política proletaria. Pues la irrupción del proletariado en la escena política (primero como fuerza de maniobra de los partidos burgueses y pequeñoburgueses) hasta convertirse en «sujeto político», protagonista de las nuevas revoluciones del siglo XIX, fue el gran acontecimiento histórico que debió afrontar.

Marx definió el comunismo como el «movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual», y al proletariado como la disolución efectiva de ese orden social (Marx y Engels 1974: 37). De este modo, tomó distancia, muy temprano, de toda tendencia a disociar la teoría de la práctica revolucionaria, sea en la forma de utopía o de crítica especulativa. Pero esta toma de partido no elimina los problemas de la relación entre pensar y hacer la revolución. Las premisas anteriores, más que la salvaguarda de un punto de partida, constituyeron un proyecto que supuso una «vigilancia» y reelaboración permanentes, que describió un trayecto accidentado de éxitos y, las más de las veces, de fracasos. En este sentido, el límite infranqueable para el pensamiento de Marx lo fue, sin dudas, la madurez real del movimiento proletario de la Europa decimonónica, el alcance efectivo de sus luchas. Que ello era sí lo atestigua el hecho de que, en las nuevas condiciones que suceden

al fracaso de la Comuna de París y a la disolución de la Internacional, desconfiara de poner fin a los borradores inconclusos de la secuencia de *El Capital*, que, de manera sintomática, interrumpe en el acápite sobre «Las clases». Pero este límite histórico concreto no fue el único.

El marxismo histórico, hasta hoy, ha identificado como núcleo duro de la teoría adscrita a Marx su crítica de la economía política, o sea, su análisis del modo de producción capitalista, su comprensión de la lógica de reproducción a gran escala y de acumulación acelerada del capital (Hobsbawm 2011: 14). Ello contrasta con la valoración de su crítica de la política y del Estado burgués, que aparece como permeada de la herencia filosófica especulativa y otras influencias ajenas, utópicas o de otra índole; o bien se le ha apreciado como diseminada en análisis políticos que no logran elevarse al rango de teoría (Tosel 1980: 10-14). El predominio de este criterio no solo ha escindido el campo de los estudios marxistas, sino la propia teoría revolucionaria de Marx.

Durante la II Internacional se consagró la función del «Prefacio» a la *Contribución* de 1859, que enuncia un programa de investigación más que conclusiones demostradas, como el canon de lo que ya se llamaba «materialismo histórico». Sabemos que en este texto la política aparece como una instancia superestructural, determinada como tal por los cambios de la base material de la producción, es decir, una instancia fundamentalmente invertida de las relaciones sociales de producción, que no puede ser explicada por sí misma (Marx 2008: 4-5). Una realidad derivada, enajenada. Ello no puede menos que contrastar con la premisa que enuncia el *Manifiesto Comunista* según la cual «Toda lucha de clases es (...) una lucha política» (Marx y Engels 2012: 591), o bien con aquella convicción que Marx tardara ocho años en poder insertar como Reglamento de la Internacional:

«Por cuanto los señores de la tierra y del capital se sirven siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos y sojuzgar al trabajo, la conquista del poder político pasa a ser el gran deber del proletariado». (Marx y Engels 1980: 172)

Comoquiera que ha corrido mares de tinta al respecto, no se trata de soslayar tales contradicciones para afirmar, digamos, que la propuesta política real de Marx se la ofrece la experiencia de la Comuna y el tipo de democracia directa que analiza en ella como «forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo» (Marx 1980a: 130). Por el contrario, las tensiones mencionadas deben valer para retornar, una vez más, sobre la explicación del carácter invertido de la esfera política y sus implicaciones, sobre la articulación de los análisis económicos con la lucha de clases inevitablemente política, sobre las vías, medios, estrategias de esa conquista del poder proletario, sobre la naturaleza de ese poder, con relación al poder establecido como respecto a sus fines propios. Pues en ello consiste el reto de la elaboración de una *política propiamente proletaria* para la revolución social, para la emancipación del trabajo. Bosquejar tales contradicciones en el trayecto de su elaboración, su alcance en el pensamiento de Marx, es el propósito de estas líneas.

La crítica de la enajenación: de la ideología al fetichismo mercantil

En tanto el trabajo se propone analizar las relaciones entre enajenación y política en la obra de Marx, sostiene que el concepto de enajenación:

a) Es el concepto que fundamenta su crítica del conjunto de la sociedad capitalista, y de las formas de la conciencia que la expresan; b) articula, si bien de modo diferencial, su crítica de la política y el Estado y su crítica de la economía política y c) funciona como el marco problemático que imprime un carácter fundamentalmente negativo a dicha crítica.

La crítica de la enajenación es el punto de partida de toda la reflexión de Marx sobre la sociedad. Este concepto, que describe un mecanismo de escisión, «exteriorización» y de devenir ajeno de lo propio, es heredado de la filosofía especulativa de Hegel y de la crítica antropológica de Feuerbach. Pero en Marx cumple una doble función.

Por un lado, como crítica de la inversión categorial de la realidad, de la operación logicista, del escamoteo ontológico que confiere sustancia a los conceptos para hacer derivar de ellos los objetos y relaciones reales. El desarrollo de esta crítica hará transitar a Marx, desde la denuncia de la hipóstasis de las instituciones del Estado moderno presente en Hegel y los neohegelianos (B. Bauer) hacia el develamiento de la abstracción de las categorías de la economía política que naturalizan las relaciones sociales capitalistas. Como advierte ya en los *Manuscritos del 44* «La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica» (Marx 1980b: 104).

Por otro, esta crítica de la enajenación no se detiene en denunciar esta imagen de la realidad como invertida, abstracta, sino que sostiene que la propia realidad, el ordenamiento social moderno, constituye a su vez una inversión. El Estado político resulta de la escisión de la relación «real» entre el individuo y la comunidad. De este modo la «sociedad civil burguesa», fundada sobre la propiedad privada y la competencia, proyecta en el Estado político o esfera del interés general la ilusión de una comunidad de hombres libres e iguales, Edén de los derechos

del hombre y del ciudadano. El rasgo específico, esencial de las modernas relaciones sociales (capitalistas) es que en ellas el vínculo social se presenta como algo externo, enajenado, respecto a los propios individuos. La relación social se ha convertido en algo independiente de los individuos y ahora se enfrenta a ellos como «Estado», como algo que está fuera y por encima de ellos. El carácter «ilusorio» de la inversión, implica, de modo constitutivo, una relación de dominación. Su horizonte es el fin de la política (y del Estado) como esfera separada de las relaciones sustanciales de la sociedad civil, y su reabsorción por esta última, una posición que Marx ya no abandonará (véase Marx 1982; Marx 2010).

Esta crítica de la enajenación continuará siendo esencial en su explicación del modo de producción capitalista como «inversión» cuyos efectos ya advierten, otra vez, los *Manuscritos económico-filosóficos*:

«La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general» (Marx 1980b: 105).

Debe advertirse que, si en un inicio, Marx partió de la crítica de la política para hallar el terreno de la economía política (a la que, como es sabido, dedicó lo esencial de su reflexión teórica), desde el propio año de 1844 consideró la unidad de ambas críticas. Esta unidad (y los proyectos inacabados que suscita) se basa en la convicción de que el fundamento de toda enajenación (ya sea real o de las formas de la conciencia) se halla en la enajenación del trabajo asalariado, que irradia cada ámbito de la sociedad capitalista. La crítica de Marx, como fue señalado antes,

no consiste en oponer un ideal a lo que existe, sino en develar las contradicciones inherentes a lo que existe, las potencialidades de su propia transformación. De ahí que haya identificado en el proletariado (que por entonces se organizaba como clase, esto es, como movimiento político) el elemento decisivo (universal), a un tiempo resultado y agente superador de la contradicción fundamental de la sociedad burguesa, justamente a causa de la enajenación radical de sus condiciones de existencia (Marx 1982: 502).

Pero tal unidad de la crítica de la enajenación se revelará como problemática. Ya en *La ideología alemana*, con la emergencia de las relaciones sociales de producción, postula la existencia de las clases en el doble plano de la división social del trabajo y de la conciencia (resultados de un proceso de división histórico). Es decir, que el antagonismo de clases es asumido como condición o estructura del pensamiento: la conciencia posee un carácter de clase. El concepto de ideología (como proceso de pensamiento y como proceso social) da cuenta de la constitución de las relaciones de dominación, del poder del Estado como creador de ficciones universales (ideales o valores trascendentes) que adquieren la fuerza de la legalidad, como reflejo invertido de las relaciones sociales reales, que niegan su propio origen y condición, al asumir su existencia como real y autónoma (Marx y Engels 1974).

Sin embargo, esta elaboración en torno a la ideología confiere al proletariado, en su condición de clase universal, una posición al margen, exterior, al mundo de la ideología. El curso de los acontecimientos revolucionarios daría un terrible mentís a esta concepción. El tema de la ideología deja, además, irresuelta la propia relación de Marx, la función de su teoría, respecto a la práctica revolucionaria.

Como lo expresa la paradoja del mencionado «Prefacio» de 1859: al tiempo que presenta la teoría como sistema de ideas que piensa la totalidad de las instancias sociales en su diferencia real y su articulación recíproca,

relega esa misma teoría en el conjunto de las relaciones sociales y de clases, a la posición de superestructura. Pero si toda política compete a la ideología, expresión invertida de la base (como establece la analogía entre base/superestructura y ser/conciencia), solo son materiales la producción social y el antagonismo que determina. Sin embargo, si la contradicción que Marx localiza en la estructura económica requiere la mediación activa de las formas ideológicas para su realización (como indica luego), entonces su estatuto ilusorio, inmaterial, debe ser modificado. La lucha de clases se hallaría determinada tanto por el antagonismo a que conlleva la contradicción entre relaciones y fuerzas productivas, como por sus formas políticas de expresión, superestructurales (Marx 2008a:4-6).

Lo que Marx plantea como una relación de inversión entre base y superestructura, sociedad civil y Estado (o sea, dentro de la crítica de la enajenación) es el efecto de inversión que produce en la política proletaria el dominio de las reglas y formas de la política burguesa (Balibar 1980:167-8).

El mismo problema de la unidad de la crítica y, de modo consustancial, de su propuesta revolucionaria, se mostrará años más tarde, cuando Marx desarrolle, durante su análisis de las relaciones capitalistas, otra derivación del esquema lógico de la enajenación: la teoría del fetichismo mercantil.

Lo que esta expone como fundamento de su crítica de la economía política es la idea de que las condiciones que hacen necesaria la objetivación «fetichista» de la relación social son íntegramente históricas. Si, al igual que la concepción sobre la ideología, atiende a relacionar la condición de los individuos y de las abstracciones dominantes en la sociedad burguesa, su perspectiva es opuesta. En lugar de una teoría sobre el modo inherente de dominación del Estado, la del fetichismo es una teoría sobre

el modo de subjetivación o de constitución del mundo de sujetos y objetos, inherente a la organización de la sociedad como mercado, a su dominación por relaciones mercantiles (Marx 2008b: 87-102).

Como resultado, la política (incluida la revolucionaria) aparece en su doble aspecto, concerniente a la vez a los ideales y a las costumbres. Apunta hacia procesos sociales distintos y compromete de modo diferente la reflexión sobre la emancipación. Esta diferencia se explica por el cambio en la concepción de Marx sobre las condiciones y objetivos de la lucha revolucionaria: a la idea de un derrocamiento de la dominación burguesa contradictoria con el desarrollo de la sociedad civil, sucede (como tendencia) la de la resolución de una contradicción intrínseca al modo de socialización que el capitalismo produce (Balibar 2000: 87). Ambos momentos, sin embargo, deberán ser asumidos por el proceso de transición bajo la égida proletaria: la supresión del Estado y la política como esfera disociada y dominante sobre la sociedad, y la superación de la valorización mercantil propia de las relaciones capitalistas de producción.

Semejante articulación fue una tarea ardua para Marx en su representación del tránsito al comunismo. Una de las razones de esta dificultad descansa en la asimetría entre los niveles de elaboración conceptual en que se expresa su crítica.

Crítica de la política y crítica de la economía política

De manera inmediata, este desnivel aparece como predominio de la crítica de la economía política (tanto en la envergadura de los estudios como en su grado de teorización) sobre la crítica de la política y el Estado burgueses. En último análisis, este desarrollo desigual expresa una carencia o desventaja del movimiento obrero, supeditado a la dominación política de la burguesía. Pues la nueva fase de expansión capitalista que siguió al aplastamiento

de las revoluciones de 1848 y al aniquilamiento de las organizaciones obreras revolucionarias, fue el periodo en que la teoría revolucionaria de Marx deja de ser expresión general «de las relaciones efectivas de una lucha de clases existente, del movimiento histórico» (Marx 2012: 596). La madurez de su crítica de la economía política es alcanzada al precio de una fisura en la relación inmediata con la práctica política, de un desequilibrio entre teoría y praxis que apenas puede ser compensado durante la organización de la Internacional (1864-1873) y el breve alzamiento de los comuneros (1871) (Korsch 1971: 29-31). Esta rotura del cordón umbilical entre teoría y praxis revolucionaria no puede menos que haber incidido en el desarrollo desigual de su crítica de la enajenación.

Sin embargo, el proyecto de una ciencia revolucionaria integral del modo de producción capitalista (plan de *El Capital*) se sustenta en que su novedoso análisis de las relaciones sociales de producción reformula la problemática política y social en su conjunto. Y si bien ambas críticas pretenden complementarse, la evolución del pensamiento de Marx dista de describir una trayectoria continua. De hecho, la evolución del pensamiento «pre-marxista» de Marx es fundamentalmente política, lo que incidirá en su ulterior desarrollo.

Se ha mencionado que la crítica de la política (del moderno Estado representativo) como esfera formal y abstracta, escindida de las relaciones sustanciales de la sociedad civil, enfrenta la oposición real entre la comunidad política ficticia y la desigual sociedad burguesa (garantizada por la propiedad privada, ese nudo gordiano de los socialismos de la época). La idea de democracia, concebida como ejercicio efectivo de la soberanía popular (opuesta al parlamentarismo), embiste contra la enajenación moderna del espacio público y postula la disolución tanto del Estado como de la sociedad civil burguesa. Esta crítica se radicaliza

al explicitar los límites de la revolución política, al declarar la necesidad de la absorción del Estado por la sociedad civil: la revolución social no solo debe derrocar el poder político y disolver las viejas relaciones sociales, sino organizar una sociedad des-enajenada (Marx 1982: 468-484).

Esta emancipación social pronto se esboza como nueva unidad de economía y política: lo jurídico-político debe ser reconstituido sobre la base de la crítica de la economía política. Sin haber determinado las relaciones sociales capitalistas ni los mecanismos de relación entre el Estado y la sociedad burguesa, ni aún los medios para su superación, Marx identifica en el proletariado la fuerza revolucionaria capaz de suprimir dicha oposición. Este reconocimiento hace posible develar la función histórica del proletariado, con el paso hacia una crítica materialista de la política (Lukacs 1972: 30-39).

La identificación posterior entre la reproducción de las condiciones sociales de producción y de sus formas históricas con la de la lucha de clases y el análisis de los mecanismos mediante los cuales las relaciones de producción capitalistas se traducen en la forma “universal” del Estado, en la autonomización de la esfera política, conforman el marco conceptual que guiará los análisis histórico-políticos durante e inmediatamente posteriores a las revoluciones de 1848.

La nueva crítica de la política vincula el desarrollo del análisis teórico del modo de producción capitalista (donde el Estado es instrumento de la dominación de clase); y el proceso de organización del proletariado en clase revolucionaria «universal». *El Manifiesto* es la expresión en términos estratégicos de esa crítica en la forma de una teoría de la conquista del poder del Estado y de su nueva gestión por el proletariado, organizado en partido. Durante la transición revolucionaria, la esfera política adquiere una preeminencia como principio de transformación

social y económica. El Estado debe consolidar el poder de la clase proletaria y asegurar el necesario despliegue de las nuevas fuerzas productivas, congruentes con las relaciones de producción reorganizadas (Marx y Engels 2012). Sin embargo, este empleo del Estado se contradice con la perspectiva del fin de toda actividad política autónoma.

Los textos posteriores extraen la lección del fracaso de la mayor oleada revolucionaria que presenciara la Europa decimonónica. Esbozan una teoría de la relación entre política y economía, vinculada esta vez a las formas políticas de la transición revolucionaria. Dicha teoría articula reflexiones sobre las formas políticas y las formas de explotación, la función, mecanismos y efectos propios del Estado sobre la dominación de clase, la naturaleza del poder y de la lucha política de clases en el modo de producción capitalista. De modo esquemático, postulan:

- a) La ambivalencia de la forma republicana que permite, a la burguesía, presentar su interés de clase como interés general de la nación y al proletariado desarrollar diversas formas de lucha política.
- b) El rechazo a toda relación unilateral entre intereses económicos de clase y sus expresiones políticas (ideológicas, organizacionales).
- c) La representación de los intereses de clase de la burguesía por el poder del Estado, unida a la incidencia de los cambios de la estructura estatal sobre la constitución de aquella como fuerza política.
- d) La distinción entre el poder de facto de quien ocupa la estructura estatal y el poder legítimamente organizado sobre la sociedad: el poder del Estado reproduce la dominación de clase, pero no la expresa de modo inmediato.

- e) El desarrollo incesante de la estructura del Estado por la clase dominante (burguesa) como medio de inclusión formal del conjunto de la sociedad, al tiempo que como exterioridad contrapuesta a la misma (Marx 1980d; Marx 2006).

Respecto a la transición revolucionaria, esta etapa se hallaba dominada por los problemas vinculados a la «dictadura del proletariado»:

- a) El régimen democrático permite a la clase obrera elevar su revolución a un «plano nacional», mediante una inversión de las alianzas con las clases intermedias. Se agota históricamente al asegurar esta amplia alianza en torno al proletariado, que le permita la conquista del poder del Estado.
- b) La dictadura proletaria es concebida como forma de ejercicio del poder cuyo fin es la extinción del Estado como esfera separada de la sociedad, de la división de clases y de las relaciones capitalistas de producción.
- c) La dictadura del proletariado, como forma estratégica de transición, se halla vinculada al modelo de la «revolución permanente», que afirma el tránsito ininterrumpido de la revolución burguesa a la proletaria (Marx 1980d; Balibar 1998: 323-327).

El fracaso de las revoluciones de 1848 y la reacción que le sucede en medio de una nueva fase expansiva de las relaciones capitalistas, cierran este periodo. Los años 50 y 60 están dominados por la consumación de la crítica de la economía política y el intento de procurar al movimiento obrero una organización a escala internacional.

La incidencia de los análisis del periodo revolucionario sobre el proyecto más ambicioso de Marx (*El Capital*), suele ser enjuiciada por la ausencia de una verdadera «teoría del Estado» en su obra madura. Tal ausencia ha sido valorada como una asunción implícita del antiestatismo de periodos anteriores, de la crítica del Estado como emanación de la dominación de clase (Labica 1979: 136-141). Si bien la crítica de Marx excluye por principio la constitución de una «teoría del Estado» en el sentido de un modelo de reorganización de la sociedad, exige que el Estado existente y su diversidad de formas, así como su historia, sean objeto de un análisis teórico, en el sentido de una crítica del modo de producción capitalista. Pero si el modo capitalista de producción se distingue de los anteriores por el condicionamiento directamente económico de la dominación de clase (definido por una relación específica entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos), resulta paradójico el perfeccionamiento creciente de la estructura del Estado bajo el mismo. Marx se topa aquí, ante la necesidad de derivar la idea del Estado de las relaciones de producción capitalistas, con un obstáculo interno a su propia crítica. Esta relación, que confiere a la forma política una existencia derivada, expresiva, constituye una condición de posibilidad para enunciar el problema del Estado capitalista, al tiempo que veda resolverlo efectivamente.

La experiencia de la Comuna de París (1871) brinda a Marx la ocasión de retomar los análisis del período revolucionario sobre la base de una teoría más diferenciada de la forma política. Eleva a nivel conceptual lo que hasta entonces era más bien descriptivo: distingue entre “poder del Estado” y “máquina del Estado” y muestra que el conjunto de la lucha de clases de la burguesía (por lo tanto la lucha política) reproduce por sí misma su dominación económica.

La Comuna, forma política para la emancipación económica, afrontó la contradicción esencial de la transición: constituir «la dominación política de los productores» mediante la destrucción de la máquina estatal burguesa. Traza así la ruta de la transición revolucionaria, al conjugar transformaciones políticas y económicas. La conquista del poder del Estado y la transformación de su aparato en «instituciones realmente democráticas» penetra en la esfera de la producción: los trabajadores deben organizarse en clase dirigente y quebrar las formas políticas que obstruyen el desarrollo de las fuerzas productivas. La urgencia de suprimir la propiedad privada sobre los medios de producción requiere organizar un plan para transformar las relaciones sociales de producción mediante la expansión asociativa de las fuerzas productivas. La dictadura del proletariado, de modelo de estrategia revolucionaria, tiende a expresar una forma política original, específicamente proletaria, definida por los rasgos institucionales y medidas revolucionarias de la Comuna: creación de un ejército popular, pasaje de los mecanismos representativos hacia una democracia directa, desmantelamiento de la máquina represiva del Estado y creación de un poder político que debe luchar contra su misma existencia, planificación y centralización de las «funciones generales» de la sociedad, etc. (Marx 1980a:128-130).

En su *Crítica del programa de Gotha* (1875), Marx reasume el espacio de confluencia entre la transformación comunista de las funciones del Estado y la superación de la valorización capitalista. De este modo, la dictadura del proletariado como figura de la transición queda ahora definida por su doble objetivo materialmente determinado: la supresión del proceso de valorización capitalista (determinación por los productores del plusproducto social), y la supresión del proceso de concentración-

autonomización del aparato de Estado (Marx 2012).

Pero es justamente la articulación entre ambos momentos de la crítica, entre ambas perspectivas con sus fines, estrategias, medios y los conceptos que pretenden articularlos, lo que no deja de mostrarse problemático en su trayectoria. A la postre, decide la reformulación de sus posiciones, esenciales para concebir una política propiamente proletaria. Esta reelaboración puede ser concebida como cambios tendenciales de la concepción de Marx respecto a dos temas fundamentales para el planteamiento revolucionario: el Estado y el partido. Y puede ser entendida como la lucha de Marx por conferirles no solo una mayor densidad analítica y estratégica, sino materialidad a su función real (no ilusoria) en la lucha de clases, es decir, capacidad efectiva de transformación como componentes de la práctica política.

A modo de conclusión: el Estado y el partido

Como se ha visto, Marx trata de concebir la contradicción entre la política burguesa y la política proletaria a partir de la crítica de la enajenación. Este antagonismo central aparece en lo inmediato como contradicción entre la política y su negación, pues lo que se disputa es el sentido mismo de la política.

Desde la perspectiva del proletariado, las condiciones de la política existente, limitadas por el derecho de propiedad, encubren una trampa y una ilusión. La realidad es la *negación de la política* que se constituye a partir de las condiciones de existencia de los trabajadores y del trabajo mismo, o sea, fuera y contra el campo oficial de la política. Esta realidad impugna el proceso que hizo de una revolución política como la de 1789 la catalizadora del «libre» desarrollo de la propiedad capitalista, bajo las consignas de igualdad y libertad. Por tanto, el movimiento proletario es víctima del

mecanismo de inversión de la política burguesa cuando, para alcanzar sus fines, cree posible emplear los medios de aquella: pensar y expresarse en los términos de su ideología político-jurídica, actuar con sus formas de organización y delegar su poder en representantes “profesionales” formados por la burguesía. De ahí que la histórica lucha del proletariado por su autonomía y la fundación de una práctica alternativa de la política conformen un mismo problema (Balibar 1980: 164-5).

Luego del aplastamiento de los comuneros, ante el auge del sindicalismo reformista y el parlamentarismo que deshace a la Internacional y el debate entre ambos flancos del apoliticismo bakuniano y la hipóstasis del Estado que asume el partido obrero alemán, Marx reformula el concepto de dictadura del proletariado en relación con el problema de la transición.

Al margen del programa de Gotha escribe:

«Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. A éste le corresponde un período político de transición cuyo Estado no puede ser sino la dictadura revolucionaria del proletariado» (Marx 2012: 670).

La dictadura del proletariado no es destinada ya (como durante los años 48-52) a pensar un modelo de estrategia revolucionaria, sino una forma política original, «perfectamente flexible» y propiamente proletaria. Fundada en las relaciones de fuerzas entre revolución y contrarrevolución, entre proletariado y burguesía, con independencia de las condiciones de la conquista del poder, cumple la función de organizar al proletariado en clase dominante. Se trata del proceso de emancipación de

los trabajadores asociados como organización colectiva de la producción que debe posibilitar (con nuevas formas de dirección) que el Estado reciba «una enérgica educación impartida por el pueblo» (Marx 2012: 673).

El Estado de transición (una vez desmantelado el Estado burgués) es aún principio de unificación coercitiva y de articulación normativa. Las formas concretas de superación sólo pueden nacer de la nueva articulación entre economía y política. El respeto necesario a las normas de distribución de la producción implica una regulación política de esa distribución, desplazada del lado de los productores, y sometida a otra formalización, la de la fuerza de trabajo viva y asociada. El tema de la desaparición del Estado es reconsiderado ahora en el terreno de la crítica de la economía política. La «dictadura del proletariado», así reformulada, supone entonces la crítica del doble proceso constitutivo del modo de producción capitalista, que implica la unidad/abstracción propiamente burguesa de lo político y lo económico. Critica el modo de coexistencia económica que el contrato mercantil realiza como reconocimiento de la soberanía de lo privado, así como el modo de coexistencia político que expresa el contrato político de asociación que depende del ejercicio delegado de la soberanía del Estado por el ciudadano. Crítica práctica del autoritarismo de la propiedad privada y de la separación del aparato burocrático de Estado, la dictadura del proletariado se determina como doble y única apropiación social (por los productores y sus aliados) de la economía y de la política.

Sin embargo, el tardío abandono en Marx de la idea del Estado como sociedad política «ilusoria» no determina el tipo de organización que debe ser el partido revolucionario y las funciones que debe desempeñar, una vez reformulada su función inicial de «conciencia teórica»

de la clase proletaria. Aún menos, la dirección estratégica y táctica de la lucha de clases, en un momento en que se conforman los partidos socialistas de masas. Si el partido es la organización que debe enfrentar a la «máquina» del Estado burgués: ¿significa esto que debe ser una maquinaria de la misma índole, o bien una organización a imagen de la sociedad futura que quiere conformar? Por otra parte, esta postrera definición del Estado como máquina solo procura una descripción de los medios de que dispone, la prueba de la existencia material del Estado en la lucha de clases. Pero no permite analizar lo que hace el Estado, o lo que se hace a través del Estado: las diversas expresiones de la dirección política de la lucha de clase burguesa, el papel que desempeña en ellas una centralización estatal entonces en expansión (Balibar 1978: 153-156).

Los problemas del Estado y del partido (estrechamente ligados) no hallan espacio común en la teoría de Marx, como si correspondieran a dos puntos de vista incompatibles sobre el proceso revolucionario, o a dos soluciones concurrentes para el mismo problema de la transición al comunismo, impuestas una y otra por la experiencia de la lucha de clases.

El carácter abierto de tales problemas y el devenir de su historia posterior, nos confirma que no existen respuesta teóricas previas a los desafíos de la práctica revolucionaria. Ni entonces ni ahora (como ya apuntara Lenin) han existido revoluciones «puras», pero la crítica de las condiciones y mecanismos de la dominación capitalista continúa siendo una premisa actual para la invención de una política y sociedad alternativas. Semejante empresa, afirmó un filósofo nada sospechoso de marxista hace un par de décadas, cuando el desplome del socialismo real amenazaba sepultar su herencia, no puede prescindir del diálogo con Marx.

Referencias bibliográficas

- Balibar, Etienne (1978): «Marx, Engels y el partido revolucionario». En *Cuadernos Políticos* octubre-diciembre (18), 35-46.
- Balibar, Etienne (1980): «Estado, partido, ideología: esbozo de un problema». En Etienne Balibar, Cesare Luporini y André Tosel: *Marx y su crítica de la política*. México: Nuestro Tiempo, 108-169.
- Balibar, Etienne (1998): «Dictature du prolétariat». Dans Gérard Bensussan et Georges Labica (Eds.): *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 323-332.
- Balibar, Etienne (2000): *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Colletti, Lucio (1977): «Introducción a los primeros escritos de Marx». En *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 97-162.
- Hobsbawm, Eric (2011): «Marx Today». In *How To Change The World: Reflections on Marx and Marxism*. Yale: University Press, 3-15.
- Korsch, Karl (1971): *Marxismo y filosofía*. México: Ediciones Era.
- Labica, Georges (1979): «A propósito de la problemática del Estado en El Capital». En, 123-143.
- Lukacs, Georg (1972): «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-44)». En *Ideas y Valores* (40-41).
- Marx, Carlos (1980a): «La Guerra civil en Francia». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, Vol. 1. Moscú: Editorial Progreso, 104-142.
- Marx, Carlos (1980b): *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marx, Carlos (1980c): «El 18 de Brumario de Luis Bonaparte». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, Vol. 1. Moscú: Editorial Progreso, Moscú, 209-258.
- Marx, Carlos (1982): «Sobre la cuestión judía». En *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 461-490.
- Marx, Carlos (2006): «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850». En Carlos Marx y Federico Engels: *Las revoluciones de 1848 (Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana)*. México: Fondo de Cultura Económica, 521-698.
- Marx, Carlos (2008a): *Contribución a la Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, Carlos (2008b): *El Capital. Crítica de la economía política: Libro primero. El proceso de producción del capital*, Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Carlos (2010): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, Carlos (2012): «Crítica del programa de Gotha». En *Textos selectos*. Madrid: Gredos, 651-675.
- Marx, Carlos y ENGELS, Federico (1974): *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Carlos y ENGELS, Federico (1980): «De las Resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya». En Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, Vol. 2. Moscú: Editorial Progreso, 172-173.
- Marx, Carlos y ENGELS, Federico (2012): «Manifiesto del Partido Comunista». En *Textos selectos*. Madrid: Gredos, Madrid, 577-650.
- Tosel, André (1980): «Las críticas de la política en Marx». En Etienne Balibar, Cesare Luporini y André Tosel: *Marx y su crítica de la política*. México: Nuestro Tiempo, 10-50.

**El arte: campo de batalla para la lucha
de clases e ideales**

Oscar Ponce

oscar.ponce@ues.edu.sv
Departamento de Filosofía
Universidad de El Salvador

Recibido:

24 de julio de 2017

Aceptado:

18 de agosto de 2017

Resumen

El arte es un producto cultural sujeto a las dinámicas históricas, por tanto, su crítica y estudio debe realizarse desde el plano de immanencia teniendo en cuenta que en la producción y consumo del arte hay intereses políticos e ideológicos concretos, por lo que es inviable la visión romántica de la producción artística como producción de belleza disociada de la facticidad de la historia. La producción artística sirve para la difusión de ideales políticos.

Palabras clave:

Arte, politización del arte, estetización de la política, carácter ritual.

Abstract

Art is a cultural product that is subject to the historical dynamics, therefore, its criticism and study must be realized from the plane of immanence taking into account that in the production and consumption of art there are concrete political and ideological interests, reason why is Unfeasible the romantic vision of artistic production as production of beauty dissociated from the facticity of history. The artistic production works for the political ideologies.

Keywords:

Art, art's politicization, ritual character.

El arte: campo de batalla para la lucha de clases e ideales

Oscar Ponce

oscar.ponce@ues.edu.sv
Departamento de Filosofía
Universidad de El Salvador

Queremos glorificar la guerra- única higiene del mundo- el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los anarquistas, las bellas ideas que matan y el desprecio a la mujer. Queremos demoler los museos, las bibliotecas, combatir el moralismo, el feminismo y todas las cobardías oportunistas y utilitarias.

Filippo Marinetti

Introducción

Los productos culturales, en tanto que productos históricos deben ser interpretados desde el plano de inmanencia, esto significa recurrir a condiciones objetivas y materiales de existencia, éstas se concretizan en la historia. El arte, el lenguaje, la costumbre, el derecho entre otros, como productos culturales son productos históricos, ergo, no escapan de la dinámica de la historia. La teoría marxista está consciente de tal situación, por ello, propone un estudio histórico de los fenómenos. Pretender que los productos culturales carecen de historicidad es caer en el error metafísico fundamental del positivismo ingenuo, que quita lo vital de cada fenómeno para tratar de estudiarlo como un elemento atómico desprovisto de carga histórica e interés social.

La historia como proceso dinámico está marcado por la lucha y las contradicciones, el avance histórico acaece como resultado directo de la superación de las contradicciones inherentes a las sociedades. La historia misma es la dinámica de la lucha y las contradicciones. “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de lucha de clases.” (Marx & Engels, 2002 p. 53) esta lucha se lleva a cabo en todos los productos culturales, cada uno de ellos sirve como campo de batalla para superar las contradicciones de clases.

En el presente artículo se hace una aproximación al arte desde su historicidad como producto cultural, se describe cómo se ve el arte en los regímenes totalitarios del fascismo y el nazismo, luego se describe cómo se ve en el capitalismo para finalmente concluir como debe ser un arte al servicio de la liberación.

Método de investigación

El presente opúsculo es el resultado de aplicar un método cualitativo para resolver el supuesto que el arte es una manifestación cultural que sirve como espacio para desarrollar la lucha de ideales políticos. Primero se estableció la naturaleza social e histórica del arte, su caracterización y su origen, luego se hace una interpretación de dichos elementos a partir de la dualidad, opresor y oprimido. En esta interpretación se proponen ejemplos de los usos que ha tenido la expresión artística para fines políticos.

Esta interpretación se hace desde una lectura de Walter Benjamin, quien observa cómo el arte sufre un cambio en su función en el capitalismo y se convierte en una mercancía desprovista de su carácter original y se torna en un instrumento de propagación ideológica, sobre todo el fascismo.

El arte como interpretación de la realidad

El arte está indisolublemente ligado al del lugar de enunciación, su comprensión y goce también refiere, necesariamente, a un orbe sociológico implícito y esencial en la obra. En toda obra de arte está presente la perspectiva personal y social del artista, éste no puede crear fuera de su entorno, precisamente la originalidad de todo producto cultural, depende del compromiso del autor con sus propias circunstancias sin el reconocimiento y plasmación de sus condiciones propias en la obra de arte ésta sería vacía y sin valor, una artesanía más que una obra de arte.

La autenticidad de la obra de arte implica un compromiso ético y político, el artista plasma una realidad según su marco categorial, que le permite entenderla y representarla. Esto significa que la obra de arte tiene una carga subjetiva que configura su contenido semiótico, así evidencia también su conformidad o disconformidad con un estado presente de cosas.

“Ciencia” e “ideología¹” son términos de la teoría social marxista según la cual, la ciencia es la verdadera percepción y comprensión de la realidad mientras la ideología es un conjunto de ideas falsas y distorsionadas presentadas por aquello que tienen un interés en resistirse al cambio social radical. Esto implica que el arte está a la mitad del camino entre ambas, por tanto, tiene una naturaleza dual. Por un lado, en efecto se encuentra una representación del mundo en el arte, pero no tan fidedigna como se cree. El arte expresa, en parte, los límites históricos de la percepción de cada sociedad y periodo específico. Por ello el arte es ideológico, porque

1 La connotación usada por Gharam refiere a Engels y no a Marx, y es refutada por otros marxistas.

disfrazas, interpreta la realidad. Por otro lado, el arte se reconoce como arte. Es decir, se entiende como algo proveniente de la imaginación, no es investigación científica y por ende, puede revelar la irrealidad del mundo ideológico, mostrarlo hecho de ideas e imágenes. (Graham, 2005 p. 231)²

La naturaleza de la obra de arte es la representación de una realidad desde la interpretación del artista, esto indica que la objetividad en el arte es imposible de conseguir, incluso la obra hiper-realista está teñida de la subjetividad del artista; la elección del título para una obra está marcando la relación entre signos y el sentido de éstos. En toda obra de arte hay un sesgo perteneciente al artista por lo que la creación artística es también un campo de batalla entre intereses, perspectivas e interpretaciones sobre la sociedad y la realidad. La producción artística tiene en el fondo un signo político.

Los sistemas políticos y sociales han hecho uso del arte como herramienta propagandística a favor de sus ideales. El artista, sin saberlo en algunas ocasiones, está al servicio de una visión política del mundo. La obra que produce brinda una interpretación del mundo desde su perspectiva subjetiva e individual, más esta subjetividad es producto de situaciones

2 Science' and 'ideology' are terms from Marxist social theory according to which science is the true perception and understanding of reality while ideology is the false and distorting set of ideas in which reality is presented by those who have a vested interest in resisting radical change. To say that art is halfway between the two, therefore, is to say that it has a dual nature. On the one hand, we do find a reflection of the world in art, but not as it really is so much as how people take it to be. Art expresses, in part, the historically limited perceptions of each particular society and period. To this extent art is ideological because it disguises reality. On the other hand, art is recognized as art. That is to say, it is understood to be the outcome of imagination, not scientific inquiry, and because it is understood in this way it can also reveal the unreality of the ideological world, show it to be made up of ideas and images. Texto original en inglés, traducción del autor.

concretas e históricas, depende del lugar que ocupa en la sociedad y del tipo de sociedad a la que pertenece.

La obra de arte es una realidad objetiva indiferente, *prima facie*, a otras realidades materiales pero su característica ontológica propia se revela al ser percibida por la conciencia de un espectador. La obra de arte se consolida como tal cuando genera goce estético en una conciencia subjetiva que valora la belleza intrínseca en la obra.

Todo esto significa que esta ópera o cualquier otra composición musical, alcanza su realización estética hasta que es oída por una conciencia; pues, puntualmente, gracias a la conciencia las dichas obras se tornan objetos estéticos, ello es, objetos de experiencia estética.

En otras palabras: la obra de arte es concebida para ser objeto de vivencia. Aquella estatua de Miguel Ángel, este mural de Diego Rivera yace allí, es cierto; todos pueden verlos como objetos reales, pero sólo quienes se acerquen a ellos con intención artística, descubrirán su belleza. (Larroyo, 1961: 359)

La obra de arte tiene propiedades objetivas inmediatamente perceptibles sensorialmente, no obstante, también posee cualidades perceptibles únicamente para la conciencia refinada en la que genera el goce estético. La comprensión y gozo de la obra de arte se da en diferentes niveles, todos vinculando las conciencias subjetivas del artista y el espectador.

La obra de arte como tal nace en una conciencia, la del artista, y se propaga en y otras conciencias, la de los contempladores. La obra misma contiene las cualidades objetivas que provoca la experiencia estética, porque un espíritu las puso

allí previamente. Precisa buscar, por ello, el origen y fundamento del hecho estético en la conciencia humana. (Larroyo, 1961: 360)

La obra de arte tiene que generar una armonía entre dos subjetividades, la del artista y la del espectador. El goce estético implica que a través de la contemplación de la belleza dos conciencias han establecido un nexo y un objeto material cualquiera ha trascendido su materialidad y se ha convertido en obra de arte. El arte es pues, en síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo; entre lo inmediatamente verificable y lo aprehensible por interpretación. En toda obra de arte hay condiciones objetivas representadas por la imaginación del artista desde su subjetividad.

La producción simbólica está determinada por el marco categorial del autor, es decir, condiciones históricas reales. Esto significa que el arte es producto de una conciencia subjetiva situada, real y ubicada históricamente. Las formas de definir el arte varían en función de la historicidad de los críticos, teóricos y artistas. La modernidad concibió el arte como un producto ahistórico cuya única función era la producción de belleza. El arte se vio como producto auto-justificado.

El fascismo concibe al arte de forma diferente, como un elemento propio de la propaganda. El arte debe representar los ideales políticos del fascismo.

El futurismo y el arte fascista

El fascismo y el nazismo lograron entender las cualidades del arte y lo convirtieron en una herramienta de difusión ideológica. La producción de belleza estaba supeditada a la exaltación de los ideales promovidos por los regímenes fascista y nacionalsocialista. El fascismo hizo una estética de la guerra y la violencia, exaltó la producción artística con contenido belicista.

El futurismo fue un movimiento de vanguardia afín al fascismo. Marinetti máximo representante del futurismo, fue miembro del partido fascista y expresó, en el Manifiesto futurista, los elementos que debería tener la nueva poesía, elementos que eran propios del ideario fascista.

- I. Queremos cantar el amor al peligro, a la fuerza y a la temeridad.
- II. Los elementos capitales de nuestra poesía, serán el coraje, la audacia y la rebelión (Marinetti, 1909)

El manifiesto futurista es un manifiesto estético y a la vez político. Las ideas versadas en él tienen como finalidad orientar la producción literaria hacia la difusión de contenidos pro fascista. El arte es claramente un medio de difusión de ideas políticas y una estrategia de seducción de allegados. El fascismo hizo del arte un brazo más de la política y la propaganda, lo estético es también lo programático en el partido.

Las ideas fascistas de una ciencia que mecanice al hombre, que lo convierta en un ser desprovisto de individualidad y se convierta en un sujeto anónimo, carente de voluntad propia y libertad individual, es también el ideal estético del futurismo. La obra de arte no debe ser personal, sino anónima, como las masas de fervientes fascistas al servicio del Estado.

Por consiguiente, el declamador futurista deberá:

- 1.- Llevar un traje anónimo (si es posible, por la tarde, un smoking), evitando todos los modos de vestir que pudieran suscitar un ambiente especial.

Nada de flores en el ojal, ni de guantes.

- 2.- Deshumanizar completamente la voz, quitándole sistemáticamente todas sus modulaciones y matices.
- 3.- Deshumanizar completamente su rostro, evitando todas las muecas y todos los guiños. (Marinetti, 1914)

La propuesta futurista es también la visión del fascismo. La estética es un fenómeno político y la política se hace estética.

El arte masivo como arte del capitalismo

El triunfo del capitalismo como modo de producción económico ha hecho sentir su impacto en diversas áreas de la vida humana y en la naturaleza misma. El modelo industrial, el mercado global y sociedad de consumo han deforestado y contaminado el planeta, mientras reducen la cultura a una programación sistemática de consumo masivo. La producción artística, el sentir religioso, la norma jurídica están en consonancia con el programa ideológico de la sociedad industrial burguesa.

Toda creación artística tiene un valor intrínseco dado por su autenticidad. La carga estética, conceptual y afectiva que una obra posee la hace valiosa históricamente, es decir, dentro de un sistema de valores e ideas concreto.

La dinámica del mundo capitalista y su exitoso modelo industrial reduce la obra de arte a una mercancía, la des-personifica. W. Benjamin aborda el tema del arte en la época industrial del capitalismo maduro, describiendo como toda obra artística enfrenta un proceso de revalorización en el que entran en tensión los efectos estéticos con los intereses económicos. La capacidad para reproducir técnicamente una obra pone en peligro su condición ontológica original, obligando a interrogar sobre el valor de la copia y la degradación de la pieza original.

La obra de arte ha sido siempre fundamentalmente susceptible de reproducción. Lo que los hombres habían hecho podía ser imitado por otros hombres. Los alumnos han hecho copias como ejercicios artísticos, los maestros las hacen para difundir las obras, y finalmente, copian también terceros ansiosos de ganancias. Frente a todo ello, la reproducción técnica de la obra de arte es algo nuevo que se impone en la historia recientemente, a empujones muy distantes unos de otros, pero con intensidad creciente. (Benjamin, 1972 p. 18)

La tendencia natural del arte es a ser copiado, en primera instancia como recurso pedagógico, un parámetro para adquirir las habilidades de los grandes artistas; en otra instancia para promover el producto del artista. Estas situaciones revelan un valor estético en la obra original y la copia, la reproducción reconoce la carga estética de la obra. En última instancia, la obra de arte es reproducida con fines comerciales, aquí el valor estético es relegado y emerge plenamente el valor económico como determinante último de la producción y reproducción artística.

El avance de la técnica en la sociedad industrial y su propuesta de dominación de la naturaleza y la sociedad a través de la ciencia y la tecnología facilitan la reproducción de la obra de arte a tal grado que las réplicas pueden ser verdaderos clones indiferenciables de las originales. En este momento la curaduría artística no es solicitada para establecer una objetividad estética, sino para parametrizar el valor económico de la pieza debido a su originalidad sobre su resolución técnica, la autenticidad de la obra de arte es importante porque así se establece un precio en el mercado, apelado a lo irrepetible que hay en ella.

Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. En dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa se realizó la historia a la que ha estado sometida en curso de su perduración. (Benjamin, 1972, p. 20)

La copia carece de alma, falta en ella la historia que la original ha vivido. La obra de arte es comparable a un ser humano, porque tiene su propia historia que le brinda su originalidad. Ella es auténtica y original porque en el tiempo “ahora” tiene una carga histórica; su ontología no depende de la esencialidad hilemórfica, también comprende la dimensión histórica, en tanto que temporalidad fáctica y peculiar. Como un ser humano, la obra de arte es única y valiosa en la historia y a través de ella queda definida. Seres humanos y obra de arte evolucionan con parámetros similares, la interrogante por la autenticidad de una obra de arte es una referencia a la pregunta antropológica por la esencia individual de cada ser humano. Esto implica delimitar diáfananamente qué hace ser a cada quien lo que es; de la misma forma cómo se diferencia una obra de una reproducción. El valor de la obra de arte refiere, como en los seres humanos, a una interpretación histórica-hermenéutica. Comprender su origen es comprender los misterios de su valoración.

Las obras artísticas más antiguas sabemos que surgieron al servicio de un ritual primero mágico, luego religioso. De decisiva importancia que el modo aurático de la existencia de la obra de arte jamás se desligue de la función ritual. Con otras palabras: el valor único de la auténtica obra artística se funda en el ritual en el que tuvo su primer y original valor útil.

Dicha fundamentación estará todo lo mediada que se quiera, pero incluso en las formas más profanas del servicio a la belleza resulta perceptible en cuanto ritual secularizado. (Benjamin, 1972, p. 26)

El origen de la producción artística está emparentado con el culto religioso, por tanto, toda obra de arte tiene dos ámbitos de valor, lo estético y lo ritual. Éstos se concretizan en la cultura y la técnica. En consecuencia, la reproductibilidad técnica de la obra de arte ejecuta un cambio óptico de la obra misma, desplaza lo estético y abandera lo exhibitivo, es decir, que lo ritual reaparece bajo una forma, no religiosa sino mercantil.

La recepción de las obras de arte sucede bajo diversos acentos entre los cuales hay dos que destacan por su polaridad. Uno de esos acentos reside en el valor cultural, el otro en el halo exhibitivo de la obra artística. La producción artística comienza con hechuras que están al servicio del culto. (Benjamin, 1972 p. 28)

El arte es absorbido por la dinámica de mercado imperante en el capitalismo y se convierte en mercancía industrial destinada al consumo masivo, de ahí que el gran consumo artístico sea el cine, pues él logra solventar la contradicción expuesta por Hegel entre ciencia y arte, necesidad y libertad. El cine es un producto de la técnica, la ciencia, pero es también un producto artístico y como tal está sujeto a las valoraciones de toda obra de arte. Su éxito es tal porque fortalece la dimensión exhibitiva del arte haciendo que el culto sea más secular y sobre todo masivo. Es un producto cultural de consumo de masas, la cinematografía es la expresión artística de una sociedad industrial que descansa sobre patrones consumistas.

La reducción ontológica de la pieza cinematográfica a mercancía se oculta con el mercadeo. Se crea un discurso de exaltación hacia los actores de forma que no aparecen ante el público como obreros de una industria establecida, sino como personas especiales a la que hay que rendirles culto porque son conocidas masivamente. El cine como industria está al servicio del control social, se planta como un dispositivo de control de opinión, esperanzas o adormecimiento de las masas. Es sabido el uso que los nazis dieron al cine y, evidente, el uso en el presente, sobre todo en la industria de Hollywood, cuyas producciones son ideologizantes y enajenantes, en gran mayoría.

Este mercado del arte centrado en la cinematografía vende la ilusión de poder ingresar en él y recibir sus beneficios. Una estratagema del capitalismo que genera esperanza entre todos aquellos que no gozan de las comodidades y mercancías que el capitalismo presenta, además revela el carácter des-personalizante que tiene la sociedad de consumo. Muchas personas están ilusionadas con el reconocimiento colectivo porque se valoran desde la aceptación colectiva, se han cosificado tanto por el sistema que sólo se sienten valiosas al comportarse como mercancías, es decir, al ser aceptadas masivamente.

La reproductibilidad técnica de la obra artística modifica la relación de la masa para con el arte. De retrógrada, frente a un Picasso, por ejemplo, se transforma en progresiva, por ejemplo, cara aun Chaplin. Este comportamiento progresivo se caracteriza porque el gusto por mirar y por vivir se vincula en él íntima e inmediatamente con la actitud del que opina como perito. Esta vinculación es un indicio social importante. A Saber, cuanto más disminuye la importancia social de un arte, tanto más se disocian en el público la actitud crítica y la frutiva. (Benjamin, 1972 p. 44)

La industria del arte, en especial la cinematográfica y la musical, manipulan rápidamente la opinión del público consumidor hacia quien se dirige el producto. Las listas de los Best Seller, para la literatura, las listas de las canciones más pedidas, los programas en horario estelar. Son pensados no como productos de cultura sino como mercancías que deben generar utilidades. Los contenidos, temas y recursos técnicos de los productos artísticos en el mundo de las masas responden al mercado, por eso es necesario todo un andamiaje que controle la crítica de dichos productos artísticos y mantenga oculto que este arte para las masas, que versa sobre lo cotidiano y común, vulgariza al público. Lo satisface con un goce estético barato y simple que lima toda cumbre de individualidad y originalidad en el público, el arte masivo vuelve más masas a las masas. Es en palabras de Ortega y Gasset un arte de lo colosal porque sólo lo colosal puede contener a las masas. Se aleja de ese ideal del arte como instrumento de liberación y se convierte en su antagónico, en una expresión cultural represiva. “Es, pues, el arte una actividad de liberación. ¿De qué nos libera? De la vulgaridad.” (Ortega y Gasset, 1956, p. 126)

Conclusiones

El arte debe ser un augurio del futuro, sus creaciones deben ser pregoneros de un destino venidero, pero con compromiso político claro, es decir, con conciencia de su historicidad. Los artistas no sólo son profetas de la proximidad histórica que se avecina, también aceleran el decurso del tiempo en una precipitación de fantasía e imaginación que asalta la realidad, no obstante, la visión al futuro se hace desde la cotidianidad concreta que vive el artista, su entorno y con identificación política.

El arte en el capitalismo es una mercancía porque las condiciones históricas concretas orientan a ello; lo estético es secundario, lo primario, como en cualquier mercado, es la generación de ganancias. El arte se somete a la misma dinámica que las otras mercancías, reducción de costos y maximización de ganancias. La producción artística de fácil consumo es la más exitosa y la menos estética.

La consecuencia de esta situación es el vacío de la creación artística que prueba el vacío existencial de la cultura contemporánea aparecido como principio y fin de la degeneración “espiritual” a la que nos ha conducido el sentimiento burgués y su conducta consumista tendiente a des-individualizar a los consumidores que han perdido el goce estético.

“Para una burguesía degenerada el recogimiento se convirtió en una escuela de conducta asocial y a él se enfrenta ahora la distracción como variedad del comportamiento social.” (Benjamin, 1972 p. 51) El arte puede redimirse de su enajenación en el sistema capitalista, como señala Gasset, “El arte deshumanizado” tiene un germen mesiánico al dirigirse al hombre concreto y vivo en contraposición de buscar a su público en el hombre abstracto, el consumidor obrero.

El arte entonces tiene una doble veta, por un lado, es continuidad de un régimen alienante, por otro, es redentor del ser humano en ese régimen. La orientación del goce estético y el uso del mercadeo para colocar el arte en el público sitúan políticamente al arte en la sociedad. Benjamin señala el uso que el fascismo hace del arte donde se instrumentaliza como prolongación del aparato propagandístico del Estado sin máscara alguna. El fascismo hace de la política y la guerra un hecho estético. La defensa de Marinetti de la guerra, de la violencia y el fascismo hace que Benjamin enfatice el papel que debe tener el arte en el

comunismo. El fascismo ha hecho del arte un instrumento de propaganda y el capitalismo lo ha convertido en una mercancía que produce abulia y enajenación. “Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte” (Benjamin, 1972 p. 57).

Referencias bibliográficas

- Bayer, R. (2000). *Historia de la Estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1972). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980). *El surrealismo, última instantánea de la inteligencia europea*. Taurus: Madrid.
- Graham, G. (2005). *Philosophy of the arts. An introduction to aesthics*. New York: Routledge.
- Larroyo, F. (1961). *Lecciones de lógica, ética y estética*. México D.F.: Porrúa.
- Marinetti, T. (1909). *El manifiesto futurista*. Consultado el de julio de 2017 http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/belfordm/materias/corrientes_y_movimientos_literarios_contemporaneos/textos_de%20lectura/Marinetti%20Filippo%20-%20El%20Futurismo.pdf
- Marinetti, T. (1914) *La declamación dinámica y sinóptica*. Consultado el de julio de 2017 http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/belfordm/materias/corrientes_y_movimientos_literarios_contemporaneos/textos_de%20lectura/Marinetti%20Filippo%20-%20El%20Futurismo.pdf
- Nietzsche, F. (1997). *El Anticristo*. Barcelona: Fontana.
- Nietzsche, F. (1998). *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (1999). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat.
- Ortega y Gasset, J. (1956). *Estética de la razón vital*. Buenos Aires: La Rreja.

El marxismo y los problemas filosóficos del idealismo alemán

Marlon Javier López
Universidad de El Salvador
marlon.lopez@ues.edu.sv

Recibido:
24 de julio de 2017

Aceptado:
25 de agosto de 2017

Resumen

Se analiza la relación entre el marxismo y la filosofía del idealismo alemán, señalando la existencia de un debate. Se determina la naturaleza de esta relación a partir de las exigencias de la época sobre el pensamiento, remarcando la actualidad de la discusión. Se expone en seguida el desarrollo del idealismo alemán develando la manera en la cual pudo servir de sustento teórico al marxismo, ligándolo a los avatares históricos y a las luchas políticas de aquel entonces. Finalmente el autor concluye que los principales problemas de aquel vasto movimiento intelectual sólo han podido encontrar plena resolución en el marxismo, el cual, al mismo tiempo, implica una marcada superación del mismo.

Palabras claves

Marxismo, Idealismo alemán, dialéctica, Revolución francesa.

Abstract

The relationship between Marxism and the philosophy of German idealism is analyzed, pointing out the existence of a debate. The nature of this relationship is determined from the demands of the time on thought, highlighting the relevance of the discussion. The development of German idealism is exposed at once, revealing the way in which it could serve as a theoretical support for Marxism, linking it to the historical ups and downs and political struggles of that time. Finally the author concludes that the main problems of that vast intellectual movement have only been able to find full resolution in Marxism, which, at the same time, implies a marked overcoming of it.

Keywords

Marxism, German Idealism, Dialectic, French Revolution

El marxismo y los problemas filosóficos del idealismo alemán

Marlon Javier López
Universidad de El Salvador
marlon.lopez@ues.edu.sv

Introducción

Durante la modernidad surge en el pensamiento un nuevo paradigma que busca hacer asequible el mundo mediante la validación del conocimiento a través de la razón. Asistimos a la conformación de una nueva realidad social que se impone: la expansión de nuevas relaciones de producción que vuelven necesario trastocar el orden de cosas existentes, para ponerlas a tono con la nueva situación. Dicha tarea se expresa con fidelidad en los pensadores más destacados del período y los intentos por dominar la realidad mediante la razón y la técnica no son sino expresiones de la necesidad de subvertir el sistema social en su conjunto, lo cual termina proclamándose, a fin de cuentas, ahí donde la toma del poder político por parte de la burguesía se vuelve ya inevitable. La convulsión social producida en la Revolución francesa, donde estos anhelos se expresan con mayor claridad, genera un estado de ánimo optimista en los pensadores más progresistas de una nación que sólo podía contemplar pasivamente lo que otras naciones más desarrolladas realizaban en la práctica. De este estado de ánimo surge el pensamiento de Hegel. Y podremos apreciar por qué en este pensador se muestra más claro y más radicalmente que en ningún otro, el espíritu de la modernidad, comprendiendo al pensamiento y a la actividad humana en general como una actividad transformadora. Marx ha caracterizado esto mejor que nadie, al enjuiciar

el desarrollo filosófico precedente. Tras evidenciar las limitaciones del materialismo de Feuerbach señala: “De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal” (Marx, C., y Engels, 1970, p. 665). S o l a m e n t e desde esta perspectiva es legítimo sostener que, dejando de lado a Marx, el método de Hegel ha representado el esfuerzo más importante por apropiarse las legalidades que guían la historia -- en la medida que es posible hablar de éstas-- y sobre todo, el modo de funcionamiento de la sociedad capitalista. De donde se desprende que Hegel haya sido el pensador más importante en el período de preparación ideológica para la toma del poder por parte de la burguesía alemana, tal y como lo confirma la ulterior trayectoria seguida por sus discípulos, así como la condena general que sufre por parte de los sectores conservadores de la época.

No hará falta señalar que es este núcleo revolucionario el que pasará a formar parte esencial en la visión metodológica de Marx. Hegel como ideólogo de un periodo revolucionario será una fuente importantísima para la constitución del socialismo de Marx. Que éste ha venido a enlazar con los progresos espirituales del pasado, ha sido algo que sus mismos fundadores han señalado en repetidas ocasiones: “Como toda nueva teoría, el socialismo moderno tuvo que enlazar con el material mental que halló ya presente, por más que sus raíces estuvieran en los hechos económicos” (Engels, 1968, p. 3).

La filosofía hegeliana en el seno del marxismo

Desafortunadamente, los discípulos de Marx no aprovecharon suficientemente las indicaciones diseminadas en su obra para darse a la tarea de esclarecer la relevancia que tenían para la filosofía marxista el pasado filosófico del cual se nutrió Marx. Fue Lenin quien señaló

nuevamente importantes nexos de conexión entre Marx y Hegel, y se dio a la tarea de estudiar la relación entre ambos, sus observaciones más importantes aparecen en sus apuntes de estudio conocidos como *Cuadernos filosóficos* (Lenin, 1972). Otros importantes teóricos del marxismo tendrán en consideración el esclarecimiento de la relación existente entre Hegel y la filosofía marxista. Antonio Gramsci se ocupa de esta relación a lo largo de su obra tal y como lo manifiestan numerosos pasajes de sus *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1999). Y si el tema permanece vigente es debido a que esta relación no deja de ser problemática. En este sentido, Althusser se muestra reacio a concebir al sistema de Hegel en el interior de Marx. Polemizando contra algunos teóricos anteriores, especialmente contra Gramsci, manifiesta los defectos de mantener la lógica hegeliana al interior del marxismo (Althusser, L y Balibar, E., 2004, p. 144). Althusser no niega el hecho que Marx se apoyara en el pensamiento filosófico de Hegel, pero no acepta que se confunda lo importante en Marx, esto es, sus descubrimientos científicos, con la filosofía que le sirvió de base (Althusser, 2005, p. 26).

Con esto, solamente queremos señalar que lejos de haber una posición homogénea, existe más bien un complejo problemático del cual se han ocupado los más diversos pensadores que desde la filosofía abordan a Marx. Y al dilucidar el problema se toman diversos caminos. Uno de los trabajos más notorios es el de Ernst Bloch, quien se apoya enteramente en la filosofía de Hegel para fundamentar una ontología del “aún-no-ser” que apoye la realidad de una utopía. Pese a su extraordinariamente acentuado hegelianismo Bloch no pretendió nunca escapar a su condición de discípulo de Marx y sus reflexiones son dignas de ser tomadas en consideración por cualquier filósofo interesado en aquel. Sus ideas encuentran especial

representatividad en su monografía sobre Hegel (Bloch, 1982), y adquieren sistematización en su monumental *El principio esperanza* (Bloch, 2007). Pero quizá, el trabajo investigativo más relevante al respecto sea el del húngaro György Lukács, quien mediante el análisis materialista sitúa el lugar que en su opinión debe ocupar el filósofo alemán no sólo en cuanto a la problemática del marxismo sino de la filosofía de nuestro tiempo. Su estudio sobre *El joven Hegel* (Lukács, 1963), contiene agudas observaciones gracias a un riguroso análisis histórico, social y filosófico muy digno de ser tomado en cuenta.¹ Lo cual no significa, ni mucho menos, que este trabajo se encuentre exento de defectos y de críticos; el mismo Bloch señala que Lukács exagera la directa precursariedad de Hegel hacia Marx y la reducción que sufren así los elementos menos directos (Bloch, 1982, p.51). El filósofo húngaro presenta, por otro lado, importantes investigaciones en torno a la apropiación de la filosofía de Hegel realizada por Marx en su juventud (Lukács, 2005). También Herbert Marcuse se ha ocupado del tema, a raíz de la evolución del racionalismo ilustrado que absorbe Hegel, estableciendo el papel que juega en la conformación de una “teoría social” al interior del marxismo (Marcuse, 1994).

En el debate teórico sostenido frente al marxismo, merece la pena señalar al menos una tendencia particularmente importante por el antagonismo que presenta respecto a la interpretación materialista de los orígenes de la problemática filosófica contemporánea. Nos referimos a aquella visión que, heredando los planteamientos del romanticismo alemán, plantea una radical ruptura con la ilustración. Como ejemplo evocamos la imagen que presenta Dilthey en sus estudios sobre el desarrollo filosófico del joven Hegel. Dilthey cree descubrir en Hegel una línea en común con los románticos a los cuales

1 Previamente, Lukács había desarrollado una auténtica simbiosis entre Hegel y Marx en su obra *Historia y conciencia de clase* de 1923.

en realidad aquel combatió (Safranski, 2012, p. 213), a partir de aquí, la interpretación puede situarse en un sentido favorable a su filosofía de la vida. El tema nuclear de Hegel sería, según esta imagen, el de la captación de la vida infinita sólo asequible a través de la religión (Dilthey, 1956, p. 138). Esta concepción llegó a ser muy influyente, basta con observar cómo impactó en un filósofo como Marcuse durante su juventud: “Dilthey —escribe— ha realizado, por primera y última vez, el intento de desarrollar coherentemente los comienzos de la problemática filosófica de este periodo a partir del «concepto básico de la vida»” (Marcuse, 1970, p. 203.). Y así, resulta perfectamente comprensible el que Hyppolite, con la mayor simpleza, convierta a Hegel en un existencialista que sitúa en la angustia la fuerza propulsora de la existencia (Hyppolite, 1974, p. 20). Es precisamente el aspecto crítico y de oposición a las ideas tradicionales de la filosofía moderna el elemento en común, determinado en toda la filosofía del periodo. Este aspecto crítico tiene la base la destrucción de los principios que sustentan el aspecto en extremo opresor, propio de la sociedad contemporánea. En tal sentido, podemos apreciar el esfuerzo por encontrar los puntos de encuentro entre tendencias comúnmente tenidas por opuestas. Así lo demuestra un trabajo de más o menos reciente publicación que lleva a cabo la empresa de equiparar a Marx con Heidegger:

Al contrario de numerosos intérpretes de Marx que se presentan como «socialistas científicos», este libro es obra de dos «comunistas hermenéuticos», es decir, de quienes creen que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente en la interpretación, la historia, y el acontecimiento (Vattimo, 2012, p. 13).

Nuestras consideraciones nos remiten a plantear el desarrollo evolutivo que la historia de la filosofía occidental presenta, en el período que antecede al pensamiento de Hegel, y concretamente a la visión que en la *Fenomenología del Espíritu* presenta nuestro autor, hasta alcanzar la revolución teórica que hubo de representar la obra de Marx y Engels. Claro está que, para nosotros, la concepción que expone dicha obra ha significado la culminación de un proceso de maduración en el plano del pensamiento.

La problemática filosófica del idealismo alemán

El punto de partida de la dialéctica hegeliana es la superación de los límites aparentes del entendimiento, límites en realidad propios del pensamiento mecanicista del siglo XVII. Esta reformulación de la lógica tradicional en una lógica dialéctica tiene como trasfondo social una situación que la exige. En un periodo histórico en el que la época avanza a paso agigantado, la razón parece incapaz de explicar los distintos fenómenos que aparecen por doquier, añadamos a esto los nuevos descubrimientos en las ciencias naturales, la enorme transformación de la industria y la fuerte convulsión social del momento y podremos formarnos una idea de la revolución general que afectaba toda la concepción del mundo entonces imperante. Esta situación se presentó en el periodo que media entre la Revolución francesa y las revoluciones de 1848 en Europa. La filosofía tiene en este momento el reto de captar adecuadamente estos problemas históricos.

El historicismo² y la dialéctica surgen del seno de los combates sociales, del desarrollo de las ciencias naturales y de la industria en este periodo histórico. Tales productos del pensamiento sólo podían surgir sobre una base social

2 Calificamos el pensamiento de Hegel como historicista al ser esta una filosofía que pone gran atención sobre el papel desempeñado por el carácter histórico del ser humano, y del pensamiento. Cfr. (Mora, 1999, pág. 410)

con estas características. El materialismo histórico como resultado final de este proceso se entrega a la resolución definitiva de los problemas que la realidad le plantea al pensamiento en el contexto abierto con esta revolución. Herbert Marcuse ve al respecto, precisamente el sentido científico del marxismo en que señala la necesidad histórica de la revolución anticapitalista (Romero, 2010, p. 81). Para precisar un poco cómo ha podido darse este salto cualitativo, es necesario trazar una panorámica breve del desarrollo del pensamiento en el periodo de tiempo ya señalado.

La filosofía del idealismo alemán abarca el periodo histórico que media entre la Revolución francesa y la disolución del hegelianismo. La problemática en la cual se centra está relacionada con una reforma general del pensamiento que permita superar el pensamiento geométrico mecanicista dominante en la ilustración. El idealismo alemán es la formulación filosófica de la burguesía alemana, como clase poco desarrollada pero fuertemente influenciada por los ideales de la revolución. La expresión reificada de las relaciones sociales capitalistas y de los deseos de la burguesía alemana por dominarlo todo. El discurso filosófico irá en este sentido radicalizándose, hasta desembocar en la noción de la identidad sujeto-objeto y de la plena libertad del espíritu.

El mismo Hegel traza este periodo en dichos términos. Encuentra en la filosofía de Kant “la libertad del sujeto y el postulado que fija el contenido de la idea como unidad del concepto y la realidad” (Hegel, 1842, p. 418). El resultado más importante de este periodo filosófico es la transformación revolucionaria de la lógica. Es este en sí mismo un importante proceso cuya problemática central es la dialéctica, y que terminará dando como resultado una propuesta filosófica universal en Hegel.

Este proceso se lleva a cabo rápidamente en medio de intensos debates y conmociones filosóficas cada una de las cuales hunde cada vez con fuerza aún mayor en la confusión a las principales mentes de la época. Será Hegel solamente quien cobre consciencia de la revolución teórica desencadenada, al cabo que sus antecesores se proponen simplemente corregir los defectos del sistema de Kant sin intención alguna de sobrepasarlo.

En el caso de Fichte, se trata de superar las vacilaciones agnósticas de Kant y orientar su filosofía hacia un subjetivismo resuelto y consecuente. Fichte parte del “Yo como principio absoluto, de tal modo que de él, que es al mismo tiempo certeza inmediata de sí mismo, es necesario derivar todo el contenido del universo, representándolo como un producto” (Hegel, 1842, pp. 462-463).

De este modo, comienza un proceso que derivará en la consumación de la identidad del idealismo absoluto que aquí es planteada ya mediante la deducción del mundo puesto por el Yo en el problema de las categorías y de la mutua concatenación de las mismas en el sistema filosófico. “El Yo es, en efecto, para Fichte la fuente de las categorías y las ideas, pero todas las representaciones y todos los pensamientos son un algo múltiple, sintetizado por el pensar” (Hegel, 1842, p. 466). El Yo pone el mundo, “lo crea”, pero este crear es un crear epistemológico. La triada dialéctica se presenta en ese momento solamente en el plano del entendimiento. Será Schelling el primero en situar estas mismas categorías en la realidad objetiva. Al hacerlo, no piensa nunca en rebasar los límites de Fichte, lo hace únicamente empujado por las consecuencias filosóficas de su antecesor y, sobre todo, porque intenta aplicar la filosofía de aquel a un ámbito que requiere, por fuerza, una superación del idealismo subjetivo.

El punto de partida de Schelling es la naturaleza. Al establecer en ella la realidad de la contradicción, que en sus antecesores aparecía solamente en el plano del pensamiento, plantea de manera consciente la tarea programática de un nuevo instrumento de conocimiento que posibilite el acceso a esta realidad. Este es el principal mérito de su filosofía.

El mérito de Schelling no consiste en haber suministrado el pensamiento a la concepción de la naturaleza, sino en haber hecho cambiar las categorías del pensamiento de la naturaleza, introduciendo en la naturaleza formas propias de la razón y dándoles cabida en ella, por ejemplo la forma de la deducción y del magnetismo, en lugar de las categorías corrientes del entendimiento. Y no se limita a poner estas formas de manifiesto en la naturaleza, sino que se esfuerza, además, en desarrollar la naturaleza a base de este principio (Hegel, 1842, p. 505).

Pero Schelling no es capaz de dar una certera respuesta al problema. Confunde los límites del pensamiento moderno con los límites del pensamiento en general, presentando una solución superracional y mistificada del problema. Es Hegel el filósofo que por fin llevará a cabo consecuentemente la tarea de superar el pensamiento mecanicista y de situar a la filosofía en concordancia con los nuevos descubrimientos de la naturaleza y de la sociedad.

Aspectos políticos de la discusión filosófica

Es imposible comprender la extraordinaria y original producción filosófica alemana al margen de la situación histórico social y especialmente de su historia económica. El proyecto filosófico de la modernidad, vinculado a la constitución de una formación social en gestación, al desarrollo industrial y a la expansión de la actividad

económica comercial, conlleva la exigencia de elaborar un contenido teórico apropiado al dominio racional del ser humano sobre la realidad. Esta tarea demanda el descubrimiento de leyes que expresen fielmente el sostenimiento del orden natural en su necesidad. Al mismo tiempo este marco propicia la imagen del ser humano como ser autónomo y racional, por tanto capaz de gobernarse a sí mismo. Todo lo cual entraba en contradicción con el estado de cosas vigentes. Para los pensadores de la época, de lo que se trataba era de transformar el mundo, convirtiéndolo en un lugar racional. Esta concepción, común a toda la modernidad, reviste cierta peculiaridad en suelo alemán, como resultado de su particular estado de desarrollo. Las grandes potencias europeas constituyeron y consolidaron su unidad nacional, como etapa previa de la revolución burguesa, al tiempo que Alemania se rezagaba cada vez más en el tiempo, sin poder detener el progreso económico y el despliegue de sus propias fuerzas productivas. La burguesía se veía por esta razón empujada a luchar por el poder, tal y como lo había hecho en el resto del continente, así como a intentar superar el grado de aislamiento respecto a las corrientes avanzadas de la Europa progresista. De este modo, comienza a gestarse el terreno ideológico propicio para la revolución social. Pero esto acontece sin que sea posible intuir con toda claridad la verdadera salida a las exigencias de la realidad. Sólo vagamente, como resultado del atraso social que objetivamente dificultaba el cambio social, se pueden plantear fórmulas de transformación. Al tiempo que en Francia o en Inglaterra la realización de la razón se interpretaba como liberalización de la industria, el comercio y el disfrute de la propiedad individual, en Alemania aquellas tentativas sólo podían llevarse a cabo mentalmente, es decir, no podían ser ideas que brotasen claramente del contacto estrecho con el desarrollo de la gran industria y de la encarnizada pugna en el interior

de las relaciones económicas, sino principalmente como resultado de influencias ideológicas externas. Se trata pues, sobre todo, de esclarecer teóricamente ese reino de la razón. El juicio de Marx al respecto es ilustrativo:

Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la moderna situación del Estado, es en Alemania --donde esta situación ni siquiera existe-- por de pronto, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación [...] Los alemanes han pensado en la política lo que los otros pueblos han hecho (Marx y Engels, 1978, pp. 215, 217)

De ahí que el concepto de razón haya tomado tal relevancia en el seno del idealismo alemán y especialmente en Hegel. Pero es también debido a esto que las más avanzadas ideas de la Ilustración que en naciones como Francia, Holanda o Inglaterra dejaron ver con toda claridad desde el primer momento su contenido revolucionario, aparecen transfiguradas en Alemania, como confusas y vagas fórmulas; como simples preceptos o leyes de la razón. Esta relación entre la situación alemana y las especulaciones puramente teóricas, es señalada por Marx en relación a la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en la cual ve reflejada la debilidad de la burguesía alemana y su incapacidad para enfrentarse resueltamente a los poderes vigentes:

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo y mientras la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió

políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la “buena voluntad” [...] esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase (Marx y Engels, 1970, p. 225).

Esta “miseria” de la burguesía alemana, se expresa en las formulaciones filosóficas de la época. Esta es la razón por la cual Alemania se convierte en gestora de la ideología del progreso (de la revolución), desarrollando “la parte activa”, para utilizar la expresión de Marx. Y ello debido a que las tareas pendientes de la revolución burguesa se trasladan ahora a aquella nación, volviéndose cada vez más difícil el seguir obviándolas.

He mencionado ya que la Revolución francesa ocupa el centro de las discusiones, no sólo políticas sino también filosóficas. Se trata de un hecho social sin precedente, cuyas consecuencias fueron de tal magnitud que conmocionaron la conciencia de toda Europa, ejerciendo una influencia decisiva en los resultados teóricos de la época. Entre 1789 y 1917, apunta el historiador Eric Hobsbawm (2007) *las políticas europeas lucharon ardorosamente en pro o en contra de los principios de 1789 o los más incendiarios aun de 1793* (p. 61). Para los sectores avanzados esto se tradujo en la toma de conciencia de la necesidad de llevar a cabo el reajuste económico y político capaz de ubicar a la sociedad alemana a la altura de los tiempos. Este cobro de conciencia se llevó a cabo, y no podía ser de otra manera, de un modo contradictorio. Los representantes más destacados del periodo, entre quienes se encontraba Hegel, saludaron desde el primer momento la revolución en la cual veían

el alborear de una nueva época. No será necesario más que fijarnos en el tono de la *Fenomenología del Espíritu* para darnos cuenta del enorme entusiasmo con el que debió haber sido acogido aquel suceso. Pero también en los sectores más conservadores, aquellos sucesos servían para despertar la mayor hostilidad frente al progreso. Hegel, sabido es, ha recibido con el mayor entusiasmo la incursión por parte de Napoleón y sus tropas en territorio alemán, suceso que venía a significar el avance de la historia y las liquidaciones de los vestigios feudales en aquella nación. Podemos imaginar desde ya, cuál era el reverso de la situación. El que para los elementos reaccionarios estos hechos despertaran los peores temores y sentimientos nacionales que llegaban a traducirse, muy a menudo, en un verdadero fanatismo chovinista, con todas sus consecuencias: aferró a la tradición, evocación al sentido de “originalidad” del alma alemana frente al moderno mundo burgués europeo, etc. En virtud de aquella condición particular, se llega a concebir todo lo relacionado con la revolución como ajeno y exteriormente impuesto, enemigo del pueblo y de las propias raíces germanas, transmutando los anhelos de emancipación, en el deseo romántico por retornar al pasado, por resistir y sobreponerse al orden impuesto por la revolución. Tomemos nada más como ejemplo la figura de Ludwig von Haller:

La idea conductora de von Haller es bien simple: una vez aplastada la Hidra de la revolución (y su secuela napoleónica) lo que procede es aniquilar las doctrinas políticas que cimentaron y propulsaron los acontecimientos revolucionarios, empezando obviamente por las teorías sobre el contrato social. Los adversarios son claramente denunciados: Thomas Hobbes, Rousseau: el ancestro de los jacobinos [...] y sobre todo Kant y su metafísica de las costumbres

(1797) obra que con su aparente moderación y sus técnicas de «hipócrita enmascaramiento» le parece a von Haller más nociva que todas las propuestas revolucionarias juntas (Duque, 1999, p. 17).

De este modo, las luchas de clase desencadenadas en torno a la revolución, pasan a ocupar por todas partes el centro del interés filosófico, de tal modo que, insistimos, de estas discusiones, brota el moderno historicismo y la dialéctica de Hegel. Al mismo tiempo, atestiguamos cómo la ideología de la reacción se percata de que es imposible seguir defendiendo del mismo modo el estado de cosas existentes, recurriendo a nuevas armas, las cuales son dirigidas en contra del progreso histórico y de la razón, para desplegar una enconada defensa del antiguo régimen prerrevolucionario y una hostilidad cada vez mayor frente a los ideales de la revolución y la dialéctica. Sabine describe de este modo el fenómeno:

La Revolución Francesa trazó una línea divisoria a través de la historia intelectual y política de Europa. Su violencia y terrorismo y el ataque imperial a las pequeñas nacionalidades en que concluyó provocó una reacción en su contra aun en el espíritu de quienes, en un principio habían sido ardientes creyentes en los derechos del hombre. Entre sus opositores, como Burke, introdujeron la creencia de que sus excesos eran el fruto propio de su filosofía revolucionaria. El resultado fue atribuir un nuevo valor a las tradiciones nacionales y los respetos tradicionales que los revolucionarios encarnaban (Sabine, 1994, p. 472).

A esto habría que sumarle el hecho de que la Revolución Francesa apunta desde sus comienzos más allá del horizonte burgués, lo cual queda plenamente evidenciado con la insurrección de Babeuf en el plano político y con los planteamientos de los grandes representantes del socialismo utópico en el plano teórico. Esto a su vez, unido a la experiencia de la revolución industrial inglesa, vuelve cada vez más evidentes las contradicciones que atraviesa la sociedad capitalista, poniéndolas en el centro del debate. Pero también se refuerza, por otro lado, el temor de todas las clases explotadoras, frente a las promesas de la ilustración y a las consecuencias cada vez más radicales derivadas de ella. Si antes el mayor temor de las clases dominantes ante los trabajadores pobres era la ignorancia y superstición de la que se encontraban presos, ahora temían, con mayor intensidad, el que llegasen a abrazar inconsciente o conscientemente un programa anticapitalista (Hobsbawm, 2007, p. 244). Engels hubo de señalar en determinada ocasión como estas promesas de los ilustrados pudieron parecer tristes caricaturas, “desgarradas imágenes que suscitaron una amarga decepción” al realizarse la razón bajo su envoltura capitalista, lo cual empujaba con apremio a rebasar los límites del mundo burgués, tarea ésta planteada programáticamente por los representantes clásicos del socialismo utópico (Engels, 1968, p. 254).

Todo esto sumado, a los temores de la burguesía alemana, tuvo como resultado el afianzamiento prematuro de aquel compromiso sellado por las clases reaccionarias frente al proletariado, que tal y como señalan los clásicos del marxismo, tiene lugar en las naciones avanzadas tras la conquista del poder por parte de la burguesía, como medida estratégica de contención frente al proletariado revolucionario (Engels, 1986, p. 632) pero que en suelo alemán en virtud de la situación especial de atraso y de

la debilidad de la burguesía nacional, se deja ver desde ahora. Este compromiso de clase se traspasa asimismo al terreno filosófico, donde los caminos se bifurcan, en un proceso contradictorio que se dirige hacia la preparación ideológica para la revolución por un lado y por los carriles de la reacción por el otro³. La figura más representativa de este proceso contradictorio es Schelling. Entusiasta de la revolución durante su juventud al igual que Hölderlin y Hegel, terminará sucumbiendo en brazos de la reacción, hecho nada difícil de entender, en medio de una aguda lucha de clases y una férrea tensión entre lo nuevo y lo viejo. No es casual, además, que esta reformulación filosófica suya cobre relevancia a la vez que avanza, con paso agigantado la filosofía de Hegel, y se dirija en contra de ella.

Pero este replanteamiento filosófico de la situación es observable en el mismo Hegel. En los primeros años de su producción intelectual ha postulado con el mayor optimismo su conocido punto de vista histórico, contemplando su presente como el inicio de un gran periodo, *el tiempo de gestación y transición hacia una nueva época*. Con la derrota de Napoleón y los ulteriores sucesos derivados de ella, su actitud filosófica acerca de la historia se ve modificada. La filosofía posterior de Hegel muestra una actitud más resignada frente al presente, contemplado ya no como el comienzo de una época sino como el final de la misma (Duque, 2008, pp. 63-64). La filosofía ya no clama el albor de un nuevo período sino que se presenta a partir de ahora como “el búho de Minerva que inicia su vuelo tan sólo al caer el crepúsculo” (Hegel, 1968, p. 67).

Pero nada de esto obsta para que el gran pensador lleve a cabo las tareas programáticas establecidas en la

3 Específicamente esto se observa en la actitud del romanticismo y su compromiso con los poderes de la reacción que termina por afianzar una alianza con *la resistencia aristocrático-feudal*. Cfr. (Löwy y Sayre, 2008, pp. 63-64).

Fenomenología del espíritu y siga fielmente la senda de la dialéctica. Las posteriores posiciones de Hegel podrán ser menos optimistas, pero con todo, no son sino intentos de determinar racionalmente las potencialidades del presente, buscando en ellas las perspectivas de futuro --el ámbito de transformación de la *praxis* humana-- para hacerlo avanzar. De donde resulta que “el viejo Hegel” vendría a ser un precursor directo de la concepción materialista de la historia. Bloch señala esto, a propósito de la *Filosofía del derecho*, considerada como la obra más hostil al progreso, debido al culto que en ella se realiza al Estado:

Por tanto, la concepción de lo racional como lo real, teniendo en cuenta las diversas etapas de la realidad, no hace de la filosofía jurídica hegeliana, tampoco en este aspecto, una apología del *Status Quo* reinante en cada caso. Por mucho que se oponga a un deber ser puramente subjetivo-ideal y a sus postulados, a un utopizar abstracto «En que la reflexión se engríe y desprecia la realidad y el presente a la luz de un más allá que sólo tiene su existencia en el entendimiento subjetivo»

Marx que no tiene precisamente la fama de reaccionario, se apropia incluso un poco de este último giro de Hegel, en cuanto susceptible de volverse en contra de todo lo que sean locas intenciones, jacobinismo, anarquistas y utopías abstractas. Lo racional es lo real: es decir, se trata de descubrir en la realidad misma el plan de ruta dialéctico-objetivo para enlazar en él las exigencias del corazón (Bloch, 1982, pp. 236-247).

Es esta la versión de la filosofía hegeliana que reinará a partir de ahora, y no es extraño por ello que llegue a ser suficientemente peligrosa a la reacción, hasta convertirse en la fuente directa del ala radical burguesa que se nutre

con la desintegración del sistema hegeliano, proceso que señala la preparación ideológica directa para la revolución democrático-burguesa en Alemania. Es en este contexto que “en 1841, Federico IV de Prusia llamó a Schelling a la cátedra de Berlín para que, según su consigna, «*destruyera la simiente de dragones que Hegel había sembrado en ella*». Los diarios de aquel tiempo dijeron..., que Schelling venía a aniquilar la filosofía hegeliana” (Astrada, 1956, p. 103).

Schelling cumplía de este modo una función social, favorable a las fuerzas de la reacción, en la medida en que su filosofía cumplía ideológicamente las aspiraciones de la Restauración centradas en una pretendida vuelta al antiguo régimen, aspiración objetivamente imposible dado el grado de desarrollo material alcanzado por aquella sociedad. Este anhelo en contradicción con las nuevas condiciones históricas señala el rumbo seguido por las corrientes filosóficas reaccionarias que se esfuerzan por encontrar un nexo entre la ideología de la Restauración y los avances de la ciencia y de la filosofía. Semejante tentativa se logra ver con total claridad en la filosofía de Schelling, en sus intentos de completar la dialéctica con una mística salida suprarracional y religiosa y con una visión aristocrática del conocimiento. Aspectos ambos rechazados y combatidos por Hegel. Marx que con su conocida agudeza supo ver el estrecho vínculo que lo unía a la política prusiana emitió al respecto el siguiente juicio condenatorio:

Schelling no sólo ha sabido hermanar la filosofía y la teología, sino también la filosofía con la diplomacia. Atacar a Schelling es, por tanto, atacar toda nuestra política y principalmente, atacar a la política prusiana. La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae* (Marx, 1982, p. 683).

La puesta en evidencia del vínculo, fino y a veces casi imperceptible, entre la filosofía, la ideología, el poder político y la historia, es pues, la última conquista de esta línea de pensamiento estrechamente relacionada ya con la Revolución. Hegel fue el filósofo que intuyó más plenamente lo que la filosofía debía dar de sí y desarrolló el método dialéctico, pero sólo Marx fue capaz de llevar este método hasta la plena conciencia de su función histórica. Mas para cumplir plenamente este objetivo era necesario que la filosofía rebasara, primero aquel movimiento al cual estaba ligada, “el idealismo”, para luego rebasarse a sí misma. La filosofía a partir de ahora se fundirá con la práctica y tomará partido en favor de los oprimidos.

Conclusión

El pensamiento filosófico ha tenido siempre como uno de sus problemas de interés primordial, la constitución de un saber que apoye el anhelo de un orden social justo, acorde a los ideales de emancipación con los que por milenios ha soñado el ser humano. Los numerosos problemas sociales propios de la sociedad capitalista de nuestros días, nos obligan a poner la mirada en esos antecedentes. La concepción socio-histórica del marxismo ha representado la más elaborada propuesta teórica a esas aspiraciones emancipatorias presentes a lo largo de toda la historia de la humanidad. Un estudio científico requiere de un instrumento teórico adecuado a su objeto de estudio, que sea capaz de develar su propia estructura interna. Tal ha sido el mayor aporte de la obra de Marx; proporcionar un instrumento metodológico que muestre tanto la naturaleza interna de la sociedad capitalista, como las potencialidades de transformación albergadas en su seno.

En este artículo hemos intentado explorar por qué esta tarea ha sido realizada, en parte, gracias a la herencia teórico-metodológica proporcionada por el idealismo

alemán, cuya función histórica más importante ha sido la de contribuir, mediante el desarrollo de su método, a encontrar una salida a importantes problemas que la época estudiada le impuso al pensamiento.

Hemos visto que el idealismo alemán ha constituido todo un vasto movimiento filosófico ligado a un proyecto de reforma social, bajo el poderoso influjo de la revolución francesa.⁴ Este ímpetu revolucionario pasará, como es sabido, a ser parte de la teoría social de Marx y de la crítica filosófica del marxismo. A pesar de esto, los marxistas, no han tenido siempre suficientemente en cuenta (antes de Lenin) la necesidad de esclarecer la correcta relación entre Marx y sus fuentes filosóficas más directas. Una vez que esto ha quedado superado, ha tenido lugar un candente debate, el cual sigue ocupando importantes discusiones en el mundo académico.

El punto en disputa ha sido el de determinar la correcta actitud de Hegel, en tanto máxima figura representativa del idealismo alemán, frente a la revolución francesa y a las tendencias filosóficas derivadas de ella; específicamente el romanticismo alemán, en la medida en que puede ser concebido como una ruptura teórica, intelectual y cultural hacia la modernidad. El producto filosófico más importante de este proceso, la dialéctica, es en consecuencia, resultado de esa ruptura. Es mérito de Hegel el haberla desarrollado, de modo más completo, como ningún otro antes que él.

Por esta razón, este descubrimiento (el de la dialéctica), no puede entenderse sin una revisión histórica que permita relacionar los debates filosóficos y los movimientos de la época. Los alemanes tuvieron la mala fortuna de encontrarse demasiado tarde en el proceso del

4 Desde Kant hasta Hegel la necesidad de plantear una propuesta de reforma social desde la filosofía es de una constancia palpable tal como lo evidencian los tratados éticos y políticos de Kant y toda la trayectoria intelectual del joven Hegel.

desarrollo del capitalismo europeo. Esto, en consecuencia, hizo especialmente contradictorio el proceso de transformación social con el que objetivamente se tenían que enfrentar. Ha sido, filosóficamente Hegel, quien mayor claridad pudo mostrar, acerca del sentido histórico que su época expresaba, mientras gran parte de teóricos, al mismo tiempo, radicalizaban su hostilidad frente a la revolución. Finalmente, esta hostilidad se dirigió en contra del mismo Hegel y de la dialéctica. Solamente Marx, más adelante, ha podido cobrar plena conciencia del sentido eminentemente político del debate, desde la altura de la dialéctica, explicitando el sentido de la disputa, como batalla entre el progreso y la reacción.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L y Balibar, E. (2004) *Para leer el capital*. México: Editorial siglo XXI
- Althusser, L. (2005) *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI editores
- Astrada, C. (1956) *Hegel y la Dialéctica*. Buenos Aires: Kairós
- Bloch, E. (2007) *El principio esperanza* (3 volúmenes). Madrid: Editorial Trotta
- _____ (1982) *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica
- Dilthey, W. (1956) *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica
- Duque, F. (1999) *La Restauración la escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal
- Engels, F. (1968) *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Editorial Grijalbo
- _____ (1986) *Obras filosóficas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (1999) *Cuadernos de la cárcel* (6 volúmenes). México: Ediciones Era/Bemérita
- Hegel, F. W. (1968) *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad
- _____ (1942) *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 tomos) México: Fondo de Cultura Económica
- Hobsbawm, E. (2007) *La era de la revolución*. Buenos Aires: Editorial Crítica

- Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*. Barcelona: Ediciones Península
- Lenin, V. I. (1972) *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Cártago
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Lukács, G. (1963) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Editorial Grijalbo
- _____ (2005) *Lenin-Marx*. Buenos Aires: Editorial Gorla
- Mora, J. F. (1999). *Diccionario de filosofía de bolsillo* (Vol. 1). Madrid: Alianza editorial.
- Romero, M. J. (Ed.) (2010) *Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores
- Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca
- _____ (1994) *Razón y revolución*. Madrid: Ediciones Altaya
- Marx, C. (1982) *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica. México: Fondo de Cultura económica
- Marx, C., y Engels. (1978) *Obras de Marx y Engels*. OME V. 5. Barcelona: Editorial Crítica
- _____ (1970) *La ideología alemana*. Barcelona: Editorial Grijalbo
- Sabine, H. G. (1994) *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica

Safranski, R. (2012) *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores

Vattimo, G., y Zabala, S. (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Madrid: Editorial Herder

Revistas

Duque, F. (2008) “Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración”, *Daimon, Revista de filosofía*, suplemento 2. pp. 63-80.

**Reflexiones sobre el progreso moderno: sus
paradojas y consecuencias sociales.
Una mirada desde Kant, Marx y Marcuse**

Edgar Ventura

Universidad de El Salvador, Departamento de Filosofía

Ministerio de Educación, CENICSH

edgar.ventura@ues.edu.sv

edgar.ventura@mined.gob.sv

Recibido:

20 de julio de 2017

Aceptado:

10 de agosto de 2017

Resumen

El presente trabajo muestra las paradojas inherentes al progreso que ha propiciado la modernidad, esto es, la autodestrucción que ha propiciado aquel para el género humano. La perspectiva marxista reconoce los logros que ha propiciado la sociedad moderna, no obstante, plantea que es necesario revisar críticamente las consecuencias sociales de aquellos, pues finalmente también han propiciado sufrimiento, precariedad para una gran mayoría de la sociedad. El auge de la razón instrumental, la ciencia y la técnica se han perfilado como la punta de lanza de una sociedad que destruye las posibilidades que crea, anulando la posibilidad de una sociedad que realice los fines más genuinos de la humanidad.

Palabras clave

Teoría crítica, sociedad unidimensional, progreso, crítica immanente.

Abstract

The present work shows the paradoxes inherent in the progress that has led to modernity, that is, the self-destruction that has led to that for the human race. The Marxist perspective recognizes the achievements of modern society, however, it raises the need to critically review the social consequences of those, because they have also finally caused suffering, precariousness for a large majority of society. The rise of instrumental reason, science and technology have emerged as the spearhead of a society that destroys the possibilities it creates, nullifying the possibility of a society that realizes the most genuine ends of humanity.

Keywords

Critical Theory, One-dimensional society, progress, Immanent criticism.

Reflexiones sobre el progreso moderno: sus paradojas y consecuencias sociales. Una mirada desde Kant, Marx y Marcuse

Edgar Ventura

Universidad de El Salvador, Departamento de Filosofía¹

Ministerio de Educación, CENICSH²

edgar.ventura@ues.edu.sv

edgar.ventura@mined.gob.sv

«Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos.

Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología»

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964

Introducción

La noción de progreso es una de las categorías que más resuenan en el pensamiento moderno, particularmente, en ese episodio de la modernidad que conocemos como la ilustración. Tal movimiento plantea, entre otros aspectos, un desafío fundamental a la humanidad que hoy por hoy podemos comprobar su plena vigencia: poner a prueba la capacidad de pensar y obrar del ser humano por cuenta propia a través de un ejercicio autónomo de la razón. Es esta

1 Profesor del Departamento de Filosofía en los cursos de filosofía contemporánea, marxismo y antropología filosófica.

2 Centro Nacional de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades del Viceministerio de Ciencia y Tecnología.

una autonomía que se erige en esta época principalmente frente al lastre de una tradición fundada en explicaciones mítico-religiosas que predominó desde la Edad Media y que progresivamente se fue superando con la emergencia de la ciencia moderna.

De ahí que la ilustración se plantee la superación de la minoría de edad y llegar, en palabras de Kant, a la mayoría de edad, entendida esta no en términos biologicistas, sino fundamentalmente como la capacidad que tiene el ser humano de darse sus propias normas, orientaciones y el modo cómo controlar y dominar la realidad. Que el ser humano no está a merced de la realidad y, que es la razón la llamada a su control, es un principio asentado desde el pensamiento griego, pero que se pierde en la Edad Media y se restaura decisivamente en la modernidad.

Esta concepción fundamental tiene su paralelo en la concepción histórica. Es bien sabido que a partir de los siglos XVII y XVIII cobra auge un renovado interés filosófico por la historia, el cual está signado por la idea de que aquella no es producto de una maquinación de inteligencia divina alguna que le ha concebido de principio a fin, dando como resultado un burdo determinismo histórico, sino al contrario, el ser humano es el agente activo en los procesos históricos.

Esta última concepción representa un cambio paradigmático en la interpretación histórica, pero que tendrá igualmente sus consecuencias críticas. Vico representa, en este sentido, un pensador fundacional, pues sostiene que la tradición, la mediación simbólica representada en el lenguaje y la cultura, las representaciones jurídicas y morales, solo han podido desarrollarse en la inmanencia de la historia humana.³ Este es un momento histórico donde se expresa claramente el giro copernicano en filosofía: no es el sujeto quien gira alrededor de las cosas,

3 En su obra *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (México: FCE, 1987)

sino que este se convierte en el centro de la realidad. Esto vale para la dimensión epistemológica, como también para la comprensión histórica.

Es importante señalar que tanto en la concepción de la política como de la historia están profundamente enraizados en una noción de progreso. En el caso de la política, la modernidad supuso la comprensión del tránsito de una forma de organización social no basada en marcos normativos (estado de naturaleza) a una sociedad fundada en la idea de que la sociedad civil está asentada en un contrato social, mediante el cual los individuos ceden una parte de su libertad a fin de garantizar una convivencia fundada en normas orientadas a garantizar una convivencia pacífica entre los sujetos. La idea última de esta concepción fue superar los antagonismos entre los individuos predominantes en el estado natural.

La historia es concebida, por su parte, en la época ilustrada como el despliegue de un continuo progreso signado por un fin racional que teleológicamente se ha realizado en la historia humana. De las filosofías de la historia es considerada como la primera gran especulación la hecha por San Agustín, quien concibió la historia como el despliegue de un plan divino, dominado por una inteligencia trascendente que determina el principio y el fin de la misma.

La modernidad, como he señalado, concibe aquel fin como algo racional inmanente a la actuación deliberada del ser humano en la historia. El sentido de la historia está, en definitiva, marcado por la creencia en el progreso moral, intelectual y racional del ser humano, que la historia no es un haz de sucesos irracionales, carentes de finalidad y sentido; por ello es esta la base que permite encontrar sentido al presente y concebir de forma optimista el porvenir de la humanidad.

La historia es fundamental como es el escenario donde puede apreciarse la evolución y el progreso de la humanidad y de ahí su relevancia en la filosofía ilustrada, así como en las concepciones decimonónicas que se desarrollan en tradiciones como la hegeliana-marxista. En este sentido, el trabajo busca problematizar en torno a la categoría moderna de progreso, poniendo sobre la mesa los argumentos críticos provenientes del marxismo en su vertiente crítica, desvelando las carencias y paradojas que se derivan de una concepción histórica del progreso que es necesario rectificar.

La insociable sociabilidad: la perspectiva kantiana del progreso

Planteadas estas ideas introductorias me referiré a la reflexión que traza Kant sobre aquello que posibilita el progreso humano, para ello me referiré a algunos pasajes del opúsculo escrito por Kant en 1784 titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* donde aparecen interesantes reflexiones sobre el asunto.

Podría considerarse, hasta cierto punto, las reflexiones sobre la historia como un aspecto marginal en el pensamiento kantiano, mejor conocido por su crítica a la metafísica y la reformulación de una epistemología orientada por el campo de la experiencia y el ámbito *a priori* de conocimientos que descansan en la conciencia trascendental.⁴ A pesar de que Kant no logró vislumbrar la imbricación entre la conformación del conocimiento humano en su amplio sentido en la dimensión de la historia, como sí lo hiciera posteriormente Hegel, propone algunas reflexiones de suma importancia para caracterizar el pensar de una época.

4 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada, 1973)

Pese a ser un promotor de la visión ilustrada, el diagnóstico que hace Kant de la historia no es muy alentador. Al respecto, sostiene que si se hace “un balance del conjunto [de la historia humana] se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie” (Kant, 1994, p. 18)

Frente a este triste escenario en que se halla la humanidad, es imperioso para Kant encontrar en la historia humana un propósito racional propio que intente descubrir en este “absurdo decurso de las cosas humanas” una “intención de la naturaleza” a través del cual sea posible vislumbrar la historia como parte de un plan racionalmente dirigido del que los seres humanos no tienen plena conciencia. A partir de este vacío de un plan racional propio de la humanidad, formula su célebre idea de que esta ha marchado según un plan oculto de la naturaleza. Esta idea será decisiva para delinear cómo ha sido posible el progreso humano en la historia.

Ahora bien, ¿cuáles son los pilares y cómo se ha logrado realizar este progreso tan característico de la humanidad a lo largo de la historia? Kant argumenta bajo la lógica, como he dicho, del cómo la naturaleza ha ido disponiendo un camino que logre empalmar con las capacidades del ser humano los siguientes argumentos.

El progreso humano, ciertamente, está fundado en la facultad racional que posee el ser humano por medio de la cual logra desarrollar todas sus “disposiciones naturales” dirigidas hacia un fin, esto es, aquello que le distingue por encima del resto de animales.

Aquellas disposiciones naturales que posee el ser humano no se desarrollan a plenitud en un individuo en particular, más bien para que la humanidad desarrolle sus potencialidades estas deben manifestarse en la especie, lo

cual solamente puede acontecer en el pleno de la historia. Tales disposiciones que la naturaleza ha instalado en el ser humano son susceptibles de entrenamiento, de instrucción, esto es, algo que únicamente se logra en el pleno de la historia donde conviven las generaciones. En este punto juega para Kant un especial papel la educación, como el modo en que generación tras generación la especie va perfeccionando sus disposiciones naturales.⁵

El modo por el que la naturaleza ha logrado que el ser humano desarrolle todas sus disposiciones naturales es el antagonismo de esas capacidades entre los diversos individuos, de las potencialidades que tiene el ser humano en el seno de la sociedad. Esto es lo que Kant llama la *insociable sociabilidad* de los seres humanos. ¿Qué significa esto? Significa la permanente confrontación entre los individuos que pugnan desde y por intereses antagónicos. En palabras de Kant aquello significa que la “inclinación a vivir en sociedad... [es] inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”. (Kant, 1994, p. 20)

A pesar de que el contrato social moderno tiende a disolver, al menos, los intereses antagónicos de mayor peso entre los individuos, ello no significa la disolución definitiva de aquellos. Si bien es cierto el ser humano tiende a la socialización, como un proceso por el que se afirma la racionalidad de la especie en una convivencia civilizada cuya garantía descansa en una convivencia basada en marcos normativos, existe una tendencia natural a la individualización que le lleva al ser humano a oponerse a los demás individuos, ya sea por intereses particulares o por las pasiones inherentes al ser humano.

Esta tendencia a la individualización nos pone en un escenario de resistencia entre los diferentes individuos y es lo que da origen (este es quizá el pilar más importante del progreso) a que el humano haga despertar las fuerzas

5 Al respecto verse su *Pedagogía*.

(aquellas disposiciones naturales) que adormecen en su interior y lo inclinan a salir de un estado de pereza, de inmovilidad, de quietismo. Es, por tanto, impulsado por un deseo de sobresalir, de ambicionar cosas, de un afán o voluntad de dominio sobre los otros, a quienes, como dice Kant, no “puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir” (Kant, 1994, p. 21). El ser humano vive permanentemente en la paradoja de confrontar, de superar al otro, pero también de necesitarle.

¿Qué hubiese sucedido sin este impulso fundamental? Sin este impulso de sobresalir, el hombre hubiese quedado en la barbarie, en la incivilización, en la pobreza del determinismo del mundo natural. Es por eso que puede afirmarse que gracias a él ha podido el ser humano construir su propio mundo: el mundo de la cultura.⁶ Gracias a él es también posible el surgimiento de los talentos, de los hombres ciencia, de letras y cultura. Se erige paulatinamente un sistema que logra discernir los principios éticos y morales que toda sociedad requiere para una convivencia civilizada.

De carecer de esa insociable sociabilidad, dice Kant, tendría consecuencias negativas, pues “todos los talentos quedarían eternamente ocultos”; la sociedad no sería sino una “arcádica vida de pastores donde reinaría la más perfecta armonía”; sería, pues, una sociedad “conformista”; los seres humanos serían “tan bondadosos como las ovejas que apacientan”; no tendrían, en fin, más valor que un animal doméstico. (Kant, 1994, p. 21)

Llegados a este punto es más comprensible por qué para Kant es necesario que la naturaleza haya maquinado un plan oculto por medio del cual el ser humano haya

6 Desde las reflexiones antropológico-filosóficas este paso constituye un momento fundante de la historia humana y de la superación del determinismo del mundo natural. Ver: Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica* (Barcelona: Anthropos, 1999)

logrado desarrollar sus potencialidades. Y esto queda en evidencia en la contundencia de la siguiente afirmación, según la cual el ser humano “quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia” (Kant, 1994, p. 21). Es decir, la resistencia entre los individuos, la necesidad de sobresalir, el afán de dominio, la ambición son las causas para salir de una cómoda y placentera vida de pereza porque gracias a esto es posible que el ser humano haya logrado superar su estado prosaico de incivilización.

Ahora bien, con propiedad podemos decir que en lo que acabamos de señalar se halla pues una paradoja muy evidente, y es que aquello que constituye la base del progreso de la humanidad es, al mismo tiempo, un factor destructivo en términos de las relaciones sociales-interpersonales entre los individuos, que acaban en el peor de los extremos en el advenimientos de conflictos a gran escala como son las guerras.

Si bien es cierto, toda sociedad, todo individuo aspira a alcanzar mayores cuotas de progreso intelectual, moral y material, bajo el uso principal de la facultad de la razón que dirige al ser humano, ello no debe dar pie a acciones que derivan en aquello que originalmente era objetivo a superar: la incivilización y la barbarie. He aquí pues la principal paradoja de este progreso del que nos habla Kant: que en el afán de superar la incivilización se logra un mundo cultural muy rico, pero que al mismo tiempo puede conllevar a situaciones que atentan contra la especie. Es así como paradójicamente la guerra juega un papel preponderante en la historia: “La guerra es una empresa no premeditada por parte de los hombres, pero sí es un proyecto intencionado por parte de la suprema sabiduría, cuyo secreto guarda celosamente...” (Kant, 1994, p. 25)

Dialéctica del progreso: la perspectiva marxiana

Kant es un pensador que no ha aterrizado sus reflexiones al modo en que va desarrollándose la sociedad de su época: la sociedad burguesa. Esta sociedad muestra aún más las paradojas que conlleva el progreso humano, el cual se ha acentuado con mayor profundidad en la sociedad capitalista que logró transformar la sociedad feudal, cuya economía estaba basada en la agricultura, a una fundada en el comercio y en el desarrollo de un potencial industrial que transformó radicalmente las relaciones sociales y las fuerzas productivas. Todo esto ha supuesto un progreso radical que analizaré a la luz de los escritos de Marx en este apartado.

En este contexto, las reflexiones de Marx sobre el origen y el desarrollo de la sociedad burguesa son sumamente significativas para comprender una de las paradojas sociales contemporáneas más importantes que tienen lugar en aquella, esto es, que la fuente principal que modifica las formas naturales para la subsistencia del ser humano en el mundo, sufre un trastorno radical bajo las relaciones sociales de producción burguesas. Marx elabora, por consiguiente, un análisis del trabajo enajenado y lo que en general podemos llamar la fetichización del mundo del trabajo y sus productos.⁷

El diagnóstico del que parte Marx sobre la sociedad burguesa, es que el modo en que se manifiestan las relaciones sociales en esta han distorsionado el normal proceso de apropiación del medio natural y de satisfacción de las necesidades humanas, lo cual ha conllevado a la desnaturalización del trabajo humano de su genuina condición, esto es, como *autorrealización* de las capacidades y energías vitales que posee naturalmente el ser humano. Este hecho marca la pauta para que la dimensión cualitativa de

7 Para una lectura más amplia del concepto de fetichismo puede verse: Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Navarra: Verbo Divino, 1993)

la vida y trabajo humano, queden subordinados al imperio de la cuantificación, caballo de batalla del positivismo decimonónico. Esta última es una cuestión decisiva y tendrá eco en el positivismo que se desarrollará desde mediados del siglo XIX donde se pretende cientificar la filosofía despojando al conocimiento de un carácter crítico atendiendo a la complejidad de la realidad humana.

El desarrollo de estas ideas le ha significado a Marx toda una vida intelectual: desde los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), pasando por la *Miseria de la filosofía* (1847), los *Grundrisse* (1857-58) y la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), hasta llegar a *El capital* (1867), aterrizando en este último en una diferenciación monumental sobre el trabajo cualitativo y el trabajo abstracto. Esta distinción es clave para comprender el modo cómo ha sido reprimida la dimensión cualitativa en la sociedad burguesa en tanto que lo que Marx denomina el valor de uso del trabajo y de los productos del mismo pasan a un segundo plano, mientras que el valor de cambio asume una posición preponderante en tanto que responde a las necesidades del mercado.

La base de la deformación del trabajo humano supone la separación radical de los productos del trabajo respecto de sus creadores, es decir, el ser humano pierde la capacidad de dominar y de controlar aquello que ha creado, esto es, el mundo de las mercancías termina por dominar el trabajo humano, como bien analiza Marx en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital*. Para Marx, el proceso de objetivación del ser humano, en cuyos productos normalmente este se ve reconocido con su trabajo, se convierte, en vez de un enriquecimiento, en una pérdida de los aspectos vitales del trabajo encarnado en los objetos por cuanto que esos productos ya no le pertenecen a su creador. Desde este momento el ser humano se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno (Marx, 2004, p. 105)

Para explicitar suficientemente la preeminencia de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo es necesario recurrir al análisis que hace Marx en el primer tomo de *El capital* en torno al valor de uso y valor de cambio. En tal análisis Marx muestra la subordinación que sufre el valor de uso respecto del valor de cambio en la sociedad capitalista. La naturaleza del valor de uso consiste en la utilidad que comporta una mercancía para la satisfacción de necesidades humanas, es decir, como una mercancía sea consumida cumple su función de valor de uso, más allá de esto no puede atisbarse secreto alguno. (Marx, 2010, p. 43 y ss)

Por el contrario, en el valor de cambio se prioriza el intercambio de mercancías disimiles entre sí como equivalentes, dejando en segundo plano la utilidad que inmediatamente comportan las mercancías. (Marx, 2010, p. 58 y ss). Lo prioritario no es, pues, el consumo, sino el intercambio. Este hecho básico constituye uno de los pilares que sostienen la sociedad capitalista que terminan poniendo de cabeza el mundo, puesto que ya no son las necesidades fundamentales del ser humano las que deben social y racionalmente priorizarse, sino las necesidades del intercambio (es decir, el mercado) por encima de aquellas. Ese dominio ciego, objetivo del mercado es lo prioritario en la sociedad liberal.

El análisis a profundidad de la mercancía muestra que los valores de cambio de estas son reducidos a un sustrato común que en modo alguno pende de propiedad natural alguna, sino que se trata de una propiedad estrictamente artificial, relativa y contingente.⁸ Lo que caracteriza, por tanto, la relación de intercambio entre las mercancías es la abstracción plena de sus valores de uso y también de la abstracción de los diversos trabajos que producen diferentes tipos de mercancías transformando a

8 Vale mencionar que Marx reivindica que este análisis del carácter bifacético de la mercancía (en tanto valor de uso y de cambio) ha sido expuesto *críticamente* por vez primera en el pensamiento económico político por él.

este en trabajo “abstractamente humano” y dejando como único sustrato en común en las relaciones de intercambio *el valor*. (Marx, 2010, p. 46-47)

Dicho lo anterior, emerge la interrogante ¿qué es el valor? El valor pende de la “cantidad de trabajo” contenida en un bien que puede medirse en la temporalidad de horas, días, semanas, etcétera. En última instancia, bajo el valor de cambio, no se ve la fuerza de trabajo atendiendo a su cualidad (lo “corpóreamente sensible”) sino meramente como gasto de energía, trabajado *indiferenciado*. Bajo la sociedad capitalista, por consiguiente, las diferentes fuerzas individuales se convierten en una sola, “una fuerza de trabajo social media” o lo que Marx llama trabajo *socialmente necesario*, el cual consiste en la cantidad requerida de tiempo de una fuerza de trabajo en la producción de bienes en una determinada sociedad y que a su vez determina la magnitud de valor de un bien. (Marx, 2010, p. 48)

Ahora bien, este análisis muestra que la mercancía bajo su forma de valor de uso es una relación transparente, no así el caso del valor de cambio que, al homogenizar los trabajos humanos cualitativamente disímiles y relacionar los productos del trabajo humano como entidades objetivas que se relacionan entre sí al margen de sus productores, termina por trastocar el orden racional de la producción social. Marx lo resume de la siguiente manera:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx, 2010, p. 88)

La cosificación de las relaciones sociales entre los seres humanos y la pérdida del control sobre los productos del trabajo, constituye el cenit de la sociedad capitalista que es consecuencia del modo audaz en que la burguesía revolucionó las fuerzas productivas desatascándolas de las antiguas ataduras del modo de producción feudal. El progreso que ha propiciado el mundo burgués, y que una y otra vez Marx reconoce en *El Manifiesto del partido comunista*, conlleva irremediamente a aquel hecho. Marx reconoce que la sociedad burguesa ha propiciado altos niveles de desarrollo, ha revolucionado las fuerzas productivas en apenas “un siglo” muchísimo más que un puñado de generaciones anteriores tomadas en conjunto, e igualmente revolucionado las relaciones sociales.

Sin embargo, ello alimenta las paradojas de la sociedad burguesa, pues por un lado ha desvelado el potencial inherente de la razón bajo su forma instrumental, pero también la irracionalidad que propicia en el control social de la producción y la correcta orientación que aquella debe tener. El progreso conlleva, pues, irremediamente una dimensión irracional, lo cual ampliaremos en la parte final de este artículo sobre Marcuse.

Finalmente, la paradoja que es consustancial al modo de producción capitalista, por consiguiente, es el hecho de que ha creado inimaginables riquezas, a la par que ha creado igualmente una descomunal desigualdad social. En otras palabras, Marx no rechaza de tajo el desarrollo que ha propiciado la cultura moderna vinculada al autodesarrollo del individuo en lo referente a potenciar sus capacidades vitales mediante el trabajo, sin embargo, estas se han visto crudamente reprimidos por el ansia de creación de riquezas y de rentabilidad del trabajo bajo el sistema capitalista.

Hacia una crítica del progreso moderno: la sociedad unidimensional

En su conocida obra *El hombre unidimensional*⁹ Marcuse caracteriza a la sociedad capitalista como una sociedad cerrada cuyo fundamento se halla en una dinámica de desarrollo científico-tecnológico que deviene en la innovación potencial de la industria y que trae como consecuencia una productividad desmesurada que conlleva un modo de vida fundado en el establecimiento de necesidades superfluas en las sociedades, convirtiéndose esto en el canon que guía la acción individual. Como diagnosticó Marx, Marcuse sostiene que el intercambio de mercancías y el consumo desmesurado de estas constituyen uno de los pilares del capitalismo. El principal valor imperante, según Marcuse, es por consiguiente, el de la práctica de relaciones *libidinosas* con la mercancía.

Para Marcuse y otros teóricos afines al marxismo¹⁰ resulta sumamente provechoso la recepción y apropiación de la categoría de fetichismo de la mercancía, la cual reseñé más arriba, que consiste básicamente en la adhesión de un carácter mágico a aquellas, convirtiéndolas en verdaderos ídolos que dominan el proceso de producción y de vida social de los individuos. La totalidad de la vida social está permeada, por tanto, de relaciones fetichizadas donde priman las necesidades superfluas y las relaciones meramente *libidinosas* con las mercancías. De otra parte, esta adhesión de la terminología psicoanalítica constituye,

9 Obra originalmente publicada en 1954 en los Estados Unidos de América en el idioma en curso de esa nación.

10 Por ejemplo Walter Benjamin, quien propone extender el psicoanálisis de un mero examen del individuo a un psicoanálisis social. Fromm igualmente va en la línea de elaborar un psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana* (México: FCE, 1964); Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2007)

sin lugar a dudas, una novedad intelectual y muestra las diferentes corrientes de las cuales ha podido enriquecerse el marxismo no dogmático en el curso del siglo XX.

Para Marcuse, el capitalismo ha anulado las posibilidades de realización del *Eros*. Este concepto de *Eros* es fundamental para Marcuse porque en él reside la posibilidad de liberación genuina para la humanidad: “Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio del *Eros*, es decir, de la construcción de un mundo pacificado” (Marcuse, 1993, p. 9). *Eros* comprendido como *instinto de vida*, un instinto que es opuesto a la energía instintiva agresiva y destructiva y al modo en que se activa socialmente bajo el capitalismo.¹¹

Ahora bien, una de las consecuencias fundamentales de la sociedad industrial avanzada es la homogenización de la vida humana o, mejor dicho, la unidimensionalidad con que es dirigida la vida humana bajo el capitalismo. Lo grave del asunto es que la sociedad capitalista se presenta como la realización plena, como el “acto puro” aristotélico, esto es, sin más potencialidad que no sea su propia expansión y dominio. La sociedad unidimensional es aquella, pues, que se presenta como algo ya acabado, agotado, sin posibilidades de cambio y de transformación.

Paralelo a la homogenización de la vida social, sostiene Marcuse que “Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que

11 De ahí la importancia de su otro texto denominado *Eros y civilización*, publicado originalmente en 1955, que pone en diálogo la teoría social de Marx con el psicoanálisis de corte freudiano. Esto dio pie a lo que se conoce como al freudomarxismo, una tendencia que vino desarrollándose desde la década del los años veinte donde se ubican, además de Marcuse, pensadores como Erich Fromm o Wilhem Reich.

la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca” (Marcuse, 1993, p. 20). Pero ello no necesariamente equivale a un desarrollo genuino y cualitativo del ser humano, por el contrario, el ansiado progreso (entendido en sus múltiples dimensiones) encierra una dimensión oscura, terrorífica, que es necesario desvelar desde una perspectiva crítica. ¿Cómo lograr este asunto? Marcuse afina algunas cuestiones de corte metodológico que deben guiar las potencialidades de la teoría crítica.¹²

Vale mencionar que la crítica que pone en marcha la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort es conocida como una *crítica inmanente* la cual consiste en contraponer valores, no desde una esfera externa o de una perspectiva metafísica-abstracta, sino ateniéndose a la realidad de aquello que se critica y que se apoya en las cosas que pertenecen al ámbito que está bajo crítica. Es, asimismo, una crítica eminentemente histórica.¹³

Así, observa que “toda teoría crítica de la sociedad se enfrenta así con el problema de la *objetividad histórica*, un problema que se establece en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor”. El primero de ellos es el juicio según el cual “la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse (...)

12 Para una reseña histórica del Instituto de Investigación Social de Fráncfort puede verse Martin Jay, *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus, 1991)

13 Retomo esta noción de José Manuel Romero Cuevas, “Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica”, manuscrito inédito. Tal noción refiere a que “El concepto de crítica inmanente (como crítica de una realidad a partir de parámetros ya explicitables en ella misma y no a partir de parámetros externos) fue conceptualizada en la obra de Hegel y en la de los hegelianos de izquierda, sobre todo en Marx, y llegó a constituir lo que podríamos denominar la metodología de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. Puede verse del mismo autor *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica* (Barcelona: Herder, 2010), especialmente 13-22.

es el *a priori* de la teoría social” y el otro es que “en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades” (Marcuse, 1993, p. 21). La tarea de la teoría crítica es demostrar que estos juicios deben tener una validez y están asentados sobre bases empíricas, pues no son meros juicios de valor sin fundamento, sino una condición histórico-social.

La teoría social en la que está pensando Marcuse está, por tanto, desligada de toda concepción metafísica, so pena de que en el ejercicio intelectual de investigación social deba utilizarse el método de la abstracción o generalización de la organización de la sociedad para el caso. La trascendencia que se le atribuye a la teoría crítica en modo alguno tiene que ver con el clásico horizonte metafísico, sino que tiene que ver con aspectos críticos y empíricos. La crítica metafísica se contrapone a valores eternos, abstractos, la teoría crítica en cambio contrapone en cambio realidades concretas, empíricas, a una situación determinada.¹⁴

Lejos de un horizonte abstracto, la teoría social está profundamente vinculada con “las alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas” que pueden ser realizadas mediante la “práctica histórica” (Marcuse, 1993, p. 22). Esto, en definitiva, aleja por completo a la teoría y filosofía social de una tendencia teórica meramente abstracta. Por el contrario, “Los conceptos teóricos culminan en el cambio social” (Marcuse, 1993, p. 22). Vale mencionar que esta imbricación entre teoría y praxis es fundamental en toda la teoría de la tradición de la teoría crítica.¹⁵

14 Recuerda este asunto de lo empírico a la base material a la que Marx hace referencia en la *Ideología alemana* como contraposición a la base idealista de la concepción histórica hegeliana.

15 Ver por ejemplo la reflexión de Habermas sobre este asunto en su obra *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Tecnos, 2008)

Desde luego, la sociedad capitalista logra ocultar su carácter deshumanizante y coloca un velo de racionalidad en tanto que esta goza del “consenso” social. Para Marcuse esto garantiza racionalidad alguna: “El hecho de que la gran mayoría de la población acepte y, sea obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprochable” (Marcuse, 1993, p. 24). Que la sociedad capitalista goce de una relativa estabilidad no significa que haya eliminado sus más hondas contradicciones.

En el contexto de la crítica del neutralismo cientificista que pretende desligarse de motivaciones de índole política, Marcuse llega a una conclusión que muestra el profundo interés que mueve a la ciencia y la tecnología: “La razón tecnológica se ha hecho razón política” (Marcuse, 1993, p. 27).¹⁶ Y ello da pie a que sostenga la tesis fundamental según la cual “La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables” (Marcuse, 1993, p. 26). En otras palabras, el brazo del capitalismo por el que se logra consolidar cada vez más es la ciencia y la tecnología.

En continuidad con la tesis anterior para Marcuse “La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) precede al desarrollo de toda organización técnica particular” (Marcuse, 1993, p. 180). Y posteriormente como un instrumento de dominación, por ello el *a priori* tecnológico es un *a priori* político. La transformación del mundo natural redundará ultimadamente en el conjunto de lo social.

16 La crítica de la pretendida neutralidad de la ciencia es lugar común en la crítica de la Escuela de Fráncfort. Ver por ejemplo: Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 1968)

Marcuse distingue en su obra entre una forma de racionalidad pre-tecnológica y una racionalidad tecnológica. La primera correspondería al período de la filosofía clásica, mientras que la segunda correspondería a la que se fue fraguando en los albores de la modernidad y que fue consolidándose conforme el auge de la ciencia durante el siglo XVII. El carácter instrumental de la razón ha cobrado una nueva fuerza y orientación, pues, con el desarrollo de la cultura y ciencia moderna.¹⁷

El modelo de conocimiento que se fue imponiendo en la modernidad bajo la égida de la explicación causal de los fenómenos naturales y de la cuantificación de las explicaciones científicas tuvo como consecuencia separar lo “verdadero” de aquello que es concebido como bueno, en otras palabras, separó la ciencia de la ética (Marcuse, 1993, p. 173-174). Así también el sujeto se limita meramente a ser punto de observación, cálculo y medida, pero en ningún momento un sujeto entendido como “agente ético, estético o político” (Marcuse, 1993, p. 174).

Ello tuvo, a su vez, como consecuencia la separación entre lo que Marcuse entiende como *Logos* y *Eros*. *Logos* entendido naturalmente como la parte racional que consiste en la búsqueda del conocimiento científico y el *Eros* como la tendencia instintiva hacia la vida, la creación humana genuina, podríamos decir pues lo que tiene que ver con la subjetividad, con valores. En la modernidad la incipiente unión que había existido desde la época antigua entre ambos se rompe radicalmente y la racionalidad científica se vuelve una esfera autónoma que se apega enteramente al criterio de neutralidad, objetividad. Ciencia (*Logos*) y

17 Referente a la crítica de ello puede verse: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Editorial Trotta, 2010)

ética (asociado a Eros) se disocian, pues, en el mundo moderno.¹⁸

Inmediatamente esto trae una consecuencia terrible pues “se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos” (Marcuse, 1993, p. 174). Y ya una vez en el mundo de la subjetividad quedan fuera de la cuantificación, del objetivismo, la verificación y, por ende, que tengan un peso en la vida social. Así “Los valores pueden tener una dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero no son reales y así cuentan menos en el negocio real de la vida — cada vez menos, cuanto más alto son elevados por encima de la realidad” (Marcuse, 1993, p. 174).

La vorágine de la ciencia y el desarrollo de la razón instrumental ha tenido consecuencias sociales: sufrimiento, desigualdades, carencias para amplios segmentos de la sociedad. Ahí es donde Marcuse ve la necesidad y las posibilidades de establecer una crítica que debe promover el conocimiento social que permita desentrañar los vicios del sistema capitalista y pensar una sociedad distinta: “se hace claro que algo debe estar mal en la racionalidad del sistema mismo. Lo que está mal es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social” (Marcuse, 1993, p. 171).

De ahí el principal motivo de la razón como desveladora de la verdad de lo real, retomando el sentido clásico de esta concepción, pero en un plano muy concreto como el antedicho, donde “la lucha por la verdad «salva»

18 En general el mundo moderno representado una tendencia a la autonomización de segmentos de la vida social que tradicionalmente se habían mantenido cohesionados. El proceso de modernización social ha separado los ámbitos de la reproducción social (la economía) y el aparato estatal (administración) respecto del mundo de la vida, lo que enteramente está dominado por la reproducción simbólica entre los individuos. Para una ampliación de esto ver mi artículo: “Trabajo e interacción. Fisionomías de la razón en Marx y Habermas” *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* N° 4 (2013): 63 y ss.

a la realidad de la destrucción” (Marcuse, 1993, p. 152-153).¹⁹ De ahí que para Marcuse “Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente es, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en sí misma ética y la ética es epistemología” (Marcuse, 1993, p. 153). De esta cita se desprende entonces que no es posible concebir el conocimiento científico aislado de la práctica humana, una práctica que tiene que ver con valores, tradicionalmente afincados en el dominio de lo subjetivo, por oposición a la objetividad que persigue el cientificismo.

El modo cómo funciona el equivocado orden social burgués es incapaz de concebir una sociedad alternativa, por el contrario, se defienden sin más los logros del capitalismo. Este hecho es fundamental para sostener un modo de conciencia que Marcuse tipifica como falsa conciencia y, por supuesto, con la función de legitimar el mundo burgués. La ideología del aparato burgués, cuyo precio a pagar por el progreso que suscita es la *autodestrucción*, es vivir y morir racional y productivamente.

A pesar de esta condición inferior respecto del tradicional objetivismo científico, las ideas tienen el potencial de ser factores de cohesión social: “Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico-rationales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales” (Marcuse, 1993, p. 175). Sin embargo, eso no quita hierro a su condición de ideas regulativas que tienen que ver con el Eros. Por esto, el conocimiento científico está profundamente mediado por una subjetividad histórica, es decir, es imposible separar la actividad científica de la actividad humana como práctica social e históricamente determinada en un contexto específico. De ahí que afirme Marcuse:

19 Salvar no debería entenderse como una categoría asociada a los dominios de la teología, sino más bien desde un punto de vista enteramente secular.

“De cualquier forma que se definan la verdad y la objetividad, ambas permanecen relacionadas con los agentes humanos de la teoría y la práctica, y con su capacidad para comprender y cambiar el mundo. A su vez, esta capacidad depende del grado en el que la materia (cualquiera que sea) es organizada y comprendida como aquello que es ella misma en todas las formas particulares” (Marcuse, 1993, p. 193)

Finalmente, deseo citar este párrafo, que refleja con claridad el propósito de Marcuse:

“El punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad” (Marcuse, 1993, p. 193)

Valoración final: ¿es posible una sociedad alternativa?²⁰

Con la distinción entre civilización y barbarie que se puso al corriente desde el mundo clásico grecorromano y que se extendió hasta los días de la conquista y dominación en América, deseo finalizar este apartado, advirtiendo una idea ya señalada en el cuerpo del trabajo: el progreso envuelve autodestrucción, por tanto, tiene una dimensión bárbara irrefutable que es preciso poner de manifiesto, una vez más.

El capitalismo ha creado fuerzas que se han tornado incontrolables, ha creado un mundo de objetos que maravillan y que hacen más “agradable” la vida humana, sin embargo, este mundo posee un sustrato dominado por la explotación, la dominación y la enajenación de la vida humana. De ahí la

20 Retomo esta idea del libro de Antonio González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* (Sin sello editorial, edición electrónica, 2009)

pertinencia de la cita del texto de Marcuse que encabeza este trabajo y de la tesis monumental que hay de fondo y que fue planteada por Marx, según la cual bajo el capitalismo

“Todo lo sólido –desde las telas que nos cubren hasta los telares y los talleres que las tejen, los hombres y mujeres que manejan las máquinas, las casas y los barrios donde viven los trabajadores, las empresas que explotan a los trabajadores, los pueblos y las ciudades, las regiones y hasta las naciones que las albergan- **todo está hecho para ser destruido mañana**, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables” (Berman, 95)

Por ello, pues, *todo lo sólido se desvanece en el aire*. En el mundo capitalista enajenante, muchos intelectuales, incluidos una buena parte de afines al marxismo crítico, consideraron entonces “La dimensión estética” como un ámbito donde todavía podía encontrarse la “libertad de expresión” que le permitiese “al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable” (Marcuse, 1993, p. 276).

Por aquí se atisba el papel de la imaginación. Por un lado, una imaginación romántica que ha sido objeto de represalias por el mundo capitalista, como aquel ámbito que no es parte de la rentabilidad. Por tal razón, es subsumida dentro del progreso técnico y excomulgada del “mero juego” como algo “inútil”, comprometida meramente con una “verdad fantástica”. Aunque también hay que decir que “El carácter científico, racional de la imaginación ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas” (Marcuse, 1993, p. 278).

Para Marcuse, de lo que se trata es de reorientar la imaginación hacia fines emancipatorios y genuinos. Bajo el capitalismo, puede decirse que se ha dado rienda suelta a la imaginación, derivando en una perversión, “una libre acción de sus tendencias más represivas”. Por el contrario, es preciso contraponer un ideal de imaginación “que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor” (Marcuse, 1993, p. 279). Esta imaginación no puede formar parte de aquellos que están poseídos por el paradigma de la dominación y de la muerte.

Para revertir la tendencia represiva histórica es preciso acudir a la instancia, no de la ética o tratamiento del asunto desde una perspectiva psicológica, sino más bien el tratamiento es político, esto es, como la práctica de las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas y transformadas. En el momento histórico en que Marcuse elabora su obra, un contexto en el que Unión Soviética ha establecido como paradigma la planificación administrativa y económica como garante del éxito de una sociedad alternativa, aquel contrapone “el cambio cualitativo está condicionado por la planificación en favor de la totalidad contra estos intereses, y una sociedad libre y racional sólo puede aparecer sobre esta base”. Evidentemente, aquella planificación socialista no respondió enteramente a los intereses genuinos de la sociedad.

Ahora bien, ¿se pueden problematizar las reglas del juego capitalista? ¿Se puede concebir una sociedad distinta? ¿Es posible una sociedad alternativa? En principio habría que señalar que “la realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas” (Marcuse, 1993, p. 282) tal y como se pensó del marxismo mecanicista de finales del siglo XIX y de principios del XX, por ejemplo. Para ello, habría que romper con la forma heterónoma

en que los individuos se hallan en relación al sistema; la integración de las clases subalternas al modo cómo se imponen las necesidades bajo el capitalismo constituye un cerco que no se puede romper mientras no existan individuos autónomos, conscientes y libres de acción. Esta es la condición de posibilidad más importante para pensar en la transformación posible.

Esto último posibilitaría, asimismo, romper la unidimensionalidad bajo la que se mueve el individuo en el capitalismo y el socialismo soviético: unidimensionalidad que lleva a no ver otras potencialidades, otros horizontes, una sociedad alterna basada en la libertad y en la razón. El hombre unidimensional es, pues, el hombre agotado, sin posibilidades de transformación cualitativa, reducido en un horizonte de vida determinado por leyes objetivas de la economía y del mercado, ideologizado de un modo específico.

Pero también hay que ser realistas: “No importa qué pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional de la totalidad y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas” (Marcuse, 1993, p. 282). De ahí, pues que “las alternativas siempre han parecido utópicas” (Marcuse, 1993, p. 283). El capitalismo parece invencible, de ahí el parangón con una cita del Apocalipsis: “Una característica de las bestias que se toman como referencia es estar en la cabeza de la cadena alimenticia: ellos devoran a los demás, pero nadie los puede devorar a ellos. Las bestias se consideran invencibles” (González, 2009: 91) ¿Quién puede entonces contra la bestia que es el capitalismo? ¿Qué posibilidades tiene entonces una sociedad alternativa? Son interrogantes sobre las que hay que seguir reflexionando.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. (1999) *Antropología filosófica*. Barcelona: Anthropos.
- Benjamin, W. (2007) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Fromm, E. (1964) *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. México: FCE.
- González, A. (2009) *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?*. Sin sello editorial, edición electrónica.
- Habermas, J. (2008) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1968) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2010) *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jay, M. (1991) *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1973) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (1994) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Marcuse, H. (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta Agostini.

- Marcuse, H. (1983) *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (1995) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2007) *El capital*. México: Siglo XXI Editores, t. I.
- Marx, K. (2004) *Manuscritos económico-filosóficos*. México: FCE.
- Marx y Engels. (1998) *El manifiesto del partido comunista*. Barcelona: Crítica.
- Romero Cuevas, J. M. (2010) “Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica”, manuscrito inédito.
- Romero Cuevas, J. M. (2010) *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder.
- Ventura, E. “Trabajo e interacción. Fisionomías de la razón en Marx y Habermas” *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* N° 4 (2013)
- Vico, G. (1987) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: FCE.

ARTÍCULO
EXPOSITIVO

Experiencias relacionadas con la planificación didáctica para el logro de competencias

Renato Noyola

Departamento de Educación

Universidad de El Salvador

noyola0847@yahoo.com.mx

Recibido:

18 de julio de 2017

Aceptado:

31 de agosto de 2017

Resumen

Se plantea la necesidad de planificar los procesos de aprendizaje como parte de los compromisos que se asume en la labor docente y, en ésta perspectiva, creando escenarios en donde los estudiantes pueden demostrar el logro de competencias requeridas por la sociedad tomando en cuenta los niveles de concreción de dicha la planificación, considerada además como una guía docente. Posicionando al estudiante como activador esencial en el proceso constructivo o de elaboración de la planificación didáctica; también, se conceptualiza sobre el término de competencias aplicado en al ámbito educativo a fin de clarificar gradualmente y reflexivamente sus implicaciones didácticas, asimismo, se proponen procesos y formas de planificar (guía docente), para el logro de competencias académicas y profesionales que más tarde pueden constituirse en lineamientos de apoyo a la labor docente.

Palabras claves: planificación didáctica, logro de competencias, aprendizaje centrado en el estudiante, guía docente.

Abstract

It is necessary to plan the learning processes as part of the commitments assumed in the teaching work, and in this perspective, creating scenarios where students can demonstrate the achievement of competencies required by society taking into account the levels of Planning, which is also considered as a teaching guide. Placed the student as an essential activator in the construction process or the preparation of didactic planning; Also, it is conceptualized on the term of competences applied in the educational field, in order to gradually and reflexively clarify their didactic implications, also, they propose processes and forms of planning (teaching guide), for the achievement of academic and professional competences that more Later can be constituted in guidelines of support to the teaching work.

Keywords: didactic planning, achievement of competences, student-centered learning, teacher guide.

Experiencias relacionadas con la planificación didáctica para el logro de competencias

Renato Noyola

Departamento de Educación
Universidad de El Salvador
noyola0847@yahoo.com.mx

La planificación didáctica o de la enseñanza debería ser uno de los compromisos de los más importantes que se debería asumir en la docencia universitaria en todas las carreras o titulaciones universitarias y superar las tradicionales prácticas de planificación entendidas como un listado de cosas por hacer, anotaciones de como evaluar y demás.

Desde la perspectiva de Zabalza 2004, la planificación de la enseñanza en la docencia universitaria, debe orientarse al desarrollo de proyectos formativos que organiza la actuación o desempeño de los estudiantes como un conjunto de acciones previamente establecidas y debidamente articuladas.

La planificación didáctica o de la enseñanza de las materias que se facilitan en cada una de las carreras o titulaciones, deben constituirse en una propuesta contextualizada que vincule los niveles de concreción de la planificación.

La planificación educativa supone distintos niveles de concreción, así en primer lugar, se inicia con las definiciones del perfil de competencias académico-profesional del egresado, competencias tanto básicas, genéricas como específicas.

En segundo lugar, se realiza los respectivos análisis conducentes a la organización de las asignaturas (malla curricular) que conforman los planes de estudio de manera que todas las competencias queden integradas, siendo las competencias genéricas las comunes a todas las carreras o titulaciones universitarias.

En tercer lugar, la formulación de los descriptores de cada una de las asignaturas o módulos (unidades de aprendizaje) de tal forma que informe a los estudiantes y docentes saber con precisión las competencias, los criterios de evaluación y recursos necesarios.

Y finalmente, la planificación de guías didácticas que muestre las actividades de aprendizaje que ha de realizar el estudiante para lograr las competencias esperadas.

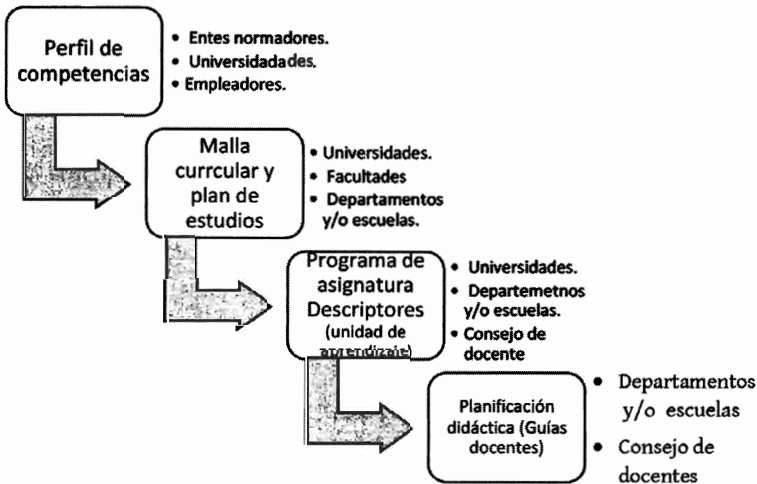


Figura 1. Niveles de concreción de la planificación educativa

En este sentido, la planificación didáctica o guías docentes le compete a los Departamentos y/o escuelas, así como al colectivo de docentes o profesores universitarios, pues deberán diseñar las actividades que mejor convenga, para

que los estudiantes alcancen las competencias por medio de cada una de las materia o asignaturas (unidades de aprendizaje), establecidas en la malla curricular.

La guía docente de cada asignatura deberá ser redactada con claridad, pues deberá precisar qué competencias se esperan que el estudiante desarrolle, qué aspectos teóricos se deberán utilizar para alcanzar dichas competencias, de qué medios y recursos va a disponer a lo largo del proceso formativo, cómo va a ser evaluado para demostrar el alcance de las competencias. Todo esto está ligado a la práctica, la cual podrá efectuarse en distintos escenarios.

Por estas razones, el consejo de docentes ante la necesidad de elaborar la planificación de la enseñanza cada materia, asignatura o módulo, es pertinente se pregunte:

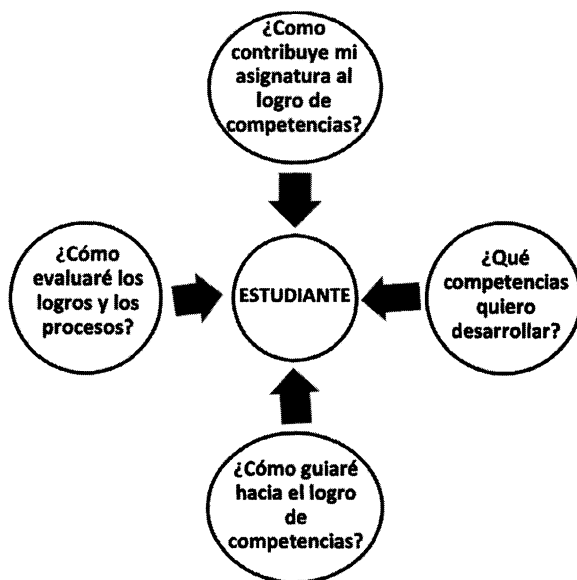


Figura 2. Activadores del proceso de elaboración de la planificación didáctica o guía docente

Debe recordarse que el variado significado del término “competencias”, ha producido distintas aplicaciones en el ámbito educativo, dependiendo del paradigma pedagógico desde el cual se quiera argumentar.

En este sentido, las competencias pueden definirse como *“La combinación de conocimientos, capacidades y comportamientos que pueden utilizarse e implementarse directamente en un contexto amplio de desempeño”* (APREMAT, 2002).

También *“Integra habilidades, conocimientos, actitudes y valores puestas en juego en la resolución de problemas, según requerimientos en los contextos sociales y productivos”* (Catalano, Avolio de Cols y Sladogna, 2004).

En esa perspectiva *“Las competencias posibilita que la persona movilice siempre un número determinado de recursos o saberes cuando actúa en un contexto o situación determinada; entendidos estos recursos o saberes no sólo como enlace de conocimientos y procedimientos, sino también adiciona a ellos actitudes y valores”* (MINED, 2007).

La competencia es *“la capacidad o habilidad de efectuar tareas o hacer frente a situaciones diversas de forma eficaz en un contexto determinado movilizand o actitudes, habilidades y conocimientos al mismo tiempo y de forma interrelacionada”* (Zabala y Arnau, 2008).

En síntesis, se podría afirmar que una competencia *“es la demostración de una capacidad; y una capacidad consiste en el conjunto de conocimientos, habilidades y destrezas, hábitos, actitudes y valores que posibilita a una persona hacer algo bien hecho. Y se le podría agregar, diciendo que sea de utilidad, para el desempeño exitoso en diferentes contextos de la vida real”* (Zarzar, 2010).

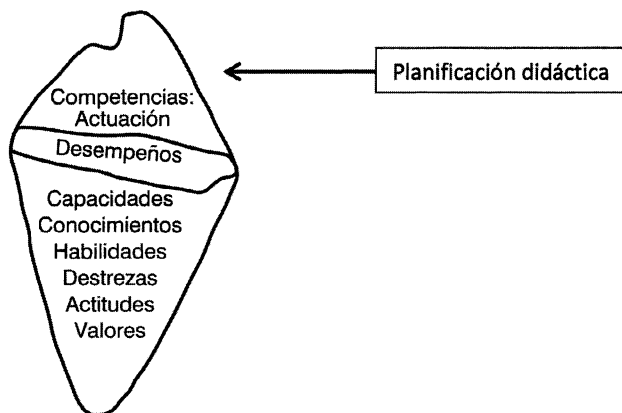


Figura 3. Planificación por competencias

Ahora bien, una vez comprendido los elementos básicos de las competencias y en perspectiva de la planificación de logro de competencias y éstas entendidas como la actuación o desempeños centrados en el estudiante (Figura 3), será necesario auto preguntarse, según la siguiente tabla:

Tabla 1. Propuesta de planificación para el logro de las competencias

¿En qué deben ser competentes de hacer mis estudiantes al término del semestre o ciclo académico?	Son las capacidades que los estudiantes construyen durante ese curso y las competencias que demostrarán.
¿Qué significa hacer eso bien?	Son los criterios de calidad para evaluar cada actividad.
¿Qué elementos o saberes cognitivos, saberes de actuación y qué actitudinales se requieren para poder hacer bien eso?	Son tanto los contenidos informativos que será necesario revisar durante el curso, como las habilidades, las destrezas, los métodos, los hábitos, las actitudes y los valores que deberá desarrollar y demostrar el estudiante.
¿Cómo les puedo ayudar para que adquieran o desarrollen las capacidades necesarias para hacer bien eso?	Consiste en la planeación didáctica que establecerá el profesor para su curso.
¿Cómo me pueden demostrar que han adquirido esas competencias, es decir, que son capaces para esa actividad?	Son los mecanismos de evaluación que se utilizarán en el curso.

Desde éste punto de vista, para realizar la planificación didáctica por competencias, como guía docente será de vital importancia:

- 1° Seleccionar la competencia a planificar dentro del programa del plan de estudios.
- 2° Identificar los indicadores de desempeño que definen el contenido de la competencia.
- 3° Delimitar qué conocimientos, habilidades y actitudes son necesarios para desempeñar esa competencia.

- 4° De acuerdo con éstos elementos elegir la situación didáctica más pertinente para que el estudiante se apropie de éstos.
- 5° Diseñar el escenario de aprendizaje que garantice la atención de las necesidades, intereses y motivaciones del grupo.
- 6° Las situaciones problemáticas de tipo didáctico pueden ser, trabajo colectivo, proyectos, experimentos, estudios de casos, resolución de problemas, visitas, testimonios de terceros.
- 7° El rasgo principal de la situación de que escoja es que debe partir de una circunstancia real, que impulse a los estudiantes a buscar conocimientos necesarios para resolverlo, en donde la competencia se ponga en práctica.
- 8° Establecer los materiales a utilizar con la finalidad de que estén completos antes de llevar a cabo la situación didáctica, dentro o fuera del salón.
- 9° Definir los instrumentos a emplear para evaluar y que estén centrados en observar el desempeño en la aplicación del conocimiento adquirido, sobre todo en la solución de problemas cotidianos.
- 10° Considerar las referencias bibliográficas que le den soporte a las competencias que se proyectan desarrollar.

La citada guía dicente podría representarse, según la siguiente tabla, la que por supuesto puede perfeccionarse en la práctica.

Tabla 2. Propuesta de planificación didáctica
(Guía docente)

Asignatura:	Competencia esperada:		
Indicadores de desempeño	Conocimientos (saber)	Habilidades del pensamiento y destrezas (saber hacer)	Actitudes (saber ser y saber convivir)
- - -			
Objetivos de aprendizaje			
Situación problemática			
Recursos de apoyo			
Procedimientos de evaluación			
Referencias bibliográficas			

Adaptación hecha por Renato Noyola

En este sentido, algunas de las coordenadas del desempeño docente vienen cambiando en la siguiente direccionalidad:

- La docencia centrada en el estudiante, lo que supone el desarrollo de procesos de capacitación para promover el aprendizaje autónomo y fomento de herramientas para el estudio.
- Un diferente papel del docente y/o profesor: de estar centrado en la transmisión de los contenidos de la materia, pasa a ser gestores del proceso de aprendizaje de los estudiantes.

- Una organización de la formación orientada a la consecución de competencias (competencias generales para todos los estudiantes y competencias específicas de cada titulación).
- Cambios en la organización de los aprendizajes: una perspectiva curricular de que hace sostenible la continuidad y la coordinación.
- El papel formativo de las universidades cambia: la formación a lo largo de la vida como una especie de momento propedéutico que servirá para preparar las fases subsiguientes del aprendizaje y desarrollo profesional. Implica, además, que no todo lo que puede debe ser enseñado en cada materia o espacio científico para el desempeño de una profesión, ha de ser enseñado necesariamente en los años universitarios.
- Un innovador concepto de los materiales didácticos que pasan a ser recursos capaces de generar conocimientos de alto nivel y de facilitar el aprendizaje autónomo. Un importante papel juegan, en este sentido, las nuevas tecnologías de la Información y la Comunicación.

En síntesis, la planificación didáctica por objetivos o basadas en intenciones cambia, a una planificación por competencias (guía docente), es decir, pasar a una planificación orientada al aprendizaje del estudiante, al logro de desempeños que ocurren en la vida real.

Referencias bibliográficas

- APREMAT (2002). *Modelo Curricular de Competencias Orientadas a la Acción en la Educación Media Técnica*. El Salvador. Unión Europea.
- Catalano, A.; Avolio de Cols, S.; Sladona, M. (2004). *Diseño Curricular basado en competencias. Conceptos y orientaciones metodológicas*. Buenos Aires. BID/FOMIN. CINTERFOR.
- Instituto de Ciencias de la Educación (2006). *Plan de acciones para la Convergencia Europea (PACE) Guía docente de la UPV: Criterios para su elaboración*. España. Universidad politécnica de Valencia.
- Zabalza Beraza, M. A., (2004). *Guía para la planificación didáctica de la docencia universitaria*. España. Universidad de Santiago de Compostela.
- Zarzar Charur, C. (2010). *Planeación didáctica por competencias*. Instituto didaxis de estudios superiores. México. Progreso.

NUESTROS
COLABORADORES

José Guillermo Campos López

Jefe del Departamento de Filosofía, gestión 2015-2019. Ha sido coordinador de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Asimismo se ha desempeñado como jefe de posgrados en la gestión 2007-2011. Más de 25 años de experiencia como profesor en diferentes facultades de la Universidad de El Salvador.

Alberto Quiñónez Castro

Investigador social en el área de los derechos humanos, con estudios en economía política y filosofía por la Universidad de El Salvador y la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Articulista en diversos medios digitales en temas de economía, política, filosofía y estética. En poesía ha publicado “Hiero y abril” (Equizzero, 2014) y ha sido incluido en diversas antologías a nivel nacional. Es miembro del Colectivo de Estudios de Pensamiento Crítico (CEPC).

Wilder Pérez Varona

Doctor en Ciencias Filosóficas por la Universidad de La Habana (2017), investigador del Instituto de Filosofía y profesor adjunto de la Universidad de La Habana. Forma parte del grupo que estudia los temas relacionados con el pensamiento cubano del Instituto de Filosofía y se ha especializado en historia del pensamiento marxista.

Oscar Ponce

Licenciado en Filosofía por la Universidad de El Salvador. Estudiante de Doctorado en Filosofía Iberoamericana en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Libro publicado: “Introducción a la lógica” octubre 2014, Facultad de Ciencias y Humanidades

Marlon Javier López

Licenciado en filosofía por la Universidad de El Salvador. Formó parte del comité editorial de la publicación estudiantil *Revista Prometea* del Departamento de Filosofía de la UES en 2013-2014. Es profesor de filosofía en la Facultad de Humanidades de la UES. Sus intereses de investigación se concentran en el estudio del pensamiento contemporáneo desde la tradición hegeliano-marxista.

Edgar Ventura

Licenciado en Filosofía por la Universidad de El Salvador. Es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de El Salvador desde 2010, donde ha impartido cursos en especialidades como antropología filosófica, marxismo y filosofía de la historia. Se desempeña también como investigador y coordinador de publicaciones del Centro Nacional de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades del Ministerio de Educación.

Renato Noyola

Profesor del Departamento de Educación de la Universidad de El Salvador. Es graduado de la licenciatura en educación en la UES. Posee estudios de maestría en administración de recursos humanos y de doctorado en investigación e innovación educativa en la Universidad de Granada en convenio con la UES. Es autor de varios artículos en el ámbito educativo, según su experiencia dentro y fuera de la UES.

LINEAMIENTOS EDITORIALES

Sistema de evaluación

Todo trabajo propuesto para publicación deberá ser arbitrado por pares evaluadores especializados en las temáticas propuestas. Asimismo, se requiere que dichos trabajos sean originales e inéditos. Será responsabilidad del comité editorial la publicación o no del escrito propuesto, tomando como referencia el dictamen de los pares evaluadores.

Los trabajos se presentarán al correo **revista.humanidades@ues.edu.sv**, especificando en el asunto el nombre del artículo, o al Vicedecanato de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador ubicada en final 25 avenida norte (Campus Central), teléfono: 2225-2999.

Sección Artículos

Deberán ser artículos originales, inéditos y en español. La extensión de los documentos para la sección Artículos oscilará entre 5,000 a 8,000 palabras. Deberán presentarse según las siguientes especificaciones: tamaño carta, en letra *Times New Roman*, 12 puntos y numeradas. Interlineado 1,5. Márgenes de 2.5 cms. a cada lado. Las notas a pie de página: *Times New Roman*, 10 pt., espacio sencillo.

En la primera página del artículo deberá constar: título del artículo, cinco palabras claves (en inglés y español). Asimismo, nombre completo del autor/es, su afiliación institucional y correo electrónico.

El resumen no deberá sobrepasar las 200 palabras. Se deberá incluir la versión en inglés (*abstract*). Deberá contener los conceptos importantes del trabajo, método y conclusiones. La estructura del artículo deberá contener: introducción, revisión bibliográfica, desarrollo, resultados y conclusiones, así como las referencias finales.

Los trabajos deberán presentarse según las normas APA. Las referencias deberán ordenarse alfabéticamente de acuerdo al apellido de los autores. Se incluirán al final los datos biobibliográficos del autor en un máximo de seis líneas.

Ejemplo de notas y referencias finales

En general, se utilizará la citación dentro del texto y referencias bibliográficas del sistema de publicación y estilo Harvard-APA (Apellido, año: página).

Ejemplo 1:

Cita en el texto “las condiciones a priori de la experiencia posible en general son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia” (Kant, 2005, p. 96)

Ejemplo 2:

Kant (2005) establece que “las condiciones a priori de la experiencia posible en general son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia”. (p. 96)

Cuando la cita rebasa las 40 palabras el texto citado deberá ir aparte.

Ejemplo 3:

“Este conjunto de relaciones sociales oculta, de hecho, el trasfondo que lo sustenta. El análisis crítico de la economía, efectuado por Marx, se esfuerza, siempre, en poner de manifiesto el contenido social oculto de dichas relaciones:

De hecho, las diversas determinaciones formales que adquiere el dinero en el proceso de la circulación, son sólo la metamorfosis cristalizada de las propias mercancías, la cual, a su vez, es sólo la expresión objetiva de las mutables relaciones sociales dentro de las cuales los poseedores de mercancías llevan a cabo su proceso metabólico (Marx, 2008 p. 128).

Partiendo de esta crítica social, debemos ahora analizar cómo se presenta la educación en el contexto del capitalismo globalizado de nuestros días...”

Las notas aclaratorias a pie de página serán permitidas.

Bibliografía:

La bibliografía irá precedida por el epígrafe Bibliografía y seguirá las siguientes formas:

Libros:

APELLIDO, Nombre del autor/a (año). Título. Lugar de publicación: Editorial.

Ejemplo:

Habermas, Jürgen. (1982). Conocimiento e interés. Madrid: Taurus Ediciones.

Artículo en un libro:

APELLIDO, nombre (año de publicación). “El nombre del artículo”, en APELLIDO, nombre del editor (ed.) o coordinador (coord.) (año). Título del libro. Lugar de edición: Editorial.

Ejemplo:

ROSSI, Ricardo (2001). “La Filosofía Ambiental de Callicott: Entre un Multiculturalismo y una Ética Ecocéntrica Universal”, en ISSA, Jorge (coord.) (1978). Los Caminos de la ética ambiental: Una antología de textos Contemporáneos. México D.F.: Plaza y Valdés.

Artículo de revista:

APELLIDO, nombre (año). “Título del artículo”. Nombre de la revista, Número (tomo o volumen).

Ejemplo:

Salamanca, Elena (2012). “La lectura de Cuentos de barro de Juan Rulfo”. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3, pp. 65-93.

Referencias electrónicas:

APELLIDO, nombre (año). “Título del artículo”, Fecha de consulta, Nombre del sitio, en [http](http://).

Ejemplos:

Alexander, James (2001). “Evaluando las Fuentes Electrónicas”. Consultado el 21 de agosto de 2001, Biblioteca Wolfgram, en <http://www2.widener.edu/Wolfgram-Memorial-Library/webevaluation/webeval.htm>

Sección Debate

Las discusiones que sean reseñadas deberán tener un mínimo de 2,500 palabras a un máximo de 5,000. Deberán ser de relevancia actual para el quehacer universitario y la vida nacional. Se debe incluir una presentación de la problemática abordada. Todas las entrevistas deben presentarse en *Times New Roman*, tamaño 12, interlineado 1,5.

Sección Crítica o Reseña de Obras

Pueden presentarse desde un mínimo de 900 palabras a un máximo de 2,500. Se dará prioridad a obras recientes del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Deberá contener la referencia bibliográfica de la obra: autor, título, lugar de edición, editorial, año, número de páginas e ISBN. Todas las reseñas deben presentarse en *Times New Roman*, tamaño 12, interlineado 1,5.

Sección Histórica

Los trabajos propuestos no deberán sobrepasar las 8,000 palabras. Se debe incluir una presentación al documento, en la cual se señale la procedencia y su relevancia. Se deberá respetar la ortografía del original, pero se deberá indicar con [sic] en el caso que la palabra que la precede parece o es incorrecta. Se dará prioridad a pensadores del seno de la Universidad Pública de la Nación o reflexiones de prominentes universitarios de nuestra región.

Sección Coloquio

Entrevistas abiertas que profundicen en una perspectiva histórica de problemas relevantes de la vida universitaria y de la vida nacional. Se debe incluir una presentación de la problemática abordada. Todas las entrevistas deben presentarse en *Times New Roman*, tamaño 12, interlineado 1,5.

*Se imprimió
en la Imprenta Universitaria
de la Universidad de El Salvador,
en agosto de dos mil dieciocho.
Final Avenida "Mártires Estudiantes
del 30 de julio". Ciudad Universitaria.
San Salvador, El Salvador, Centroamérica.
Teléfono: (503) 2511-2039.
Tiraje: 1,000 ejemplares.*

.....

**Imprenta
Universitaria**
Universidad de El Salvador



Facultad de Ciencias y Humanidades

Unidad de Comunicaciones

Universidad de El Salvador

