

El Derrumbe del Modelo Eurosoviético

VISIÓN DESDE CUBA

Colectivo de Autores

3ra. edición ampliada

EDITORIAL
"FÉLIX VARELA"

**EL
DERRUMBE
DEL
MODELO
EUROSOVIÉTICO**

Composición: Bárbara Rodríguez Ibañez
Corrección: Lic. Mildred Balladares Rodríguez
Diagramación: Yohanka Morejón Rivero
Diseño interior: José A. Bouza Puigdevall
Diseño de cubierta: Lic. Arsenio Fournier Cuza

- © Román García Báez, 1996
© Sobre la presente edición:
Editorial "Félix Varela", 1996
3ra edición

EDITORIAL "FÉLIX VARELA"

San Miguel No. 1111

e/ Mazón y Basarrate, El Vedado

Ciudad de La Habana, Cuba

ISBN 959-07-0060-8 primera edición

ISBN 959-07-0073-X segunda edición

ISBN 959-07-0115-9 tercera edición

CAPÍTULO XIV. EL MARXISMO EN LOS UMBRALES
DEL SIGLO XXI. EMANCIPACIÓN Y VALORES
EN AMÉRICA LATINA / 292

José Ramón Fabelo Corzo

A. EL MARXISMO EN LOS UMBRALES
DEL SIGLO XXI / 292

B. HACIA UNA EMANCIPACIÓN VALORATIVA
DEL PARADIGMA EMANCIPATORIO
LATINOAMERICANO / 309

Referencias bibliográficas / 322

CAPÍTULO XV. EL "NÚCLEO DURO" DE LA TEORÍA
MARXISTA Y SU AFECTACIÓN POR LA CRISIS
DEL SOCIALISMO. ACTITUDES DE LA IZQUIERDA
LATINOAMERICANA / 325

Pablo Guadarrama González

A. EL "NÚCLEO DURO" DE LA TEORÍA MARXISTA
Y SU AFECTACIÓN POR LA CRISIS
DEL SOCIALISMO / 325

B. CUATRO ACTITUDES DE LA IZQUIERDA
LATINOAMERICANA / 342

Referencias bibliográficas / 357

RESEÑA CURRICULAR DE LOS AUTORES



IMPRESO

EN EL COMBINADO POLIGRAFICO
DE LA EMPRESA DE PRODUCCION
DE LA EDUCACION SUPERIOR

OP: 0178-96

EJEMPLARES: 2000

FECHA: diciembre de 1996

CAPÍTULO XIV

EL MARXISMO EN LOS UMBRALES DEL SIGLO XXI. EMANCIPACIÓN Y VALORES EN AMÉRICA LATINA

José Ramón Fabelo Corzo

A. EL MARXISMO EN LOS UMBRALES DEL SIGLO XXI

El presente trabajo pretende caracterizar críticamente en sus rasgos más generales las actitudes mejor dibujadas hoy ante el marxismo para, sobre esta base, proyectar algunos de los principios de su renovación y las prioridades más importantes que, a nuestro juicio, tienen en general las ciencias sociales en las condiciones de nuestro país.

Reflexionar acerca de la situación actual del marxismo es una tarea difícil, pero muy necesaria. Difícil porque se trata del intento de captar un complejísimo fenómeno espiritual contemporáneo, nada homogéneo y en permanente convulsión. Como resultado del descalabro de la experiencia socialista en los países de Europa Oriental, el marxismo, en su calidad de fundamento teórico e ideológico de esa experiencia, tuvo que abandonar su tendencia aparentemente tranquila de desarrollo y reaccionar ante las violentas sacudidas que estos acontecimientos le impusieron. Las reacciones han sido las más diversas y en muy distintas direcciones, haciendo aún más heterogénea esta línea del pensamiento mundial contemporáneo. Como quiera que se hace referencia, además, a un fenómeno espiritual que sigue con relativa tardanza a los acontecimientos políticos, no resulta nada fácil reflejar objetivamente su real situación actual.

A pesar de estas dificultades, se hace imprescindible, sobre todo en las condiciones de Cuba, abordar una temática como esta. Para nadie es un secreto que los destinos del marxismo están íntimamente relacionados con los destinos del socialismo, proyecto social que los cubanos seguimos empeñados en realizar. De ahí la imperiosa necesidad

que tenemos -tanto o más que otros- de definir nuestra propia actitud ante el marxismo. Actitud que, por ser propia, no debe dejar de tomar en consideración otras interpretaciones y reacciones ante un fenómeno tan globalmente importante como el marxismo. Este "tomar en consideración" no debe significar ni el rechazo en bloque e irreflexivo de todo aquello que no haya sido originalmente pensado desde nuestras condiciones, ni la copia servil y acrítica de otras actitudes, defectos ambos, que han estado presentes con mayor o menor intensidad y en distintas circunstancias, entre los marxistas. Debe ser un diálogo crítico y abierto, pensado desde nuestro "tronco" nacional, pero proyectado, a su vez, hacia las "ramas" universales del marxismo.

Actitudes ante el marxismo

Podríamos clasificar en tres grandes grupos las diferentes reacciones que suscita hoy el marxismo.

Para unos, el derrumbe del "socialismo real" significa sencillamente la muerte del marxismo. En este grupo se dan la mano tanto los enemigos tradicionales del marxismo y el socialismo como aquellos que alguien llamó "compañeros temporales de viaje", que acudieron al marxismo cuando este gozaba de popularidad y ascendencia y que se apuran ahora por mostrar su arrepentimiento y esconder con vergüenza su pasado "marxista".

Es obvio que esta línea identifica el fin de un modelo de sociedad con el fin de la concepción que presuntamente le sirvió de fundamento. Esta identificación entre modelo y concepción -dicho sea de paso- fue, quizás, el único punto de coincidencia que durante mucho tiempo existió entre los voceros oficiales del socialismo europeo y sus críticos más reaccionarios de Occidente, y no es de extrañar que desemboque hoy, entre unos y otros, en la firma del certificado de defunción para la teoría revolucionaria de Marx.

Pasiones a un lado, ¿qué podríamos decir con relación a esta actitud ante el marxismo? ¿Podemos realmente identificar modelo y concepción cuando es fácilmente constatable que ni en Marx, ni en Engels y ni siquiera en Lenin estaban -ni podían estar- muchos de los elementos componentes de ese modelo y sí estaban otros que el modelo no recogió? Está claro que los clásicos del marxismo no diseñaron -y ni siquiera lo pretendieron- los ribetes exactos de un socialismo universal, abstracto,

ahistórico al estilo de lo que después sería el "único modelo" del socialismo. A lo sumo, elaboraron una serie de principios básicos -no siempre tenidos en cuenta- para la construcción de la nueva sociedad. ¿Por qué entonces colocar un signo de igualdad entre la concepción elaborada por ellos y el modelo fracasado del socialismo europeo?

Pero además, en el supuesto caso de que decretásemos, todos de acuerdo, la muerte del marxismo ¿por qué lo sustituimos? No han desaparecido los problemas y desigualdades sociales que lo engendraron, que encontraron en él explicación y la guía normativa para su solución. No existe ninguna producción espiritual alternativa hoy al marxismo que lo iguale o lo supere en sus potencialidades científicas y, sobre todo -hay que recalcarlo-, en su espíritu revolucionario. Renegar del marxismo en la actualidad es, cualquiera que haya sido la historia pasada, hacerle un favor a la reacción y al imperialismo.

La segunda actitud observable es la que podría llamarse ortodoxa-dogmática. Entiéndase que no se hace referencia a la ortodoxia en el sentido lukacsiano, como fidelidad al método de Marx y a los principios básicos del marxismo.¹ Este tipo de ortodoxia siempre será necesaria a todo genuino marxista. Muy por el contrario, aquí se tiene en cuenta a aquellos que, bajo el pretexto de ser fieles al legado del marxismo, adoptan ante este una posición de "fe" escolástica, creyendo poder encontrar en los escritos de los clásicos o de sus sucesores la respuesta definitiva a todos los problemas, por encima de la propia realidad y de los hechos confirmados por la práctica. Son los que podrían suscribir aquella sentencia hegeliana: si la realidad no se ajusta a mi esquema, peor para ella. Elemento común hoy en el pensamiento de estos marxistas es la convicción de que los acontecimientos de Europa del Este en nada repercuten sobre el marxismo. Ya sea por el alto nivel de compromiso con el "modelo de socialismo" prevaleciente durante muchos años, o por poca flexibilidad en el pensamiento, ellos ven en la caída del "socialismo real" no el producto de profundas contradicciones sociales, no resueltas -y algunas de ellas generadas- por el sistema implantado, sino la consecuencia unívoca de la negativa actitud de un individuo -Gorbachov- capaz de revertir un proceso que, en todo caso, sólo necesitaba ligeros maquillajes.

Con independencia de las intenciones -que pueden ser honestas- tal actitud no favorece hoy ni al marxismo ni al socialismo, incluso, entre

los propios pueblos de los otrora países socialistas de Europa. Esos pueblos, que hoy sufren las implacables consecuencias de la "construcción del capitalismo", evidentemente no desean, sin embargo, regresar al mismo tipo de socialismo que abandonaron. Pero además, es contradictorio que un marxista, y mucho menos un "marxista ortodoxo", pueda asignarle a un individuo tamaña responsabilidad histórica. Nos parece que la figura misma a que se alude no merece ese tratamiento.²

La tercera actitud general ante el marxismo es la renovadora. Los elementos comunes que nos permiten conformar este grupo consisten en que, por un lado y a diferencia de la primera posición, se considera que el marxismo sigue teniendo vigencia, continúa vivo; y por otro lado y en contraposición con el segundo tipo de actitud, se fundamenta la necesidad de desarrollarlo y actualizarlo en correspondencia con las nuevas circunstancias.

De antemano queremos dejar constancia de que a nuestro juicio sólo esta puede representar una adecuada posición de partida. Pero, a su vez, ella es insuficiente para garantizar un desarrollo realmente creador y efectivo de la concepción teórico-revolucionaria de Marx. En otras palabras, es necesario renovar el marxismo, pero no en cualquier dirección. Es conocido que dentro de los "renovadores" existe una amplia gama de posiciones, diferenciadas, sobre todo, por la forma en que se pretende renovar al marxismo. Sin aspirar a abarcarlas a todas, mencionaremos a dos que, por la naturaleza de sus propuestas, nos parecen ambas incorrectas y muy perjudiciales al movimiento real hacia el socialismo como ideal social.

La primera es aquella que se propone retornar al Marx clásico del siglo XIX, obviando todo el desarrollo posterior del marxismo. Es un intento de "renovar" al marxismo de hoy, sustituyéndolo por el marxismo del siglo pasado y calificando todo lo que haya podido ser dicho y hecho después de Marx -incluido lo aportado por Engels, Lenin y otros destacados marxistas- como una mera desviación del verdadero espíritu del marxismo. Como puede apreciarse, se trata también de una especie de ortodoxia dogmática hacia Marx, según la cual las diferentes experiencias socialistas que en este siglo se emprendieron nada tienen que ver con el verdadero marxismo. Entre estos "renovadores" es frecuente encontrar, a manera de ejemplo, la tesis de que el socialismo puede

triunfar sólo a lo Marx, es decir, sólo en los países capitalistas desarrollados y en varios de ellos al unísono.

Sin poder ya echar a un lado pasiones, tendríamos que preguntarles a estos "fieles" a Marx: ¿qué esperanzas podremos tener entonces los pueblos del Tercer Mundo? ¿Tendremos que esperar a que nuestros grandes expoliadores imperialistas se conviertan primero al socialismo para que después vengan -una vez más- a "librarnos" de la injusticia social? ¿Es esa la expectativa que se le ofrece a la mayor -y más calamitosa- parte del mundo? ¿Qué queda de los estudios leninistas sobre el imperialismo, el desarrollo desigual del capitalismo, el eslabón más débil de la cadena.... etcétera? ¿Qué queda de las experiencias positivas -a pesar de los errores y desviaciones- del campo socialista, de su real papel en favor de los movimientos de liberación y como muro de contención del imperialismo? ¿Dónde ubicar la experiencia del socialismo cubano, viva y resistente, a pesar de todos los embates en su contra? Nada hay más alejado de la esencia del marxismo que el nihilismo. No adoptó tal postura Marx con relación al pensamiento premarxista ¿cómo aceptarla ahora con respecto al propio pensamiento marxista después de Marx?

Otra actitud "renovadora", también reprochable, es aquella que pretende enyuntar al marxismo con otras corrientes en boga, ajenas totalmente a su esencia e incompatibles con él. No se trata, en este caso, del rescate crítico y creador de los elementos valiosos contenidos en otras tendencias de pensamiento y que no están presentes en el marxismo o no poseen en él la suficiente fuerza, lo cual, por demás, es muy necesario hoy para la renovación del marxismo. Se trata, por el contrario, de la desvirtuación del marxismo mismo, de la pérdida de su identidad en aras de su asociación con *slogans* de moda. Tal es el caso del contubernio que se propone entre marxismo y neoliberalismo, o la intención de "actualizar" al marxismo en el espíritu socialdemócrata. Algunos presentan el llamado "Estado de bienestar" (el de Suecia, por ejemplo) como el verdadero socialismo y la plasmación auténtica del marxismo.

Más que renovación, de lo que se trata aquí es de revisión del marxismo. Los nuevos revisionistas han mostrado tener bastante poco que enfrentar en comparación con sus precursores "clásicos" de la época de Bernstein. No está de más recordar aquí la caracterización que de su actitud política hiciera Lenin: "determinar de cuando en cuando la conducta que se debe seguir, adaptarse a los acontecimientos del día, a

los virajes de las minucias políticas. Olvidar los intereses cardinales del proletariado y los rasgos fundamentales de todo el régimen capitalista, de toda la evolución del capitalismo y sacrificar esos intereses cardinales por ventajas reales o supuestas del momento: esa es la política revisionista".³

En relación con el famoso "estado de bienestar", sin ignorar las ventajas reales conquistadas por las masas trabajadoras -mayor gasto público dirigido a proteger a las clases menos pudientes en sectores como la educación, la salud, la seguridad social-, está claro que los cambios que este entraña se limitan fundamentalmente a la esfera de la distribución, no significan una superación real de la esencia de la explotación capitalista, ni podrán traspasar nunca el muro que impone la lógica de la acumulación del capital.⁴ No puede hablarse aquí, por tanto, de socialismo alguno y, mucho menos, de la encarnación del ideal de sociedad inherente al marxismo, ni siquiera en su primera fase de transición.

La verdadera renovación del marxismo sólo puede ser aquella que logre elevarlo hasta la comprensión certera de la compleja y dramática situación actual y lo restituya como guía eficaz en la praxis transformadora y revolucionaria hacia el ideal socialista y comunista. Tal renovación debe basarse en la asimilación crítica de todo lo positivo elaborado en la historia del marxismo y en otras tendencias progresistas, pero sin renunciar en ningún momento a los principios básicos, al "núcleo duro"⁵ de la teoría y la práctica genuinamente marxistas.

Afortunadamente, y a pesar de los avatares de la realidad, todavía son muchos los marxistas que en el mundo han adoptado esta actitud. Por supuesto, sería ingenuo pensar que todos están de acuerdo en cuanto a los ingredientes de ese "núcleo duro", o lo que hay que tomar y dejar de lo elaborado en la historia del marxismo. No es así y es lógico y bueno que así no sea, sobre todo en una coyuntura como la actual. El debate franco y abierto entre sinceros y consecuentes marxistas no puede conducir a otro lugar que no sea la revelación de las distintas aristas de la verdad, entendida esta como proceso permanente de penetración en el complejísimo mundo social contemporáneo.

Pero ante todo hay que responder a una lógica interrogante: ¿por que es necesaria hoy una renovación profunda del marxismo?, ¿qué ha pasado con él que lo obliga a diseñarse una etapa renovadora especial?,

¿puede explicarse esto acudiendo exclusivamente a los últimos acontecimientos del Este europeo?

¿Crisis del marxismo?

Hay que reconocer que ya antes de 1985 -año en que comienzan las transformaciones en la URSS- algunos autores venían advirtiendo sobre una presunta crisis del marxismo.⁶ Después que se desencadenaron estos acontecimientos el término se generalizó e invadió distintos medios académicos en el mundo, relajándose un tanto el recelo que al inicio había despertado.

Así y todo, todavía hoy la muy llevada y traída "crisis del marxismo" sigue provocando cierto temor en algunos marxistas que creen ver en su reconocimiento una especie de concesión a los enemigos ideológicos tradicionales o la aceptación fatal de la bancarrota definitiva de la teoría revolucionaria de Marx.

Antes de aventurarnos a dar nuestra opinión acerca de si existe o no tal crisis, creemos necesario dejar plasmado el por qué nos parecen infundados los temores que el término en sí mismo inspira. En primer lugar crisis no significa muerte, ni obligatoriamente su antesala. Aunque siempre necesaria, la crisis es un estadio posible del desarrollo en el que se exacerban hasta un grado inusual las contradicciones inherentes al sistema en cuestión, en el que aumentan los peligros para la desaparición del sistema, pero que no conduce irremediablemente a su muerte. El desenlace en mucho depende de las potencialidades que todavía dicho sistema albergue y de su capacidad para adaptarse a las nuevas condiciones. En segundo lugar, en el caso de una formación socioespiritual como es el marxismo, su salida exitosa de la crisis está íntimamente ligada a la conscientización de sus causas y a la renovación -también consciente- de todo el sistema en la dirección que exijan las circunstancias que él intenta explicar y transformar. Quiere decir que la negación a ultranza de tal crisis -si es que esta realmente existe- lejos de ayudar, más bien obstaculizaría su superación y propiciaría un peligro aún mayor para el marxismo.

Significa que no es un asunto trivial el problema de la existencia o no de una crisis en el marxismo. Sin embargo, los debates que este tema ha generado no pocas veces se han convertido en discusiones bizantinas, en las que los argumentos a favor o en contra del reconocimiento de la

crisis han pasado por alto el sentido estricto que se le atribuye al término "crisis del marxismo". En ocasiones los oponentes intentan concluir con un "sí" o un "no" rotundos y abstractos el debate, cuando, bien miradas las cosas, ambas posiciones pueden ser parcialmente correctas y abarcar una parte de la verdad.

La delimitación de los sentidos en que nos cuestionamos la crisis del marxismo es, por tanto, un primer paso imprescindible para garantizar una adecuada respuesta y, en consecuencia, para definir también los "sentidos" en que este deberá ser renovado.⁷ Veamos tres de esos posibles sentidos.

En primer lugar, si por crisis del marxismo se entiende la pérdida de veracidad de los principios básicos elaborados por los clásicos, su agotamiento en tanto método certero para penetrar y transformar la realidad, entonces, indiscutiblemente, el marxismo no está en crisis. Por no ser un dogma, sino una guía para la acción, el marxismo mantiene hoy la misma vitalidad que lo hizo servir como instrumento para el descubrimiento de la esencia de la explotación capitalista por el propio Marx, o para la conducción exitosa, por parte de Lenin, del proceso conducente al triunfo de la Revolución de Octubre. Sólo armados con el método de Marx pueden los marxistas de hoy orientarse en el convulso mundo actual y luchar por su transformación.

En segundo lugar, si crisis del marxismo significa la insuficiencia de lo elaborado por los clásicos y por la historia posterior del marxismo para explicar cabalmente los acontecimientos del momento, entonces no hay dudas de que el marxismo sí está en crisis.

Aquí es necesaria una pequeña digresión. Ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni ningún marxista, por muy genial que sea, puede aspirar a descubrir las fórmulas exactas que expliquen todos los posibles derroteros que siga la realidad social en cualquier época y lugar. En este caso no hablamos ya del método, sino del reflejo gnoseológico preciso de los acontecimientos sociales. Los marxistas no son ni adivinos, ni profetas. Es muy lógico el constante ajuste de la teoría en correspondencia con los dictados que vaya imponiendo la práctica social. Esto ocurre en cualquier rama del saber, sin que ello signifique la muerte de la teoría original. La famosa crisis de la física de entresiglos no conllevó a la destrucción de la física clásica, sólo restringió las fronteras de su objeto a los límites en que ella continuaba siendo válida. La diferencia en este

caso del marxismo es que este, dada su inherente apertura gnoseológica, fue elaborado con toda conciencia para estar "permanentemente en crisis", para admitir dentro de sí mismo los cambios, restricciones y nuevas formulaciones que la dinámica social impusiera.

Pero no todo en el estado actual del marxismo puede explicarse apelando al desfasaje lógico y objetivamente condicionado entre teoría y realidad social. Muchos de los elementos de la crítica situación gnoseológica por la que atraviesa hoy esta teoría se deben a una inadecuada actitud subjetiva de los propios marxistas que, aferrados a la idea de encasillar cada nuevo acontecimiento en los moldes teóricos ya establecidos, no supieron imponer al marxismo el dinamismo necesario para que no se hiciera demasiado grande el trecho entre la realidad y su aprehensión teórica. Como resultado se produjo un atraso mucho mayor de lo necesario, que impidió un nivel mínimo de preparación para la asimilación -y más que para la asimilación, para el pronóstico y la prevención- de los hechos asociados a la caída del "socialismo real".

En tercer lugar, el marxismo no es sólo método y teoría, es también ideología. Y en calidad de ideología trasciende a las masas convirtiéndose en elemento componente de su conciencia social y, de esta forma, en fuerza material para la transformación del mundo. Si analizamos desde este ángulo al marxismo, es decir, como fenómeno espiritual ocupante de un lugar determinado en la conciencia social de las masas y como fuerza movilizadora de las mismas, tenemos que llegar a la conclusión de que en gran parte del mundo, él ha perdido mucho terreno y ha entrado también en crisis. Como resultado de la caída del socialismo, los errores -y hasta crímenes- cometidos en nombre del marxismo y la ofensiva ideológica del imperialismo, la concepción revolucionaria de Marx ha perdido credibilidad entre las masas, siendo sustituida en muchos casos por la perplejidad y la confusión ideológica. La imagen del derrumbe de los monumentos y símbolos más identificados con el marxismo en el otrora campo socialista es una dramática prueba de lo anterior. Claro que aquí se hace imprescindible una adecuada contextualización. Como quiera que se trata del estado en que se encuentra la conciencia social, este no puede ser igual en distintos contextos históricos. No es lo mismo hablar de la situación del marxismo en la conciencia de los pueblos de la exURSS, que en el pueblo cubano o en otros países que continúan la senda socialista. Así y todo, lo más característico y

general hoy es el retroceso y la crisis y no la conquista de nuevas conciencias por el marxismo.

Hemos hablado de tres sentidos en los que es posible cuestionarse la crisis del marxismo (estamos seguros de que pueden existir otros), y en dos de ellos nuestra respuesta ha sido afirmativa. Independientemente de las causas inmediatas de la crisis que en ambos casos hemos descrito, nos parece impostergable el análisis de las causas más profundas e internas al propio desenvolvimiento de este pensamiento. En otras palabras, se hace necesario encontrar el tronco común que permita explicar por qué el marxismo ha entrado en crisis en estos dos últimos sentidos: ¿por qué se ha retrasado tanto con relación a la práctica social y por qué ha perdido credibilidad entre las masas?

Sin pretender una respuesta exhaustiva a estas interrogantes, nos parece que la línea nodal en la explicación de este fenómeno pasa por la desfiguración que ha sufrido la relación teoría-práctica en la historia del marxismo posleninista.

El vínculo orgánico entre teoría y práctica constiuyó un principio programático del marxismo desde su mismo surgimiento. Baste recordar el contenido de la famosa tesis XI de Marx sobre Feuerbach -" los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"-,⁸ escrita apenas en la primavera de 1845.

Tal actitud caracterizó toda la obra de Marx y Engels y la de sus sucesores más inmediatos -Kautsky, Plejanov, Luxemburgo, Lenin- cuya labor teórica cobraba sentido sólo en estrecho vínculo con el movimiento obrero y revolucionario. La teoría iba abriéndole el paso a la práctica y con ella se reajustaba. Los partidos constituían los principales laboratorios del marxismo. La interpretación creadora de la teoría, la discusión amplia y abierta, la mirilla siempre enfocada hacia los problemas de la revolución proletaria, eran rasgos consustanciales a esta etapa del desarrollo del marxismo.

La prematura muerte de Lenin y su sustitución por Stalin al frente de la primera gran experiencia socialista y del Partido más prestigioso de la clase obrera en el mundo, jugaría un papel muy importante en los destinos del marxismo después de los años 20. En la URSS y, más tarde, en los países socialistas surgidos como resultado de la derrota del fascismo, se extendió una manera de hacer marxismo diferente sustan-

cialmente a la de la generación anterior. El protagonismo en el "desarrollo" del marxismo fue pasando poco a poco hacia una sola figura -Stalin- que se preocupaba por eliminar moral y físicamente toda posible oponencia. Fueron desapareciendo las polémicas creadoras. El marxismo fue perdiendo su capacidad crítica. La teoría se diluía en una práctica concebida desde una sola cabeza y se le asignaba una única función a posteriori: la de argumentar y embellecer lo más posible la práctica ya establecida. Después de la muerte de Stalin, el XX Congreso del PCUS hizo una evaluación crítica de sus errores y excesos. Pero no podía borrar de golpe y porrazo todas las secuelas del stalinismo. Para poner sólo un ejemplo, la concepción del "modelo único" del socialismo y la interpretación universalista del marxismo, tan extendidas durante las décadas del 60, el 70 y la primera mitad de los 80 datan de la época anterior al XX Congreso.

La gran influencia de Moscú en la Internacional Comunista, unido a la inexperiencia y falta de desarrollo teórico de muchos partidos comunistas y obreros en otros lugares del mundo, hizo que se extendiera también hacia ellos esta postura ante el marxismo. Sin ignorar los debates, choques de opiniones, cambios de líneas estratégicas, que se producían en el seno de la Internacional, la realidad es que en numerosos casos la política de los partidos se diseñaba no tanto sobre la base de la interpretación creadora del marxismo a la luz de las particularidades de sus respectivos países sino copiando los dictados de la *Komintern*. Claro que esto en nada demerita la lucha y los sacrificios realizados a favor de sus pueblos por muchos militantes de estos partidos, que creían sinceramente en las recetas universales del "marxismo". Sin embargo, nadie sabe cuántos procesos revolucionarios se vieron frustrados debido a estas circunstancias. La tesis desplegada por Fidel en el Informe al I Congreso del PCC de que el triunfo de la revolución cubana tenía que ser obra de "nuevos comunistas" entraña también, a nuestro juicio, la idea de una ruptura con esa forma, ya tradicional, de hacer marxismo.

Paralelamente, en los países no socialistas surgió alrededor de las universidades e institutos un grupo de marxistas con diferentes perspectivas teóricas y una actitud creadora hacia el marxismo. En sus inicios, algunos de ellos estuvieron asociados a los partidos comunistas y obreros. Sin embargo, muchos factores conspiraban contra esa fusión entre intereses teóricos y militancia revolucionaria. Por una parte, la represión,

persecución, exclusión o discriminación de que eran objeto los comunistas y, por otra, el ambiente hizo que un buen número de estos marxistas decidiera abandonarlos, mientras que otros, aún dentro de los partidos, dirigieron sus intereses creadores hacia zonas bien alejadas de los problemas económicos y sociopolíticos. Como resultado se desarrolló una línea teórica de pensamiento que tampoco estaba vinculada orgánicamente a la práctica social y revolucionaria.⁹ La ausencia de tal vínculo cobró su precio: muchos degeneraron -como en el caso de la última etapa de la Escuela de Francfort- hacia posiciones que ni siquiera se autorreconocen como marxistas.

Por supuesto, toda regla tiene sus excepciones. Tanto en los países socialistas como fuera de ellos, desde los partidos o en las universidades, han existido aportes significativos a la teoría y a la práctica revolucionaria. Los nombres de Lukács, Gramsci, Ilienkov, por Europa, se unen a los de Mariátegui, Mella, el Che y Fidel, por América, para recordarnos sólo algunos ejemplos de esa llama creadora del marxismo, nunca apagada del todo. Pero las excepciones no hacen la regla. Figuras aisladas no pueden dar respuesta a todos los problemas que plantea la compleja y multifacética práctica social, ni concentrar sobre sí la imagen de un marxismo que, lógicamente, es identificado por las masas con la concepción generada desde la antigua URSS y difundida por todo el mundo a través de manuales y folletines políticos que ahora muestran toda su endeblez y naturaleza pseudocientífica.

De ahí que el marxismo se haya retrasado considerablemente con respecto al mundo social que debe conocer y transformar y que las masas hayan perdido su confianza en él. La renovación teórica del marxismo se encuentra hoy entre las más imperiosas necesidades de la práctica revolucionaria, y la historia ha querido asignarle a Cuba un importante papel en esa renovación. Lo necesitamos para nosotros mismos, para el perfeccionamiento de nuestro proyecto social. Y lo necesita también en nosotros el mundo que mantiene en Cuba y en las otras experiencias socialistas de Asia la esperanza de una alternativa a la reacción y a la unipolaridad que imperan en el planeta.

Veamos algunos de los principios necesarios para esa renovación a la que estamos abocados, partiendo del análisis de aquellos elementos que consideramos importantes, pero a la vez deficitarios en el marxismo de hoy.

Principios para la renovación del marxismo

Sin teoría revolucionaria -decía Lenin- no puede haber movimiento revolucionario. De igual forma señaló que una acertada teoría revolucionaria sólo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario. Si tomamos en cuenta las consecuencias que tuvo el olvido de estas sentencias en el marxismo posleninista, tenemos que concluir *que la restitución de la unidad orgánica entre teoría y práctica* debe constituir el más importante principio de partida para la renovación del marxismo. Esto significa, en las condiciones de Cuba digamos, rediseñar el papel de las ciencias sociales marxistas de manera tal que estas tengan como centro estratégico de atención las necesidades de la práctica social y política. Es inconcebible la existencia de una ciencia social que, enmarcada en la construcción del socialismo, sea ajena a la dirección política de la sociedad. El vínculo no puede ser sólo posterior a la política, ni reducirse a la ilustración y argumentación de la misma. La teoría revolucionaria no debe estar por encima de la política, pero tampoco al remolque de ella. Debe nutrirse de la práctica y a la vez abrirle el camino. Debe reajustarse con la práctica, pero también servir de criterio de validación de esta última. La crítica revolucionaria desde la práctica hacia la teoría y de ahí hacia la práctica ha de ser el mecanismo fundamental de esta relación dialéctica.

Otro principio derivado del anterior, pero que merece destaque aparte es el de la *fusión dentro del marxismo de la objetividad científica y el compromiso ideológico con las masas trabajadoras*. No se trata del empaste artificial de dos fenómenos que son de por sí extraños. Nada de eso. La verdad es en sí misma revolucionaria, al tiempo que la revolución necesita de las verdades más profundas y objetivas para mantener su empuje entre las masas. La absolutización de uno de estos lados en detrimento del otro conduce, por lo general, a la desfiguración de ambos, como lo muestra la experiencia del marxismo en los antiguos países socialistas. ¿Cuántas "verdades" que no eran tales se difundían a diestra y siniestra en aras de determinados requerimientos ideológicos? "El problema nacional resuelto", la crisis del capitalismo agonizante", "el nuevo estadio del socialismo desarrollado", son sólo algunos ejemplos. ¿Respondían realmente estas posiciones a la objetividad científica del marxismo y a los intereses cardinales del pueblo y del socialismo? ¿No

hubiese sido preferible, desde ambos ángulos, un estudio sociológico profundo de las relaciones nacionales e interétnicas, un análisis objetivo de los cambios operados en el sistema capitalista mundial (incluidas sus reales potencialidades económicas y políticas) y una interpretación científica de los logros y limitaciones de la sociedad socialista? ¿A quién benefició -ideológicamente hablando- tal actitud? Más allá del beneplácito temporal ante una sociedad que se dibujaba poco menos que perfecta y depositaria de una armonía casi artística, tales posturas obstaculizaron en gran medida la concientización de los problemas y la toma a tiempo de medidas para su solución. La historia ha demostrado que cuando los revolucionarios no hacen uso de la verdad, esta es utilizada en su contra. Las críticas de Occidente, inteligentemente dirigidas a manipular esas verdades, no dichas ni reconocidas oficialmente, pero sentidas en carne propia por el pueblo, no cayeron en "saco roto", fueron incubando una reacción que la *glasnost* no hizo más que destapar.

La adecuada unidad de lo empírico y lo teórico es otro de los principios que deben guiar la renovación de las ciencias sociales marxistas. Ha sido este otro aspecto minimizado durante muchos años, asociado también al incorrecto vínculo teoría-práctica. Por un lado, la dirección de la sociedad en los países del socialismo se realizaba muchas veces sobre la base de un empirismo poco fundamentado científicamente, resultado más bien de la experiencia política y no del conocimiento profundo de la realidad social. Por otro lado el nivel empírico del conocimiento social era prácticamente inexistente y, en muchos casos, sustituido por el discurso político oficial o por citas descontextualizadas de los clásicos del marxismo. Disciplinas como la sociología empírica tenían muy poco espacio dentro de la sociedad. En tales condiciones la teoría difícilmente podía alcanzar el rigor científico necesario, adelantarse a la práctica y advertir de los errores y desviaciones a la dirección política de la sociedad.

La renovación del marxismo ha de tener muy en cuenta la necesaria *dialéctica de lo universal, lo particular y lo singular*. La universalidad del método de Marx se basa en la aprehensión por el marxismo de las leyes también universales de la realidad. El proceso de asimilación de estas leyes no ha de detenerse nunca. Él permite captar de manera cada vez más profunda la Lógica (con mayúscula) del proceso histórico. Lógica que señala el movimiento de la sociedad humana hacia el comunismo.

Pero esa Lógica universal sólo puede existir a través de las lógicas particulares y singulares de los procesos históricos-concretos de las distintas regiones y países. De ahí que el marxismo no pueda limitarse al estudio de las leyes universales del devenir social y necesite renovarse de manera específica en cada contexto histórico. El proyecto socialista -punto de mira de cualquier genuino marxista- no puede diseñarse (ni realizarse) en abstracto. Es hora de dar fin al modelo único y ahistórico del socialismo. No puede tener las mismas características el socialismo concebido para un país de Europa Oriental que para un país capitalista desarrollado de Occidente o para un país de Asia o de América Latina. Aún dentro de cada región sociocultural los distintos pueblos tendrán ante sí tareas específicas que desarrollar. Esto, por supuesto, no significa que deje de ser necesario el estudio y delimitación de las leyes generales del socialismo, lo cual entre otros atributos, permite no llamarle socialismo a cualquier cosa. Pero es necesario conocer con exactitud los límites de estas leyes generales y saber contextualizar adecuadamente su interpretación a la luz de las condiciones particulares y singulares.

La lógica particular que exige la renovación marxista en cada contexto sociocultural ha de ser extraída, ante todo, de la propia historia de la región o pueblo de que se trate. De ahí que la unidad de lo lógico y lo histórico constituya un presupuesto necesario de esta renovación. El marxismo debe rescatar para sí las mejores tradiciones, los ideales más progresistas, los valores universales contenidos en la historia de cada pueblo, de manera tal que sea posible injertar el proyecto socialista en esa línea de desarrollo histórico. El socialismo nunca debe ser asumido como algo importante y artificialmente impuesto, sino como nacido de la propia historia, continuador natural de sus tendencias progresivas de desenvolvimiento. Nunca más ha de repetirse la imagen de un socialismo que arriba desde el extranjero encima de los tanques de guerra.

Mucho se ha hablado de las funestas consecuencias del dogmatismo para el marxismo. La actitud dogmática impide la flexibilidad necesaria y la frescura permanente de una teoría que, por su naturaleza, debe desarrollarse y perfeccionarse constantemente a tono con la evolución de los procesos sociales. Por eso el marxismo renovado ha de ser esencialmente antidogmático y no perder nunca de vista la *dialéctica de lo absoluto y lo relativo* como atributo de cualquier verdad, tanto más para las del marxismo. Cualquier tesis, por muy enraizada que se encuentre

en la conciencia de los marxistas, debe someterse a su validación práctica y teórica cada vez que las circunstancias lo exigen, cada vez que surgen los llamados "hechos anómalos" que parecen contradecir determinados postulados teóricos. Esto es válido incluso con relación a los elementos del ya mencionado "núcleo duro" del marxismo que, no por serlo, representan un sistema fosilizado incapaz de admitir variación alguna.

La necesidad de un enfoque sistémico de la sociedad no debe ser olvidada por ningún marxista. La sociedad constituye una totalidad concreta y como tal hay que tratarla. Ello presupone enfocar cualquier fenómeno social como las síntesis de múltiples determinaciones y no como el resultado exclusivo de un solo factor. Cada elemento componente del organismo social desempeña una función específica en el sistema e interactúa con los otros elementos. El estudio aislado de un fenómeno, desconectado del todo al que pertenece, es válido siempre que no se ignore que este es sólo un paso en el ascenso de lo abstracto a lo concreto. El fin del conocimiento no pueden ser las abstracciones. Cuando esto ocurre se suele sobredimensionar el contenido de esas abstracciones, desfigurándose el papel real que desempeña el fenómeno en cuestión. Así ha ocurrido en el marxismo al sobrevalorarse el papel de la base económica, en unos casos, o del factor subjetivo, en otros. En nuestro propio proceso revolucionario hemos atravesado por una etapa en que incurrimos en errores de idealismo histórico, y por otra en que caímos en concepciones afines al fatalismo económico. La asignación del papel que realmente le corresponde a los factores materiales y espirituales en nuestro sistema social es un elemento importante en la renovación del marxismo y en el proceso rectificador que la sociedad cubana se propone llevar a término.

Un marxismo renovado debe tener al *humanismo* como uno de sus rasgos esenciales. El hombre, entendido no en abstracto, sino como real protagonista de los cambios sociales, como sujeto y objeto de la práctica social, como valor principal de la nueva sociedad, tiene que ser la brújula orientadora del marxismo.

Todo nuevo avance hacia el socialismo deberá ser evaluado, ante todo, por sus implicaciones para el hombre, por la medida en que contribuye a su desalienación y al alcance de una libertad cada vez más plena. Nunca debe perderse de vista que el nuevo proyecto social ha de realizarse conscientemente, construirse objetiva y subjetivamente y que

su resultado debe ser, sobre todo, una sociedad humanamente más perfecta. El hombre nuevo que el Che reclamara tiene que ser no sólo el producto, sino también el realizador consciente de este proyecto. De ahí que su formación no puede ser aplazada, a fin de que no se nos dé aquella paradoja, ya prevista por Marx, de un educador no educado. La restauración del humanismo marxista exige pasar a un primer plano temático como la enajenación, la subjetividad y los valores humanos, aspectos estos descuidados teórica y prácticamente durante muchos años en el marxismo y en las experiencias socialistas.

Aunque ya señalada, *la receptividad crítica hacia todo lo positivo elaborado dentro y fuera del marxismo* es otro principio que nos parece no debe estar ausente en esta enumeración. Durante mucho tiempo el marxismo -sobre todo el llamado marxismo ortodoxo elaborado desde los antiguos países socialistas- vivió enclaustrado en sí mismo. Toda nueva idea, surgida en otros marcos teóricos, o dentro del propio marxismo pero en otra tendencia, era rechazada de inmediato, cuando no ignorada. De esta forma el marxismo fue perdiendo aquella cualidad que lo hizo tan grande en su primera etapa: ser una síntesis de lo mejor del pensamiento humano. Se debilitaba su capacidad para ofrecer un adecuado reflejo teórico a los nuevos problemas y demandas surgidos en el movimiento social. Hoy debe combinarse tal actitud. Ninguna concepción posee las condiciones immanentes al marxismo para recibir crítica y creadoramente cada nuevo y genuino aporte del pensamiento humano y toda justa aspiración de las masas populares. El marxismo debe recobrar para sí el status de autoconciencia teórica de la cultura de su época.

Hemos destacado algunos de los principios rectores para la renovación del marxismo. Si observamos con atención nos percataremos de que ninguno de ellos es nuevo. Todos son inherentes a la esencia misma del marxismo, a su núcleo duro, al método elaborado por Marx. Son principios que, debido a diversas causas, fueron durante mucho tiempo olvidados, violados, desfigurados o, en el mejor de los casos, reservados exclusivamente para su explicación abstracta en los manuales y clases de filosofía, pero no aplicados, no utilizados como instrumento metodológico en el conocimiento y transformación de la realidad social. Esta situación les creó una apariencia especulativa y de poca utilidad y, en buena medida, provocó la actual crisis del marxismo (en los sentidos antes señalados) y la necesidad de una etapa especial de renovación.

B. HACIA UNA REFUNDAMENTACIÓN VALORATIVA DEL PARADIGMA EMANCIPATORIO LATINOAMERICANO

Una aguda crisis de valores pesa hoy sobre todo tipo de movimiento social que entrañe un proyecto alternativo al capitalismo transnacionalizado y dependiente de la región. No aparecen aún los signos de una recuperación sustancial ante el violento impacto que significó el derrumbe del "socialismo real" y la consiguiente caída del más importante referente axiológico para los movimientos populares.

Tal situación no podía menos que provocar un fuerte estremecimiento en los paradigmas emancipatorios vigentes, contentivos de un ingrediente valorativo que justificaba la deseabilidad de los valores que habrían de realizarse en la práctica como resultado del cambio social, y de un componente cognoscitivo que intentaba argumentar y demostrar la posibilidad y viabilidad del cambio mismo. La crisis paradigmática actual abarca ambos elementos; parte del cuestionamiento tanto de la deseabilidad como de la posibilidad de un modo de vivir y organizar la sociedad distinto al existente.

Y no caben dudas sobre la existencia de fuertes nexos de condicionamiento mutuo entre estos dos aspectos. Es evidente, digamos, que la certeza de la imposibilidad de un cambio atenta contra la deseabilidad del mismo. Desear lo imposible es, cuando menos, poco racional. Por otro lado, no serviría de mucho demostrar la posibilidad de un cambio si este es asumido como no deseable. A fin de cuentas ese cambio sólo puede ser realizado como resultado de la acción de algún sujeto, lo cual presupone que este lo desee y lo estime valioso.

No resulta ocioso, al llegar a este punto, reforzar la idea acerca del vínculo entre los componentes cognoscitivo y valorativo del paradigma emancipatorio. De hecho, en la práctica, no pocas veces ambos elementos han sido separados y trabajados unilateralmente, haciendo total abstracción el uno del otro. Como resultado pueden encontrarse, por un lado, proyectos de naturaleza eminentemente ética que para nada toman en cuenta su viabilidad objetiva y, por otro, discursos "objetivistas" o científicistas, centrados en la demostración de la posibilidad o necesidad de las transformaciones sociales, que intentan excluir *ex profeso*

todo juicio de valor. Se trata de la continuación, consciente o no, de una vieja tradición de corte positivista que separa de manera absoluta lo gnoseológico y lo axiológico. Dentro de esta línea de pensamiento el valor queda encerrado en la esfera de la subjetividad individual, sin puente de contacto con el mundo de los hechos reales, mientras que estos últimos ocurren y transcurren al margen de cualquier signo axiológico. Es como si los valores humanos nada tuviesen que ver con el curso objetivo de los acontecimientos históricos y la historia, por su parte, pudiese hacerse con prescindencia absoluta de la participación de la subjetividad humana.

La realidad es otra. La historia es un permanente tránsito de lo objetivo a lo subjetivo y de lo subjetivo a lo objetivo, del ser al deber-ser y del deber-ser al ser. Los valores mismos existen, por un lado, en una dimensión objetiva, como producto histórico, como resultado de una praxis precedente, como real relación de significación entre determinados procesos o acontecimientos y las necesidades e intereses generales del universo humano de que se trate y, por otro lado, en un plano subjetivo, como reflejo e interpretación consciente de esa relación de significación. En otras palabras, no ha de identificarse al valor con la mera atribución subjetiva de significación a la realidad. Esta es sólo una de sus dimensiones, la subjetiva. Al mismo tiempo, esa realidad, al incluirse mediante la praxis en el sistema de relaciones sociales, adquiere una determinada función social y, con ella, una significación socialmente objetiva, de signo bien definido -positivo o negativo- que hace a esa realidad -permítasenos recalcarlo- *objetivamente* valiosa o antivaliosa.

La comprensión de esta doble dimensión del valor nos abre el camino hacia la superación del abismo tradicional establecido entre la realidad fáctica y la esfera de lo valioso. A decir verdad, no se trata de dos universos, uno que *es* y el otro que *vale*, sino de uno solo que *es* y *vale* a la vez. El mundo real de hoy encarna valores objetivos que antes existieron en forma subjetiva. De igual forma, aquellos que se objetivarán en un futuro dependen en buena medida de los que hoy sean subjetivados. Por lo tanto, los valores subjetivos resultan determinantes no sólo en la definición de la deseabilidad de un cambio social, sino también, en cierta medida, en la delimitación de su posibilidad misma, constituyen una condición de la posibilidad del cambio. Dicho de otra forma, no hay cambio social posible si los valores objetivos que dicho

cambio ha de generar no son asumidos antes subjetivamente como deseables. Ellos se adelantan al cambio como ideal, como crítica, como señal, razón y motivo de la praxis transformadora.

Por otro lado, no cualquier valor subjetivo puede convertirse en antesala del cambio social. Para serlo ha de ser extraído de las alternativas posibles de la realidad misma, de sus tendencias históricas al cambio. Este hecho marca la diferencia entre la utopía abstracta y la utopía concreta. Esta última, aun cuando no tenga todas las condiciones inmediatamente presentes para su realización, es una utopía anclada en la realidad, que no sólo dibuja un mundo de valores idílicos como proyecto ideal a construir, sino que extrae ese proyecto de las potencialidades reales generadas por el curso objetivo de los procesos históricos. En este caso lo axiológico no se construye al margen de lo gnoseológico, sino tomándolo como premisa, el mundo de los valores subjetivos es levantado desde el propio mundo fáctico, convirtiéndose en requisito indispensable para su transformación.

Todo esto significa que la reconstrucción del paradigma emancipatorio hoy en América Latina exige como una doble tarea entrecruzada la demostración de la posibilidad de un proyecto social alternativo y la argumentación de la superioridad y deseabilidad de los valores que dicho proyecto entraña.

Y existe un punto en el que el entrecruzamiento de estos dos planos de análisis se hace evidente: la demostración de la imposibilidad de que la sociedad humana, en general, y latinoamericana, en particular, continúe existiendo por un tiempo ilimitado bajo la forma capitalista de organización social. A menos que se asuma la desaparición del hombre y de la vida misma como una alternativa irremediable del proceso histórico, la realización efectiva de una demostración como esa probaría automáticamente la posibilidad y la deseabilidad de un proyecto alternativo al capitalismo. En otras palabras, si el capitalismo no es posible, entonces tiene que ser posible y deseable una sociedad no capitalista. Y no sólo posible y deseable, sino además necesaria. Necesaria tanto en el plano fáctico, como en el de los valores. Como muestra Franz J. Hinkelammert, esa fue la tarea asumida por Marx en relación con la sociedad burguesa de su tiempo. Al analizar esta sociedad "en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su

sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta".¹

Podría pensarse que no vale la pena dedicarse a una tarea ya asumida y realizada brillantemente por Marx hace más de un siglo, y que basta con que la imposibilidad del capitalismo sea demostrada una vez para que quede demostrada para siempre. Pero ello implicaría una visión estática del problema. Sabido es que la dinámica social convierte en imposible lo que antes era posible, y viceversa. Bajo una percepción estática jamás se podría demostrar la imposibilidad del capitalismo ya que, como bien lo muestra la historia, este ha sido posible durante varios siglos. Por la misma razón, no es aceptable perpetuar y extender mecánicamente hasta nuestros días la demostración de Marx, aun cuando se le considere correcta para su tiempo. Los más de cien años transcurridos pueden haber convertido en posible lo que en su época Marx justipreció como imposible. Además, el capitalismo de hoy es bien distinto del capitalismo de entonces, por lo que no entrañaría ninguna contradicción lógica aceptar, por un lado, la imposibilidad de aquel tipo de capitalismo que Marx estudió y, por otro lado, reconocer la posibilidad del capitalismo hoy existente. En resumen, la demostración de la imposibilidad del capitalismo es hoy una tarea de tanta vigencia, actualidad y alcance como lo fue en la época de Marx.

Y es esta una tarea que debe ser asumida por vía gnoseológica y por vía axiológica, teniendo en cuenta que ambos métodos -el cognoscitivo y el valorativo- no son necesariamente excluyentes y sí, como aquí se ha mostrado, mutuamente condicionados y con permanentes entrecruzamientos. La propia conclusión a la que se debe arribar -la imposibilidad del capitalismo- es, a la vez, un juicio constativo y valorativo. A fin de cuentas, afirmar la imposibilidad del capitalismo, es asumir su incompatibilidad con los más altos valores humanos, con la justicia, la más genuina libertad y el progreso genérico del hombre, pero, sobre todo, con la vida misma como valor supremo. Es esta una conclusión que necesariamente presupone premisas valorativas que reconozcan el valor del hombre, de su vida y de su progreso.

Puede imaginarse el efecto que la caída del "socialismo real" tuvo para un pensamiento convencido de la imposibilidad del capitalismo. La lógica implacable de los hechos mostraba que se derrumbaba no lo que se creía imposible, sino lo que se asumía como posible y necesario. Un

análisis simplista conducía a una conclusión totalmente inversa a la que antes se había sustentado; ahora lo que parecía ser imposible era el socialismo o cualquier tipo de sociedad alternativa al capitalismo, por lo que, de la noche a la mañana, el capitalismo pasaba de ser un imposible a ser nuevamente posible y necesario. Simplista es el análisis porque parte de la identificación del "socialismo real" con la única variante de sociedad no capitalista y asume como irreversible el triunfo global del capitalismo. Análisis que, aun siendo simplista, es oportunistamente aprovechado y apuntalado por aquellas teorías que proclaman el fin de la historia y por ciertos posmodernismos que, ante las no desaparecidas evidencias de la incompatibilidad del capitalismo con los más altos valores humanos, nos piden que evitemos pensar en ello, que abandonemos los metarrelatos y las utopías, que aceptemos las diferencias (incluidas, por supuesto, las grandes diferencias sociales), que nos concentremos en lo inmediato, en lo microlocalizado, en lo pragmáticamente ostensible, en lo estrictamente presente, en la búsqueda exclusiva del éxito personal. El mundo que tenemos -parece sugerirnos esta línea de pensamiento- no es tan bueno, pero es el único posible. Conformémonos, pues.

El pensamiento progresista latinoamericano no ha dejado de estar alerta ante estos mensajes implícitos en la propuesta del posmodernismo. No se trata de ignorarlos, y mucho menos desentenderse de esa nueva realidad conformada -llamada por muchos posmodernidad-, de la cual el posmodernismo es sólo una de sus posibles lecturas. Lo que sí ha de evitarse a toda costa es la asunción mecánica del código de valores que esta propuesta entraña, con lo cual no haríamos otra cosa que reproducir el viejo error de copiar patrones ajenos, con la única diferencia de que los que ahora nos dictan parecen estar aún más alejados de nuestras necesidades y de los valores que emanan de nuestra realidad histórica.

Urge entonces tomar nuestra propia senda axiológica que nos permita construir un sistema de valores que sea parte inalienable del nuevo paradigma emancipatorio latinoamericano. Para ello se hace necesaria una búsqueda propia que al mismo tiempo implique pensar la universalidad.

Limitación frecuente del pensamiento latinoamericano ha sido la asunción acrítica de las concepciones sobre lo universal generadas en otros confines, fundamentalmente en Europa. En tal situación, al latinoamericano le ha correspondido sólo, en el mejor de los casos, aplicar

a las condiciones de América Latina, aquellas teorías exógenas, muchas de ellas, por demás, de dudosa universalidad. Se obvia aquí, por razones de espacio, abundar en el grado de justificación histórica que ha tenido esta tendencia. Lo cierto es que ha existido y que las diferentes teorías asociadas al "socialismo real" no fueron en este sentido una excepción. Ello explica en parte la crisis de valores actual. Las experiencias particulares de aquel "socialismo" fueron identificadas en muchos casos con la universalidad. Al derrumbarse estas experiencias, junto a las concepciones teóricas que intentaban explicarlas y justificarlas, se cortó tajantemente el torrente de universalidad que llegaba desde Europa del Este al pensamiento emancipador latinoamericano. Y sin una concepción sobre la universalidad histórica es imposible pensar un proceso emancipador particular, mucho menos en un mundo tan globalizado como el nuestro.

Al perderse este referente, no quedan siquiera muchas posibilidades de asumir algún otro pensamiento foráneo sobre la universalidad con propuestas no capitalistas. Las experiencias socialistas que aún perduran en Asia y en Cuba se han quedado ellas mismas carentes de las fuentes teóricas sobre lo universal que antes utilizaban, intentan resistir y adaptarse lo mejor que pueden a las nuevas circunstancias, pero sin un diseño definitivo de la "sociedad de llegada". Sus experiencias no son nada desdeñables, necesitan ser estudiadas, mucho más si tenemos en cuenta que constituyen una prueba aún viviente de una posibilidad alternativa al capitalismo. Pero, como es lógico, están matizadas por las prioridades y emergencias prácticas y, en sí mismas, urgidas de una nueva percepción de la universalidad histórica. No hay otra alternativa que construir teóricamente esa nueva universalidad desde América Latina, lo cual presupone -y esto parece importante recalcarlo hoy- adoptar con respecto a la imagen precedente una relación dialéctica de continuidad y ruptura, de asimilación de sus elementos válidos y rescatables y de crítica audaz de todo lo que en ella resultó ser falso o ha quedado obsoleto. No se trata, como algunos parecen haber asumido, de un giro de 180 grados, de un simple cambio de la casaca socialista por la capitalista, por mucho que esta última se adorne con una benévola fraseología.

Todo esto significa que la búsqueda tiene que ser, ahora más que nunca, propia y universal a la vez. Tomando en cuenta esta exigencia y concentrando la atención en el componente axiológico del nuevo

paradigma emancipatorio -como objeto fundamental de estas reflexiones- se intentará ahora diseñar, en sus contornos más generales, un camino posible para encontrar los valores que han de inspirar la emancipación latinoamericana.

Su búsqueda ha de considerar, cuando menos, tres aspectos esenciales: primero, el contexto histórico-concreto desde el que se proyecta la emancipación, es decir, América Latina y su historia, teniendo en cuenta que los valores, sobre todo en su dimensión objetiva, son un producto histórico y forman parte de la realidad social conformada como resultado de la praxis precedente; segundo, la situación global de la humanidad y los valores que dicha situación exige realizar en calidad de valores universales para que la sociedad humana siga siendo posible, contando con que no se puede pensar en cambio social alguno al margen de los procesos globalizantes que hoy caracterizan a todo el planeta; y tercero, el lugar que ocupa América Latina en el contexto global de la humanidad o, lo que es lo mismo, el grado de correspondencia de sus valores propios con aquellos que objetivamente necesitan ser universalizados.

Al indagar en los valores que emanan de la historia regional no puede obviarse el hecho esencial de que América Latina ha sido, desde su misma constitución a partir de 1492, un producto del proceso de capitalización universal del planeta. Vista no simplemente como enclave geográfico, sino como la entidad socio-cultural que es hoy, Latinoamérica es el resultado de la universalización de la historia, proceso que se enmarca en el movimiento de expansión del capitalismo europeo. Nuestra América es hija de ese capitalismo, a pesar de que, como muchas veces se ha dicho, es una especie de hija bastarda que sólo marginalmente ha accedido al progreso y a los logros de la civilización capitalista occidental. Como bien muestra Enrique Dussel, en un libro dedicado al análisis de la fecha de 1492 y su vínculo con el origen de lo que él llama el mito de la Modernidad, los latinoamericanos sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de 'modernización'.²

Grande tiene que ser la incidencia de este hecho en la constitución de los valores propios de América Latina por haber tenido la cultura latinoamericana un sello periférico desde su mismo nacimiento, la única que ha sido siempre la otra cara de la modernidad capitalista.

La historia de América Latina ha sido siempre vivida desde la alteridad. Una importante lectura axiológica puede hacerse de este hecho: buena parte de sus valores objetivos, aquellos asociados a su histórica confrontación con Occidente, han tendido por lógica a apuntar en dirección contraria a los valores irradiados desde los centros del capitalismo mundial. Muchos de los intereses generales objetivos de Latinoamérica han sido históricamente divergentes de los intereses de los países punteros del capitalismo. Cada proceso importante acaecido en estas tierras a partir de 1492 ha tenido un signo axiológico diferente para Occidente y para América. La conquista permitió la expansión del naciente capitalismo europeo, pero cortó dramáticamente en América los procesos civilizatorios endógenos. El colonialismo aseguró el financiamiento del desarrollo del capitalismo occidental, pero enterró en la miseria, el subdesarrollo y la dependencia a los pueblos latinoamericanos. El neocolonialismo continuó acentuando la bifurcación de sentidos de los valores de aquí con respecto a los del capitalismo central, al acrecentar el abismo entre ambos mundos. Nada esencialmente distinto cabe esperar de esta nueva era de trasnacionales, neoliberalismo y tratados de libre comercio.

Entiéndase que, hasta ahora, se ha estado hablando del sentido objetivo que a sus valores le otorga la historia de América Latina a partir de 1492. En otras palabras, se ha hecho referencia a la dimensión objetiva de estos valores. Emanados de una historia vivida desde la alteridad del capitalismo mundial, esos valores tienden hacia una sociedad no capitalista, poscapitalista, transcapitalista o socialista, como prefiera llamarsele.

Pero aunque esa ha sido la tendencia histórica de los valores objetivos, no siempre ha sido la dirección que han tomado los valores subjetivos. El modo en que los valores se subjetivan depende de múltiples factores, en primer lugar, de la posición social del sujeto de que se trate. También de otros factores como la época, los conocimientos acumulados, la cultura dominante, etcétera. Lo cierto es que entre valores objetivos y valores subjetivos no siempre existe una relación de correspondencia. A lo largo de la historia de América Latina el sentido anticapitalista de sus valores objetivos ha sido subjetivado indistintamente y en dependencia de la época, como sentimiento anti-hispánico o anti-ibérico, como sentimiento anti-europeo, anti-occidental, anti-yanqui. Y esto, en

los sectores más progresistas y de conciencia más avanzada en cada momento histórico. Lejos de dirigirse contra el capitalismo, en no pocas ocasiones estos sentimientos se acompañaban de una imagen idealizada de otros contextos socioculturales, también capitalistas. Quisimos ser como los franceses, como los europeos, como los norteamericanos y hasta como los españoles de nuevo. No cabe aquí, por supuesto, ningún tipo de censura a aquellas generaciones de latinoamericanos. Las épocas en que vivieron, el grado de inmadurez de las estructuras socioeconómicas y las contradicciones más inmediatas y latentes del momento impedían ver el sentido histórico más profundo que tenía nuestra contradicción con el capital.

A todo esto se suma el hecho de que ese capital, desde que llegó a estas tierras, vino vestido de universalidad. El dominador impuso su cultura y sus valores. Llegó convencido de que eran los suyos los verdaderos valores humanos y de que su imagen de hombre era la única posible, la única que se correspondía con el concepto de civilización. Al encontrarse con hombres distintos, portadores de otros valores, puso en duda su humanidad, los calificó de bárbaros y, sin importarle mucho lo que esos otros seres pensaban, asumió como su gran tarea histórica extraerlos de su estado de barbarie y de salvajismo y llevarlos hacia la civilización y los verdaderos valores humanos. De esta forma justificó axiológicamente la conquista y colonización, la interpretó como un valor positivo no sólo para sí mismo, sino también para el conquistado, incapaz de reconocer, dada su "escasa racionalidad", la "benevolencia" de aquel acto. Cuando en la temprana fecha de 1550 Sepúlveda, al intentar demostrar el "lamentable estado de barbarie" en que vivían los habitantes de estas tierras, señalaba la carencia de la propiedad individual sobre sus casas, de un testamento a sus herederos y una conducta atendida a la voluntad y capricho de sus reyes y no a su libertad, estaba haciendo uso de un único patrón de hombre (o de civilizado) que contenía ya muchos de los valores típicos de la sociedad burguesa: el culto a la libertad individual, a la propiedad privada, a la transmisión hereditaria de bienes. De ahí que la conquista misma fuera asumida por el conquistador como un acto emancipatorio para los "bárbaros" indios. Esta ha sido, desde entonces, la lógica axiológica que el capital ha buscado imponer a toda costa en nuestras tierras, desde el tratado de Sepúlveda *De la justa causa de la guerra contra los indios*, hasta el más reciente y pretendidamente novedoso *Pacto para el desarrollo y la prosperidad: democracia, libre comercio*

y desarrollo sostenible en las Américas. Nunca ha cejado en su empeño de enseñarnos, aunque sea a la fuerza, lo que es "bueno" para nosotros. A su favor ha tenido siempre el poder político, económico y militar, así como el control de los medios informativos y culturales. Entre la cristianización forzosa del siglo XVI y la "neoliberalización" que hoy nos imponen no hay más que diferencias de tiempo y de forma. Pero se trata en esencia de la misma lógica.

Frente a esa lógica axiológica del opresor que ha sido expresión no de los valores objetivos de Latinoamérica, sino de los intereses del desarrollo del capital internacional se ha levantado, lo mejor que ha podido, la lógica del oprimido, la de la resistencia del indio, la de las gestas emancipadoras del siglo XIX, la de los movimientos revolucionarios y populares del siglo XX, lógica que, aun cuando no siempre ha identificado la proyección anticapitalista de los valores histórica y objetivamente conformados en América Latina, ha opuesto decidida resistencia al código que emana desde las posiciones del capital.

Pero a la par de ese debate axiológico acaecido en estas tierras, se iba produciendo en el mundo un proceso objetivo de constitución y desarrollo de los valores universales. Si ha de reconocerse la existencia de una dimensión objetiva de los valores, no hay otra opción que asumir la constitución y desarrollo de un sistema objetivo de valores universales como resultado del proceso de universalización de la historia. Esos valores objetivamente universales se determinan por la significación que tienen los procesos y acontecimientos de la vida social para la humanidad como universo humano más amplio posible. En otras palabras, lo objetivamente valioso desde una perspectiva universal es lo que posee una significación positiva para el género humano, para su desarrollo, su bienestar, su prosperidad y su preservación.

Cabe preguntarse ahora: ¿qué relación guardan las lógicas axiológicas particulares que a lo largo de la historia se debaten en América Latina con la lógica objetiva de los valores universales? En otros términos, ¿qué valores se corresponden con los universales, los autóctonos de América Latina con su proyección anticapitalista o los del capital? A esta esencial interrogante no es posible responder de una manera simplista y univalente.

Para aproximar una respuesta seria se hace necesario, cuando menos, una adecuada contextualización histórica. Es evidente que durante la

mayor parte de estos 500 años el capital tuvo la historia a su favor. El capitalismo no sólo fue la primera forma universal de convivencia humana. Fue también, durante mucho tiempo, su única forma posible. Dadas las circunstancias y el momento histórico en que se produce la universalización de la historia, esta podía llevarse a cabo sólo como resultado de la expansión del capitalismo, cuya lógica interna de desarrollo incluye a la propia universalización como momento esencial de su despliegue, y único sistema capaz por ese entonces de generar las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para tal empresa. La resistencia que los otros pueblos levantaron ante la expansión del capitalismo, aunque muy justa desde el ángulo de sus valores, tanto objetivos como subjetivos, tendía hacia una situación de preuniversalidad histórica, no podía ofrecer una alternativa posible a la universalidad capitalista y, en consecuencia, se oponía a la lógica objetiva de desarrollo de los valores universales.

Si el capitalismo fue la única forma posible, hemos de convenir entonces en que también fue la forma necesaria. Y la historia se atuvo a esa necesidad. El capital llegó a los más lejos confines, se enseñoreó por todo el planeta, llevando consigo sus valores que, a las buenas o a las malas, se impusieron como formas universales de convivencia humana. La capitalización universal fue traumática, sobre todo para los pueblos que vieron cortadas drásticamente sus lógicas propias de desarrollo y que fueron llevados por la fuerza a ocupar una posición marginal en una lógica de desarrollo que no era la suya. Fue traumática, pero, al parecer, sin otra opción.

La carencia de una alternativa también universal al capitalismo fue lo que lo hizo objetivamente posible y necesario durante un largo período y fue la causa de que los valores que este traía consigo tuviesen, durante ese período, un alto grado de correspondencia con los valores universales. El progreso de la humanidad guardaba una relación de estricta dependencia en relación con el desarrollo del capitalismo. Ese progreso estaba marcado esencialmente por el ritmo del crecimiento económico y ese ritmo sólo podía ser propiciado por un sistema como el capitalista, generador de un desarrollo explosivo de las fuerzas productivas.

Al propio tiempo, los valores que el capitalismo universalizó eran en sí mismos altamente contradictorios, suponían una significación

positiva para un pequeño grupo de países punteros de este sistema (y dentro de estos para pequeños grupos humanos), además de una significación negativa para una gran parte de la humanidad. Paradójicamente, lo universalmente valioso coincidía con lo valioso para una minoría y no con lo valioso para la mayoría de la humanidad. Fue precisamente el despliegue de esta contradicción lo que a la larga generó, como resultado del desarrollo de la propia lógica del capital, la posibilidad objetiva de un sistema social alternativo, no menos universal que el capitalismo, capaz de superar esa paradoja axiológica, o lo que es lo mismo, capaz de generar un sistema universal de valores coincidente con los valores de la mayoría de la humanidad y no con los de una parte minoritaria de ella.

Esta posibilidad es abierta por el propio desarrollo de las fuerzas productivas dentro del capitalismo. Mientras los niveles de producción no eran suficientes más que para distribuir sus beneficios entre una pequeña parte de la población mundial, el capitalismo seguía siendo necesario y el desarrollo de las fuerzas productivas era la señal más importante del progreso humano. Pero al alcanzarse ciertos niveles de producción, suficientes para propiciar una distribución equitativa y otorgarle a cada ser humano las condiciones mínimas para una vida digna, se abre ya la posibilidad de un cambio del sistema. Y, con el tiempo, esta posibilidad se convierte cada vez más en necesidad, en la medida en que el capitalismo se va haciendo incompatible con la vida humana, en la medida en que se hace más irracional y se acompaña por un proceso de generación y de agudización de todo un conjunto de problemas globales que atentan contra la supervivencia misma de la humanidad. El crecimiento económico desenfrenado ya no es señal de progreso, rompe el equilibrio ecológico, agota los recursos renovables, acrecienta el abismo entre países pobres y ricos. La humanidad comienza a necesitar un nuevo sistema de valores universales, distintos y, en alguna medida, contrarios a los que el capitalismo universalizó, un sistema en el que valores como la justicia, la equidad, la protección del medio ambiente, la preservación de un futuro para la humanidad, pasen a ocupar un primer plano.

El capitalismo se sigue presentando como el portador de los valores universales, pero ya hoy esa universalidad es más pretendida que real. En el plano subjetivo esos valores pueden seguirse asumiendo como universales, pueden incluso imponerse -como de hecho lo hacen- en el

marco de las relaciones sociales nacionales e internacionales, pero objetivamente muchos de esos valores han perdido su significación positiva para la humanidad.

Hoy se hacen muchas lecturas de la caída del "socialismo real", casi todas ellas a favor del capitalismo. Pero también es posible hacer otra lectura: los más de 70 años de existencia de ese socialismo y el papel por él asumido en el mundo demostraron en la práctica la posibilidad y la necesidad de un sistema universal alternativo al capitalismo. El "socialismo real" fue, por supuesto, una alternativa frustrada. Pero su fracaso dejó incólume la necesidad de esa alternativa. Hoy sigue estando latente y requerida de fuerzas sociales que la asuman como proyecto histórico.

Si durante un largo período la proyección anticapitalista de los valores latinoamericanos tuvo en su contra las tendencias objetivas de la historia universal, ahora la situación se ha invertido. Los valores que la humanidad necesita hoy universalizar para garantizar su supervivencia se corresponden en alta medida con los valores emanados desde la alteridad histórica de la periferia capitalista. El foco de la universalidad axiológica se traslada hacia el Sur, hacia el Tercer Mundo, hacia esa periferia a la que América Latina pertenece desde su misma constitución. La lógica axiológica del oprimido es la que ahora dicta el deber ser de los valores universales.

La revelación de este entronque histórico que en el presente se produce entre la línea de desarrollo de los valores autóctonos latinoamericanos y el nuevo sistema de valores universales que la humanidad requiere realizar como condición para su existencia y progreso, es de vital importancia en la reconstrucción del componente axiológico del paradigma emancipatorio en América Latina.

Aun cuando el cambio hacia un rumbo no capitalista no se avizore como perspectiva inmediata de la región, el rescate de los valores que dictan tanto la historia de América Latina, como la convulsa realidad global contemporánea permite enmarcar, dentro de un horizonte de sentido poscapitalista, cualquier mediación histórica que se asuma como necesaria en los nuevos proyectos para la emancipación social latinoamericana.

Referencias bibliográficas

A

¹ Véase: Lukács, Georg: "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", en: *Historia y conciencia de clase*, pág. 35, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

² Hoy se discute mucho sobre la responsabilidad de Mijail Gorbachov y la dirección política de la antigua URSS en la caída del socialismo en ese país y en el resto de Europa. Existen opiniones extremas. Hay quienes le adjudican al exSecretario general del PCUS la autoría total de este proceso y de su resultado, mientras que hay otros que lo exoneran totalmente de responsabilidad. No tenemos mucho espacio para detenernos aquí en esto. Sólo diremos lo siguiente:

Por una parte, sin perder de vista su vínculo indiscutible, nos parece imprescindible distinguir los acontecimientos sucedidos en la URSS de los del resto de los países exsocialistas de Europa y no asumir a los primeros como causa última y exclusiva de los segundos. Obviando los diferentes matices, hay que decir que la forma en que estos países abandonaron la senda socialista fue mucho más autónoma que la forma en que la emprendieron. (Recuérdese que en ellos la renuncia al socialismo ocurre antes que en la URSS.) La falta de autenticidad histórica del socialismo fue aquí la causa más profunda de su fracaso. Se trataba de un socialismo surgido y mantenido gracias, en buena medida, a su apuntalamiento desde el exterior. El debilitamiento de estos puntales, unido a la falta de solidez histórica de sus cimientos, propició el derrumbe de todo el edificio social.

Por otra parte, en lo que se refiere a la propia URSS, es innegable la necesidad objetiva que existía de un profundo proceso de renovación. Se habían acumulado agudos problemas sociales que sumergieron a todo el organismo social en una situación crítica o, cuando menos, precrítica -como algunos le llamaron. No cabe responsabilizar a Gorbachov con una situación que tenía sus propias causas históricas. El captó, eso sí, la necesidad de los cambios y estimuló y encabezó el inicio del proceso de renovación, proceso que, en mi opinión, empezó bien, poniendo el dedo sobre la llaga, revelando los principales problemas que limitaban o impedían el desarrollo del sistema social. Será necesario investigar profundamente hasta donde la dirección política de la exURSS siguió un camino correcto y cuando comenzaron y se consumaron los errores y desaciertos, las concesiones y, finalmente, la traición al socialismo y al ideal comunista. Si en el desencadenamiento de la crisis y el inicio de la renovación fueron causas de índole objetiva (objetivadas históricamente) las que mejor pueden explicar los acontecimientos, en el desenlace definitivo de los mismos la máxima responsabilidad recae en la figura cimera del proceso político emprendido, aun cuando esta no haya sido su intención. La salida en una u otra dirección de las crisis sociales en gran medida depende del factor humano, del factor subjetivo, de la máxima dirección del proceso social. La crisis y la renovación en la URSS no necesariamente debía conducir a la caída del socialismo y a la desintegración de este país. En esto la responsabilidad histórica de Gorbachov y de sus colaboradores es incuestionablemente muy alta.

- ³ Lenin, V.I.: *Marxismo y revisionismo*, en: *Obras Completas*, t. 17, pág. 24, Ed. Progreso, Moscú.
- ⁴ Para una caracterización crítica del "estado de bienestar", Véase: Sánchez Vázquez, Adolfo: "¿De qué socialismo hablamos?", en: *Dialéctica*, no. 15, pp. 22-24, México, 1991.
- ⁵ El concepto "núcleo duro" es extraído de la historiografía de la ciencia (I. Lakatos) y ha comenzado a utilizarse en nuestros medios académicos asociados al análisis de la evolución y situación de la teoría marxista (Véase por ejemplo, Guadarrama González, Pablo: *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá-Santa Clara, 1990.) En sentido general significa el conjunto de principios, leyes, axiomas que identifican una teoría como tal, que dimanen de la esencia misma de dicha teoría, y a las que no se puede renunciar sin renunciar a su vez a la teoría misma como instrumento en la aprehensión de determinados fenómenos de la realidad. Los elementos del núcleo duro pueden desarrollarse, perfeccionarse, enriquecerse, adaptarse a la explicación de los nuevos hechos empíricos, pero no desaparecer dejando intacta a la teoría. El reconocimiento de la pérdida de validez de estos elementos significa el reconocimiento de la necesidad de sustituir la teoría, ya sea para la explicación de todo el objeto de que trate, o de parte de este.
- ⁶ El historiador del marxismo Perry Anderson afirma que la fórmula "crisis del marxismo" surge en 1968 entre intelectuales comunistas y excomunistas en los países latinos de Europa Occidental, sobre todo Francia, Italia y España, extendiéndose después a otras latitudes. (Véase: Anderson, Perry: "¿Existe una crisis del marxismo?", en: *Dialéctica*, no. 9, pág. 152, México, 1980.)
- ⁷ Esta es en buena medida la intención implícita del trabajo: *¿Qué marxismo está en crisis?*, el autor constata que en las polémicas sobre el tema, "el referente de la discusión no es el mismo para todos los que en ella participan". A su vez deja claro el sentido en que él reconoce la crisis: "lo que ha entrado en crisis es el marxismo dogmático, el marxismo entendido como sistema de fórmulas fijas de una vez para siempre, el marxismo de la autocomplacencia y del dogma" (Acanda, Jorge Luis: *¿Qué marxismo está en crisis?*, pp. 1,2, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1991.)
- ⁸ Marx, C.: *Tesis sobre Feuerbach*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, 3 t., t. 1, pág. 10, Ed. Progreso, Moscú, 1973.
- ⁹ Este tipo de marxismo ha recibido indistintamente el nombre de "occidental", "no ortodoxo", "crítico", y ha sido el más influyente a nivel académico en muchas partes del mundo. Su composición es heterogénea, pero así y todo pueden observarse en él algunas regularidades generales, como es, precisamente, la ruptura del vínculo teoría-práctica. (Véase: Anderson, Perry: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Ed. Siglo XXI, México.)

B

- ¹ Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica*, pág. 22, DEI, San José, Costa Rica, 1990.
- ² Dussel, Enrique: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, pág. 18, Ed. Nueva Utopía, Madrid, 1992.