

# Escuela de Filosofía

## Zaira Rodríguez Ugidos

### 2024

memorias

**filosofi@.cu**  
EDITORIAL





# Escuela de Filosofía Zaira Rodríguez Ugidos 2024

memorias

**filosofí@.cu**  
EDITORIAL

Cátedra  
pensamiento  
social crítico Franz  
Hinkelammert

**EDICIÓN:** Félix Quiala Martínez y Yohandry Manzano Castillo.

**CORRECCIÓN:** Noel Alejandro Nápoles González.

**DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:** Iglú Estudio.

© 2024, Editorial filosofi@.cu

© 2024, de los autores.

**PRIMERA EDICIÓN**

ISBN: 978-959-7197-67-6

**INSTITUTO DE FILOSOFÍA**

Editorial filosofi@.cu

Calzada N.º 251 esquina J, Vedado, Plaza de la Revolución,

CP: 10 400, La Habana, Cuba.

(53) 7 8320301 | [www.filosofia.cu](http://www.filosofia.cu) | [editorial@filosofia.cu](mailto:editorial@filosofia.cu)

# ÍNDICE

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS — Ernesto Che Guevara y la revolución cultural mundial de 1968 en Cuba .....	9
MARCO SCHNEIDER — Razón e inteligencia artificial: crítica a los artificios de la astucia.....	60
BORJA GARCÍA FERRER — La americanización de la modernidad.....	84
Ethos barroco y mestizaje transcultural en Latinoamérica.....	102
MIGUEL MANZANERA SALAVERT— El método revolucionario en Antonio Gramsci.....	121
SOBRE LOS AUTORES	173



*Este libro reúne conferencias presentadas durante 2024 en las sesiones de la Escuela de Filosofía Zaira Rodríguez Ugidos. En su año académico inicial, la Escuela contó con conferencias ofrecidas por los investigadores Carlos Antonio Aguirre Rojas (23 y 24 de enero), Marco Schneider (19 de marzo), Borja García Ferrer (10 y 12 de septiembre) y Miguel Manzanera Salavert (2 y 3 de octubre). Con el objetivo de recopilar los materiales discutidos, solicitamos a los autores revisar sus ponencias para que incluyeran la información complementaria que estimaran necesaria (introducción de notas al pie, referencias bibliográficas, etcétera). Gracias a la buena acogida que dieron a esta iniciativa, podemos presentar estas memorias.*

*A este empeño, también contribuyeron los proyectos de investigación «Pensamiento crítico emancipador del Caribe» y «Subjetividades en disputa. Incidencias de las tecnologías digitales en la producción de subjetividades en la sociedad cubana contemporánea», ambos del Instituto de Filosofía, así como el grupo Galfisa y la Cátedra de Pensamiento Crítico Franz Hinkelammert.*



# Ernesto Che Guevara y la revolución cultural mundial de 1968 en Cuba

*Carlos Antonio Aguirre Rojas*

En la experiencia cubana [...] se conjugaban la inteligencia, el arte, la felicidad y la revolución: en La Habana era mayo del 68 todos los días.

Jean Daniel citado en Fornet, 2013, p. 192.

## Los múltiples «68's» de la Revolución Cultural Mundial de 1968

Medio siglo después de la saludable y múltiple irrupción de los distintos movimientos sociales simbolizados en el emblemático año de 1968, se impone cada vez más la conciencia de que vistos todos en su conjunto, esos movimientos de 1968 conforman lo que podemos claramente caracterizar como, primero, una verdadera *revolución mundial o planetaria*, y segundo, como una profunda y estructural *revolución cultural*, que terminó transformando, radical y completamente, todo el conjunto de las estructuras que en las sociedades contemporáneas de todo el globo terráqueo, producen y reproducen precisamente a la *cultura* que caracteriza a esas mismas sociedades actuales.

Revolución Cultural Mundial de 1968, que se hizo presente lo mismo en los países capitalistas más desarrollados del orbe, o en los países entonces llamados «socialistas», que en la inmensa mayoría del entonces llamado «Tercer Mundo», en donde, en esas épocas, China se autoincluía voluntariamente, y además con mucho gusto y convencimiento. Profunda revolución cultural, que en algunos países duró tan solo unos meses y en otros más de una década entera, irrumpiendo entonces en los diferentes escenarios nacionales a veces antes y a veces después del año *cronológico* de 1968, pero repitiendo siempre dos trazos *generales*, los que con sus respectivas variantes y modalidades nacionales, se hacen presentes de manera claramente universal. De un lado, el papel protagónico y central, en todos esos movimientos, del sector *juvenil* en general y *estudiantil* en particular, sector que actuaba a veces solo y a veces aliado con la clase obrera y/o con los sectores populares, y del otro lado, el hecho de que entre sus demandas fundamentales figuraba siempre, tanto la crítica y denuncia radical de la «vieja» cultura (a veces calificada de consumista y vacía, otras veces de procapitalista, tradicional y conservadora, y otras de ser una cultura profundamente autoritaria y antidemocrática), junto a la reivindicación y la exigencia de la construcción y afirmación de una «nueva» cultura, radicalmente diferente y alternativa a las distintas variantes mencionadas de la respectiva «vieja» cultura impugnada.<sup>1</sup>

Así, y proyectándose de múltiples y variadas maneras, según los diferentes contextos nacionales y locales de su planetaria y saludable irrupción, esa revolución cultural de 1968 alumbró, por ejemplo, a la profunda y radicalmente antica-

<sup>1</sup> Para la caracterización *general* de estos movimientos de 1968 como una Revolución Cultural Mundial, y para el desarrollo más amplio de las tesis que aquí solamente resumimos y enunciamos, véase VV. AA., 2018, con textos de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein y Carlos Antonio Aguirre Rojas, entre otros.

pitalista Gran Revolución Cultural China, la que se desplegó en la inmensa República Popular de China entre 1966 y 1976, cuestionando lo mismo la división entre trabajo manual e intelectual que las posibles maneras en que la situación y el carácter de clase pueden influir o no en los procesos de la creación artística o de la actividad científica, y por ende, en las obras de arte o en los productos científicos. Pero también esa revolución mundial se hizo presente en el fulgurante y creativo movimiento del 1968 parisino, que durando solo unas pocas semanas, logró evidenciar el arcaísmo y el sesgo ideológico perverso de toda la vieja escuela capitalista, desde sus niveles primarios hasta sus niveles universitarios, al mismo tiempo en que movilizaba a diez millones de obreros franceses en una huelga general, esbozando así la alianza obrero-estudiantil en toda Francia, y que también creaba una buena parte de las consignas y del imaginario rebelde que será compartido por muchos de los movimientos de 1968, en todo el mundo occidental.<sup>2</sup>

E igualmente, fue esa revolución planetaria de 1968 la que se materializó en el «largo 68 italiano», el que se extendió entre 1968 y 1977, y que además de lograr una verdadera alianza entre el movimiento estudiantil y el movimiento obrero, provocó la crisis definitiva y el colapso de la vieja izquierda partidaria italiana, popularizando las demandas de la autogestión y de la democracia directa, y los métodos de la acción también directa, simbolizados en su célebre consigna de «Lo queremos todo, y lo queremos de inmediato». Lo mismo que en el trágico 68 mexicano, que desencadenó una profunda y progresiva politización masiva y generalizada de toda la sociedad mexicana, la que luego se manifestará contundentemente primero en 1988 y luego en 1994, y que no se detuvo a pesar

<sup>2</sup> Sobre la Gran Revolución Cultural China, o «68» chino, véase Fan, 1970. Sobre el 68 francés Duteuil, 2008 y Gobile.

del fin trágico del movimiento, provocado por la artera y traicionera masacre gubernamental del 2 de octubre de 1968.<sup>3</sup> Diversos ejemplos posibles de la vasta irradiación planetaria de la Revolución Cultural Mundial de 1968, a los que podríamos agregar también los casos del «68» argentino, cuya culminación es el movimiento del «Cordobazo» de 1969, o el «68» japonés, o el «68» berlinés, o el «68» estadounidense, junto a los casos menos conocidos de los «68's» español, brasileño o portugués, estos tres últimos desarrollados a pesar de las feroces dictaduras militares de Franco en España, de Da Costa e Silva en Brasil y de Salazar en Portugal.

Múltiples y diversas manifestaciones nacionales de la revolución global de 1968, que más allá de sus singularidades y especificidades derivadas de los muy distintos contextos en que se desplegaron, repiten sin embargo, y por debajo de esas características particulares, procesos muy similares de mutación profunda y radical de los tres espacios sociales en los que se *genera y reproduce* el conjunto de la cultura de todas las sociedades contemporáneas, es decir, los espacios de la familia, de la escuela y de los medios masivos de comunicación. Tres espacios fundamentales de la reproducción cultural de las actuales sociedades humanas, cuyas historias concretas tienen siempre un antes y un después marcado precisamente por la fecha *simbólica* de 1968, lo que explica, una vez más en escala planetaria, la irreversible crisis generalizada de la familia monógama, patriarcal y machista, y el concomitante auge mundial de los muy diferentes y heterogéneos movimientos feministas, junto al colapso extendido de la vieja educación tradicional basada en el *magister dixit*, y a partir de este colapso, la búsqueda incesante de nuevas pedagogías

<sup>3</sup> Sobre el largo 68 italiano, véase Balestrini y Moroni, 2003, y sobre el trágico 68 mexicano, Monsiváis, 2008, y las agudas reflexiones de Revueltas, 1998.

y nuevas formas de transmitir y generar los conocimientos, pero también la nueva y muy reciente función de los medios de comunicación masiva (y ahora de las redes sociales), como mecanismos de manipulación de la información, y también de moldeo y deformación, tanto de la opinión pública como del consenso ideológico general.

Procesos profundos que han modificado totalmente la cultura humana en el último medio siglo transcurrido, que arrancan siempre, en las distintas sociedades nacionales, con su respectivo movimiento de 1968, el que más allá de su particular duración o del momento específico de su aparición, echa a andar regularmente estos mismos procesos de cambio cultural radical ya mencionados.

Entonces, desde este contexto general de los múltiples «68's» que conforman las piezas del rompecabezas de la Revolución Cultural Mundial de 1968, queremos detenernos en particular en el movimiento del 68 cubano, es decir, en el modo singular en que esta revolución mundial se hace presente en la rebelde e insurrecta isla del Caribe, la que el 1 de enero de 1959 vence y derroca al gobierno de Fulgencio Batista, y arranca un proyecto de transformación radicalmente anticapitalista de todo el conjunto global de la sociedad cubana. Y también y especialmente, queremos analizar en este breve ensayo, cuál es el papel que dentro de este singular y específico 68 cubano, juega la figura importante de Ernesto Che Guevara, el que en términos más generales, no solamente ha sido el *principal teórico* de ese proceso global fundamental que fue la Revolución cubana durante su etapa inicial,<sup>4</sup> sino también un activo promotor e impulsor, a la vez que un muy sensible y receptivo intérprete, de los cambios profundos que

<sup>4</sup> Sobre este papel del Che como principal teórico de la Revolución cubana, que hasta hoy ha sido *ignorado* por la inmensa mayoría de sus biógrafos y estudiosos, véanse Borrego, 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2015a, 2015b y 2017, y también Aguirre Rojas, 2022.

exigía e implicaba dicha revolución cultural de 1968 dentro de la isla de Cuba, pero también en general. Veamos esto con más detalle.

### **Regularidades y originalidades del «68» cubano**

Igual entonces que todos los «68's» del mundo, el 68 cubano repite también los rasgos principales que caracterizan en su esencia más profunda a la revolución cultural mundial de los años sesenta del siglo XX.<sup>5</sup> Por eso, y al ser una parte o dimensión particular del proceso global de la Revolución cubana, el 68 cubano, como esa revolución toda, es llevado a cabo de manera protagónica por el *actor social de la juventud cubana*, y dentro de esta, también por su sector estudiantil. Pues es sabido que una parte importante de los guerrilleros de la Sierra Maestra se forjaron como dirigentes y militantes dentro de los movimientos estudiantiles cubanos, comenzando por el propio Fidel Castro, pero también, que este movimiento estudiantil apoyó constantemente en las ciudades las acciones de los luchadores de la Sierra, al mismo tiempo en que alimentaba permanentemente, con nuevos cuadros, a las distintas columnas de la guerrilla rural. Y fue tan importante y tan activo ese movimiento *urbano* de apoyo a la guerrilla campesina, movimiento urbano que estaba compuesto en gran medida por estudiantes y por jóvenes, que de los veinte mil cubanos que fueron asesinados por el gobierno de Batista durante la Revolución cubana, mil fueron miembros de la guerrilla de la Sierra, y diecinueve mil de dicho movimiento urbano juvenil y estudiantil.

<sup>5</sup> Para tener una primera y muy general visión panorámica del «68 cubano», es útil revisar tanto el texto de Fornet, 2004, como el propio libro-catálogo que incluye este texto.

Y también es conocido el hecho de que luego del triunfo del 1 de enero de 1959, quienes se harán cargo de reconstruir el país entero, forjando el nuevo Estado, organizando las nuevas instituciones, y coordinando y administrando la nueva economía, la nueva sociedad y la nueva cultura, serán en su inmensa mayoría los jóvenes cubanos. Por eso, cuando Jean-Paul Sartre visita Cuba en 1960, va a caracterizar a la Revolución cubana como «la revolución de la juventud», afirmando que «el mayor escándalo de la Revolución cubana no es haber expropiado fincas y tierras, sino haber llevado muchachos al poder», agregando unas líneas después, con tono a la vez jocoso e irónico, que parecería que la consigna de los barbudos cubanos de 1957 en adelante era: «¡Fuera los viejos del poder! No he visto uno solo entre los dirigentes», para rematar su argumento planteando que «puesto que era necesaria una revolución, las circunstancias designaron a la juventud para hacerla».<sup>6</sup>

Protagonismo evidente y apabullante del actor juvenil y estudiantil cubano, que replica uno de los rasgos *generales* de todos los 68's del mundo. Y que se acompaña también con otra similitud o regularidad de todos esos múltiples 68's, en el énfasis igualmente fundamental que le dará al conjunto global e integral de la entera dimensión *cultural*, abarcando lo mismo la educación que el cine, la literatura o las costumbres cotidianas, la prensa, la radio y la televisión igual que las tradiciones heredadas, además del teatro, la danza, las Universidades, las escuelas, los laboratorios y los centros de investigación, lo mismo que las ideologías, el sentido común,

<sup>6</sup> Para estas afirmaciones de Sartre sobre la Revolución cubana, véase Sartre, 1961, especialmente el capítulo IX, pp. 91-100. Y es también de este libro de donde hemos obtenido el dato antes mencionado, de los veinte mil muertos que fueron obra del gobierno de Batista y de su distribución entre los sectores rural y urbano del movimiento rebelde cubano.

la conciencia ordinaria o las más elaboradas *Weltanschauung* o concepciones del mundo. Revolución total y omnipresente de todos los renglones de la esfera de la cultura humana, que al apoyarse y complementarse con el proceso más global de la Revolución cubana en general, logrará alcanzar una profundidad y radicalidad anticapitalista mucho mayor que la gran mayoría de los restantes 68's de todo el planeta, como lo desarrollaremos más ampliamente después.

Transformación integral, profunda y radical, de absolutamente toda la cultura cubana hasta ese momento existente, que por ende y al igual que los demás 68's del globo terráqueo, también va a modificar de raíz a los tres espacios generadores de la cultura contemporánea, a las instituciones de la familia, la escuela y los medios masivos de comunicación. Con lo cual, y a tono con los efectos de los demás 68's, se va a hacer pedazos la familia monógama, patriarcal y machista, para abrir el espacio de la real emancipación de las mujeres cubanas, las que al haberse integrado a la lucha revolucionaria desde 1957 en adelante, lo mismo en las ciudades que en los montes y la Sierra, se integrarán también, después del triunfo de 1959, lo mismo a las fábricas, talleres y campos de cultivo, que a las milicias del ejército rebelde, a las escuelas, a las organizaciones revolucionarias y políticas, a los ministerios o a los más diversos puestos del aparato de gobierno cubano. De este modo, y al incorporarse tanto al trabajo productivo como a todos los rubros de la vida social en general, las mujeres cubanas conquistan no solo su autosuficiencia e independencia *materiales y económicas*, sino también su autonomía social global. Lo que naturalmente, revoluciona por completo la vieja familia anterior a la revolución, creando condiciones de una mucho mayor igualdad relativa entre hombres y mujeres en el seno de la célula familiar, pero también en la sociedad cubana en general.

En esta misma lógica, y repitiendo nuevamente un trazo universal de los múltiples 68's de la Revolución Cultural Mundial de 1968, también la escuela cubana va a sufrir una modificación total. Y ello, y por mencionar solo un ejemplo entre los muchos posibles, desde la audaz e imaginativa campaña de alfabetización de *toda* la población cubana desplegada en 1961, campaña que va a permitirle a Cuba ser el *primer* país del planeta entero que se declare, a finales de 1961, como territorio libre de analfabetismo. Alfabetización de todos los cubanos lograda en solo un año, que parte de una propuesta muy creativa, que consistió en que *no* es el Estado ni la institución escolar, ni ninguna organización o movimiento específico los que irán a alfabetizar al pueblo cubano, sino que será el *propio pueblo cubano* el que se alfabetizará a sí mismo, es decir, que todos los cubanos que ya saben leer y escribir, sin excepción y según sus condiciones y posibilidades particulares, irán durante ese año de 1961, a enseñarle estas habilidades de la lectura y la escritura a todos aquellos cubanos que aún no dominan estas artes.

Fantástica e inventiva iniciativa cubana, que no solo nos recuerda la sabia sentencia de Marx, de que «la emancipación de la clase obrera (o de cualquier clase, grupo o sector subalterno, agregamos nosotros) solo puede ser obra de la clase obrera misma» (o del respectivo grupo, sector o clase subalterno), sino también que si «las revoluciones son la fiesta de los oprimidos» como planteó Lenin, son también y simultáneamente una *formidable y poderosa escuela de los oprimidos*, que no solo despierta y acicatea en toda la población que aún no domina estas habilidades, la necesidad y el anhelo de saber leer y escribir, y también en general el afán de cultivarse más y de desarrollar su conciencia crítica, sino que también puede proveer algunas de las condiciones para que esa misma población se eduque y se autoeduque mediante mecanismos

diversos, como por ejemplo dicha campaña cubana excepcionalmente creativa de la alfabetización universal de 1961.<sup>7</sup>

También, e igual en Cuba que en todo el mundo, los medios masivos de comunicación mutaron profundamente en los años sesenta del siglo XX, dejando de ser, o artículos de consumo de pequeñas elites, como las revistas, los periódicos o los libros, o simples medios de diversión y entretenimiento, como la radio o la recién inventada televisión, para convertirse, a partir de los múltiples 68's en adelante, en mecanismos importantes de difusión y de deformación de la información, además de en instrumentos de formación y manipulación de la opinión pública, es decir, en nuevos y potentes medios de generación y de reproducción de valores, de concepciones y de visiones culturales del más diverso tipo. Lo que para el caso de la Revolución cubana, que intentaba marchar entonces *a contracorriente* de la lógica capitalista de utilización de estos medios masivos de comunicación, le planteaba el reto de asumir dichos medios como herramientas de una verdadera *contrainformación*, veraz y alternativa a la para nada inocente deformación capitalista de los hechos, y como palanca de creación de una opinión pública crítica, bien informada, y capaz de analizar por sí misma, de modo objetivo y racional,

<sup>7</sup> Señalemos como dato comparativo curioso, el hecho de que en México, *gracias a la Revolución Mexicana* de 1910-1921, el número *absoluto* de personas que sabían leer en 1921 era significativamente mayor que la cifra de esas mismas personas en 1910, aumentando en aproximadamente un 13 %. Y ello, a pesar de que en la Revolución Mexicana murió un millón de habitantes, y de que durante esa década revolucionaria de 1910 a 1921 las escuelas mexicanas estuvieron cerradas y sin funcionar. Lo que quiere decir que fue la Revolución misma la que alfabetizó a 1 750 000 mexicanos, los que al moverse por todo el país dentro de «la bola» y al desear poder leer por sí mismos las proclamas revolucionarias, y al querer ser capaces de contar directamente en sus cartas, sin necesidad de mediadores, sus propias experiencias dentro de la Revolución, tuvieron el potente estímulo para aprender por sí mismos y de miles de formas a leer y escribir. Al respecto, véase Aguirre Rojas, 2011.

los problemas, sucesos y situaciones difundidos por dichos medios masivos de comunicación.

Lógica alternativa y anticapitalista de creación y de empleo de los medios de comunicación masiva que, por ejemplo, está en la base del inteligente proyecto de creación de la Agencia *Prensa Latina*, proyecto en donde el Che Guevara juega un rol central, pero también en los documentales informativos o testimoniales del Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC), en ciertas revistas creadas o profundamente renovadas por la Revolución cubana, o en los nuevos perfiles de la radio y la televisión cubana desarrollados a partir de 1959.<sup>8</sup>

Repitiendo entonces los trazos *generales* de la Revolución Cultural Mundial de 1968, de la centralidad del actor juvenil y estudiantil, del énfasis en la entera esfera cultural, y de la transformación profunda de las instituciones de la familia, la escuela y los medios masivos de comunicación, el 68 cubano presenta también todo un conjunto de trazos *singulares* y *originales* que lo distinguen de los otros 68's, y lo caracterizan con sus únicos e irrepetibles perfiles particulares. Por ejemplo, el hecho de que ese 68 cubano es la *única* revolución cultural en todo el mundo que será sostenida, apoyada, alimentada e impulsada por una revolución social global, por la propia Revolución cubana, la que al proyectarse también en el ámbito de la cultura alumbrará y potenciará a esa misma revolución cultural de 1968 en Cuba.

Porque pensamos que no debemos asumir que, de modo *automático e inevitable*, toda revolución social global va

<sup>8</sup> Sobre la creación y los primeros años de la Agencia *Prensa Latina*, que en gran parte fue una iniciativa personal y directa del Che Guevara, y en la que incluso avizoró la posibilidad de ubicar como su directora a su propia esposa Aleida March, y que finalmente le otorgó a su amigo y compañero Jorge Ricardo Masetti, antes de que este partiera a dirigir la guerrilla argentina de Salta en 1963-64, véanse Rot, 2010, pp. 83-127, March, 2011, p. 85.

siempre acompañada y complementada por una simultánea revolución cultural, como lo demuestran los casos de la Revolución rusa de 1917 o de la Revolución china de 1949. Pues si bien es cierto que aún en vida de Lenin e incluso unos pocos años después de su muerte, logro esbozarse la posibilidad de una profunda y sugerente revolución cultural en Rusia, también es claro que con la consolidación del estalinismo en el poder, ese esbozo o comienzo de esa profunda revolución cultural fue abandonado e incluso revertido directamente, como pudieron constatarlo desde diferentes ángulos y en diferentes momentos, personajes tan importantes como Walter Benjamin o Wilhelm Reich.<sup>9</sup>

Por su parte, aunque la Revolución china de 1949 tuvo siempre clara la necesidad de impulsar simultáneamente a los cambios económicos, sociales y políticos, también la revolución cultural, es claro que no fue sino hasta 1966, diecisiete años después del triunfo de 1949, que esa revolución cultural se volvió central y protagónica, desencadenando el muy rico proceso que China vivió entre 1966 y 1976. En cambio, y a diferencia de dichas Revoluciones rusa y china, la Revolución cubana *si* logro acompasar y desarrollar a un mismo tiempo tanto los cambios sociales globales, como también la revolución cultural, dotando así a esta última de una fuerza, profundidad e intensidad realmente excepcionales.

Pues a diferencia de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China, que se organizará como un esfuerzo titánico por reencauzar a la Revolución China de 1949 dentro de las vías

<sup>9</sup> Walter Benjamin percibe agudamente las enormes dificultades que la Unión Soviética experimenta en el proceso de creación de una nueva cultura no capitalista, mientras que Wilhelm Reich constata como todos los progresos y experimentos avanzados que se hicieron en los primeros años de la revolución rusa en el ámbito de la sexualidad, son revertidos y anulados con la consolidación del régimen de Stalin en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Sobre esto, véanse Benjamin, 1990 y 2001, y Reich, 1970, pp. 175-296.

radicales anticapitalistas, alejándola del «camino capitalista», o también de modo diferente a la Primavera de Praga, que intentará reformar a fondo a la revolución checoslovaca para crear un «Socialismo con rostro humano», la revolución cultural cubana, en cambio, se apoyará completamente en la revolución social que en esos mismos años se despliega en toda Cuba, para reforzarse, retroalimentarse y potenciarse mutuamente.

Apoyo total y retroalimentación mutua entre la revolución social global y la revolución cultural, ambas cubanas, que le permite a ese 68 cubano, a tono con la década inicial de la Revolución cubana, ser una revolución cultural extraordinariamente profunda, y claramente anticapitalista y radical, que además de abarcar la entera totalidad de la cultura isleña, proyectará también sus penetrantes impactos en todos los diversos espacios de la vida social de todos los cubanos. Y también es esta complementariedad y acompañamiento de la revolución social global con la revolución cultural en Cuba, lo que le permite a esta última ser la verdadera «excepción a la regla» del complejo y contradictorio destino que, en general, tuvieron todas las revoluciones y los movimientos de 1968 en el mundo, destino señalado lapidariamente por Fernand Braudel cuando afirmó que todos los 68's fueron en general derrotados en términos políticos, pero que todos ellos triunfaron en términos culturales.<sup>10</sup>

Porque es claro que todos los movimientos y las revoluciones de 1968 fueron, o políticamente reprimidos, como en la masacre de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968 en México, o la Primavera de Praga aplastada por los tanques soviéticos,

<sup>10</sup> Dice literalmente Fernand Braudel: «Que la revolución europea, occidental, casi mundial de 1968 ha fracasado políticamente, lo sabemos todos a casi 15 años de distancia. Pero triunfó y no volverá atrás, por lo que concierne a las costumbres, a la relación entre los sexos, a la crisis aguda de la familia [...]» (1991, p. 132).

o el Cordobazo argentino de 1969, reprimido por el ejército de la dictadura de Onganía, o el 68 de Columbia University en Nueva York, cancelado por la entrada de la policía a la Universidad, o en otro caso, si no fueron reprimidos directamente, si fueron políticamente derrotados, como en el Mayo Francés apagado por la manifestación masiva de apoyo a Charles De Gaulle, o la Gran Revolución Cultural Proletaria China, desmontada por Teng Siao Ping luego de la muerte de Mao Tse-Tung, pero en todos los casos, fueron anulados en su condición de movimientos políticos, de fuerzas políticas organizadas y actuantes dentro de sus respectivos escenarios políticos, por otras fuerzas o factores *internos* de esos mismos escenarios.

En cambio, la revolución cultural en Cuba, el 68 cubano, sucumbirá más bien bajo los efectos del giro geopolítico que la propia Revolución cubana sufrirá en los años setenta del siglo XX, cuando confrontada al enorme y amenazante poder de Estados Unidos, y luego del fracaso del proyecto guevariano de desencadenar una *revolución continental* en toda América Latina, se vea obligada a depender en general de la Unión Soviética y de los países socialistas del Consejo de Ayuda Mutua Económica (CAME), lo que entre muchas otras cosas implicará la total «sovietización» de la cultura cubana a partir de 1971, y con ella, la muerte del luminoso 68 cubano, y el inicio de varios «quinquenios grises» de esa misma cultura de la mayor de las islas del Caribe. Así, si todos los 68's del mundo fueron derrotados en términos políticos y triunfaron en términos culturales, el 68 cubano, a diferencia de todos ellos, fue más bien interrumpido y marginado en términos políticos, y expulsado del ámbito de la cultura oficial, para a pesar de todo, triunfar también de modo subterráneo y profundo en términos culturales, más allá de ese limitado ámbito de la cultura oficial e institucional.

Una segunda originalidad del 68 cubano, consiste en su carácter *pionero e inaugural* a nivel mundial. Porque ese 68 caribeño es en verdad la *primera* revolución cultural de 1968, no solo de toda Latinoamérica, sino también del planeta entero. Pues si como ya hemos dicho, 1968 es una fecha simbólica y no cronológica, entonces el 68 cubano, que arranca desde 1959 en adelante y que se prolonga hasta 1971, se presenta como el verdadero inicio en escala planetaria de la vasta y diversa serie de expresiones locales y nacionales de la Revolución Cultural Mundial de 1968. Antecediendo entonces en varios años al 68 alemán, que inició en 1964, o al 68 chino que empezó en 1966, el 68 cubano inaugura a nivel mundial esa década también histórica y no cronológica de los rebeldes años sesenta del siglo XX, década que divide claramente en dos al «largo siglo XX», comenzado en 1848/1870 y aún no concluido. Década histórica excepcional, que entre muchas otras cosas trae también consigo los revolucionarios inventos de la música del rock and roll, de la píldora anticonceptiva, o del nacimiento del nuevo actor social juvenil y estudiantil, pero también el inicio de la decadencia hegemónica de Estados Unidos, el arranque del colapso del liberalismo como ideología dominante del capitalismo mundial, y la entrada de este mismo sistema capitalista planetario a su etapa de crisis definitiva y terminal.<sup>11</sup>

Un tercer perfil singular del 68 cubano es su considerable *duración*, en comparación de otros muchos de los 68's de todo el mundo. Pues si la gran mayoría de los movimientos del 68 duraron solo unas pocas semanas o unos pocos meses, y en algunos casos unos cuantos años, el 68 cubano se prolonga en

<sup>11</sup> Sobre la caracterización de este «largo siglo XX» y su periodización, así como del papel de la revolución mundial de 1968 en esa misma periodización, véanse Wallerstein, 1996 y Aguirre Rojas, 2003. Y sobre los distintos procesos iniciados en 1968, véanse Wallerstein, 2016 y Aguirre Rojas, 2020.

cambio durante trece años continuos, superando así al largo 68 italiano que duró once años, y al también largo 68 chino que se prolongó por más de una década, hasta la desaparición física de Mao Tse-Tung. Con lo cual, ese 68 cubano no es solo el *primer* 68 de la historia humana, sino también el más *duradero* y persistente de todos, lo que unido al hecho de que será respaldado durante toda su larga existencia por el más general proceso de la Revolución cubana en su conjunto, nos permite entender el hecho de que varias de sus creaciones principales hayan jugado durante distintos lapsos de tiempo el rol de instituciones o iniciativas culturales *líderes* dentro de sus respectivos campos. Liderazgo desplegado generalmente en escala latinoamericana, pero también a veces con impacto y significación realmente mundiales. Por ejemplo, el caso del ICAIC, el que en los años sesenta del siglo XX funcionó como una institución realmente líder dentro del ámbito de todo el cine latinoamericano, al ser la cuna de un cine nuevo, revolucionario y de alto nivel artístico, que convirtió a esos años sesenta del pasado siglo, es decir, al 68 cubano, en la verdadera «época de oro» del cine cubano. Junto a lo cual, creó desde 1960 la todavía hoy importante revista *Cine Cubano*, de clara proyección latinoamericana, y más adelante, en 1986, la Escuela Internacional de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños, que hoy es una de las más importantes instituciones de formación audiovisual del mundo.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Sobre la función realmente de *vanguardia* que jugó el ICAIC y el cine de Cuba durante el luminoso 68 cubano, véanse Fornet, 2013 y Pogliotti, 2006. También vale la pena releer el ensayo de Alfredo Guevara, «Realidades y perspectivas de un nuevo cine» (1960, pp. 1-6), en donde Guevara plantea cómo el cine cubano, al mismo tiempo recupera pero también supera y trasciende al cine del neorrealismo italiano, a la «nueva ola» francesa, al cine norteamericano y al cine soviético de aquellos tiempos, generando el novedoso, creativo y revolucionario cine cubano de ese brillante y luminoso 68 cubano, tantas veces referido.

O también el caso del Instituto Cubano del Libro, que en 1959 fue la Imprenta Nacional de Cuba, y luego en 1962 la Editora Nacional, y que desde su arranque comenzó editando 100 000 ejemplares del libro de *El Quijote*, editado en cuatro tomos con ilustraciones de Gustave Doré y de Pablo Picasso, es decir, 400 000 ejemplares que inauguraban la Biblioteca del Pueblo, con este extraordinario clásico de Cervantes, que además era uno de los libros preferidos del Che Guevara.<sup>13</sup> Edición masiva de *El Quijote*, a la que siguieron ediciones también de grandes tirajes de obras de César Vallejo, de Rubén Darío, de Pablo Neruda o de Nicolás Guillén, junto a los millones de cartillas y manuales de apoyo a la campaña de alfabetización de 1961. Lo que prosiguió en los años setenta y ochenta con el hecho de que casi cualquier libro editado en Cuba en esos años, lo era en tirajes de 20 000, 30 000 o 50 000 ejemplares, tirajes que en aquel tiempo y también en la actualidad resultan inéditos e increíbles dentro de cualquier país de América Latina, e incluso de la mayoría del planeta (con la única excepción, tal vez, de China).

Tirajes masivos y excepcionales de libros de todos los géneros, muy superiores a los estándares promedio latinoamericanos y mundiales, que a pesar de haberse interrumpido y disminuido notablemente a partir de la entrada de Cuba en su periodo especial, provocaron el hecho extraordinario de que Cuba en 2017 alcanzara la cifra de 1 000 000 000 de libros editados entre 1959 y 2017, libros que muchas veces se repartían gratuitamente, y en otras se vendían a 50 centavos de dólar en promedio, y que son uno de los varios factores

<sup>13</sup> Al respecto, nos dice Aleida March, «Entre sus libros preferidos [del Che Guevara] se encontraban *El Quijote*, que había leído más de seis veces, y *El Capital*, al que consideraba un monumento del saber humano» (2011, pp. 116 y 117).

importantes del muy alto nivel cultural promedio que hoy mantienen todos los cubanos en general.<sup>14</sup>

E igualmente el caso de la revista cubana *Pensamiento Crítico*, revista que se difundía en toda Cuba, pero también en toda América Latina, teniendo una asombrosa periodicidad mensual y un tiraje también extraordinario de 15 000 ejemplares por número. Excepcional revista que es uno de los frutos conspicuos del 68 cubano, que además de recoger y difundir en sus páginas a los principales autores y a los más importantes debates intelectuales de la izquierda realmente anticapitalista de esas épocas, recuperaba también regularmente textos, documentos, análisis y evaluaciones de los principales movimientos revolucionarios de todo el planeta, y muy especialmente, de los de toda América Latina. Muy avanzada y excepcional revista crítica de ciencias sociales, que fue publicada solamente entre 1967 y 1971, pero que con el empuje y la fuerza del potente 68 cubano llegó a ser, durante su breve existencia, la revista de ciencias sociales más importante de toda América Latina, solo comparable a lo que será unos pocos años después la revista mexicana de *Cuadernos Políticos*. Fruto directo del 68 cubano, *Pensamiento Crítico* trató de ser un acicate permanente que, desde el frente cultural e intelectual, trataba de impulsar hacia adelante a la Revolución cubana, para potenciarla en un sentido cada vez más radical y más anticapitalista, es decir, revolucionariamente superior. Por eso, su único director, Fernando Martínez Heredia, al hablar del espíritu general y del sentido de la creación de *Pensamiento Crítico*, afirmó cuatro décadas después de su

<sup>14</sup> Sobre los datos incluidos en este párrafo, véase García y Botana, 2005, y la nota de la Agencia EFE, «Cuba ha publicado más de un billón de libros durante la Revolución», nota de abril de 2017. El término billón aquí utilizado, lo es de acuerdo con el uso de Estados Unidos, que llama billón a la cantidad de mil millones, y no de un millón de millones, como se hace en español.

existencia que, «¿Cómo hacer que el pensamiento de Cuba fuera idóneo para empujar a la Revolución hacia adelante, para forzarla a revisarse ella misma, a autocriticarse, renovarse, cambiarse, ser superior? [...] de esas necesidades y desafíos nació *Pensamiento Crítico*» (2008, p. 241).<sup>15</sup>

Finalmente, un cuarto perfil del 68 cubano, apoyado en los tres perfiles anteriores, de una revolución cultural acompañada y sostenida por una revolución social, y también de haber sido el primer 68 en el mundo y el más duradero de todos, es el hecho de que esta revolución cultural cubana ha sido una de las más profundas y más penetrantes dentro de la sociedad específica que la protagonizaba, impregnando hondamente a todo el pueblo cubano, con una conciencia, un sentimiento, una percepción y una actitud radicalmente *anticapitalistas* y *antisistémicas*, que son todavía perceptibles en la actualidad. Pues además de que hoy el pueblo cubano está totalmente alfabetizado, y que es sin duda el pueblo más culto de toda América Latina, es también un pueblo que posee una altísima politización general y una aguda conciencia crítica, de las realidades de Cuba, de América Latina, de Estados Unidos y del mundo. Siendo a partir de todo esto, un pueblo que más allá de las vicisitudes y cambios que implicaron el paso del luminoso 68 a la soviétización, y luego al periodo especial y a las actuales reformas, se mantiene como un pueblo culto, alerta y profundamente *rebelde*, esperando el momento de volver a irrumpir protagónicamente en el proscenio del teatro en donde se definen sus destinos generales, tal y como lo hizo durante el periodo

<sup>15</sup> Entre los muchos tesoros intelectuales que alberga esta revista de *Pensamiento Crítico*, nosotros pensamos que hemos encontrado un texto escrito por el propio Ernesto Guevara, pero firmado con un pseudónimo, texto que increíblemente y hasta ahora, había pasado inadvertido a todos sus biógrafos y estudiosos. Al respecto, véase Aguirre Rojas, 2021a.

inicial de la Revolución cubana, entre los años de 1959-1971, que no casualmente son los mismos años de la vigencia del luminoso y extraordinario 1968 cubano.

Y si este 68 cubano ha sido capaz de penetrar de modo tan profundo y duradero en todo el pueblo cubano, ha sido en parte por el hecho ya señalado de que aquí la revolución cultural de 1968 fue respaldada e impulsada enérgicamente por la propia Revolución cubana en general, lo que provocó por ejemplo el hecho de que en la Cuba posterior a ese 68 cubano, casi se difuminaran completamente las rígidas fronteras entre la llamada «alta cultura» de las élites dominantes, y la llamada «baja cultura» de los diversos sectores subalternos de la sociedad. Pues como lo recordó Fernand Braudel, al comparar la revolución mundial de 1968 con el Renacimiento y la Reforma europeas, si el Renacimiento fue la revolución cultural de las élites europeas, y la Reforma religiosa subsecuente fue la revolución cultural de las masas populares, entonces el moderno 1968 del siglo XX fue, simultáneamente, una revolución cultural de las élites y de las clases populares, lo que entre muchas otras cosas, puso claramente en cuestión esa frontera rígida y cada día más obsoleta entre las supuestas «alta» y «baja» culturas.<sup>16</sup>

Lo que para el caso del 68 cubano, apoyado en la profunda y radical Revolución cubana, significó que esta impugnación y crítica de esa frontera entre ambas culturas se llevara hasta su máximo extremo posible, desde un esfuerzo muy explícito y consciente que trataba de quebrar, en los hechos, dicha frontera entre cultura de las élites y cultura de las clases subalternas. Por eso, la Revolución cubana incidirá lo mismo en los escritores y pintores, que en los procesos

<sup>16</sup> La interesante tesis comparativa de Fernand Braudel, está en su entrevista «Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones de larga duración», concedida a la revista francesa *L'Express*, en noviembre de 1971, e incluida en VV. AA., 2018, pp. 35-48.

de alfabetización y de educación masiva de los cubanos, e igual entre los cineastas, los intelectuales, los fotógrafos o los bailarines, que en las Universidades, los medios de comunicación masiva o las revistas culturales destinadas al gran público. Porque en una clara vocación por destruir y eliminar esa jerárquica y discriminatoria distinción entre la llamada «alta cultura» y la «baja cultura», la Revolución cubana tratará de vincular ambas esferas o dimensiones de la vida cultural, llevando las artes, la cultura, la lectura, y la educación al pueblo, al abrirle y devolverle los museos, las salas de cine, las exposiciones de pintura, las salas de conciertos y las Universidades, al mismo tiempo en que le abre a los artistas, a los intelectuales, a los periodistas y a los creadores cubanos, un inédito y hasta entonces desconocido público masivo y ávido de conocer sus productos, constituido precisamente por la vasta mayoría de los sectores populares y subalternos de toda Cuba.

Quebrando entonces de esta manera frontal, el monopolio sobre la cultura que en todo el mundo intentan mantener y reproducir siempre las clases dominantes, la Revolución cubana llevó a cabo un vasto proceso de verdadera y profunda revolución cultural, su 68 cubano, el que siguiendo su vocación y su lógica radicalmente anticapitalistas se desplegó aquí en forma muy clara como un proceso que se hizo desde abajo hacia arriba, y no al revés, incidiendo de este modo ampliamente sobre *toda* la población cubana, para llegar después hasta todo el conjunto de sus élites intelectuales y artísticas.

Una vez definidos los perfiles de las regularidades y las singularidades del 68 cubano, frente a los restantes 68's del planeta, veamos ahora cómo el Che Guevara se posiciona e inserta, activa y centralmente, dentro de esta revolución cultural de 1968 en Cuba.

## Che Guevara, impulsor y producto del luminoso 68 cubano

Y, me permitiría decirlo, [...] esto que hay aquí, [la Revolución cubana] es algo nuevo, y es algo digno de estudio.

Guevara, 2013c, p. 214.

A más de medio siglo del cobarde asesinato del Che Guevara y a pesar de las decenas de biografías a él consagradas, y las centenas e incluso quizá los millares de estudios dedicados a distintos aspectos de su vida y su obra, ninguno de esos trabajos ha abordado el importante papel que el Che jugó como impulsor, promotor y generador del importante 1968 cubano, y a su vez, en qué medida esa profunda e impactante revolución cultural cubana del 68 influyó en la definición de los perfiles intelectuales y los empeños teóricos del mismo Ernesto Che Guevara. Pues es claro que Guevara, es al mismo tiempo uno de los progenitores del 68 cubano, y también uno de sus diversos vástagos, al haber participado de manera central y protagónica, por ejemplo, en el proyecto de la alfabetización masiva de 1961, o en la promoción del requisito del «mínimo» escolarizado para todos los trabajadores del Ministerio de Industrias, pero también en la fundación de la importante Agencia de Prensa Latina, o de las revistas *Verde Olivo*, *Nuestra Industria*, o *Nuestra Industria Tecnológica*.

Al mismo tiempo, e inmerso en ese singular y pionero 68 cubano, Guevara fue llevado a definir sus propias posiciones personales en torno a los entonces vivos debates sobre el nuevo papel de la mujer cubana en la revolución, o sobre la función y los perfiles de la nueva Universidad, o sobre el significado del realismo socialista, o sobre el papel de la concien-

cia en la revolución, o sobre el carácter de la vieja y la nueva familia, dentro de los cambios radicales entonces vividos. Es decir, que Guevara incide también claramente, en diversos grados, en las transformaciones que la Revolución cubana realiza dentro de los espacios de la familia, de la escuela, y de los medios de comunicación masiva, al mismo tiempo en que es influido y transformado seriamente por esos mismos cambios que él ha parcialmente generado.

¿Cómo se aproxima entonces el Che al tema de la clara centralidad del nuevo actor social que emerge de las distintas revoluciones del 68, el actor social juvenil en general, y estudiantil en particular? Para abordar este problema, y al confrontar el punto de cuál debe ser el papel de los estudiantes y de la Universidad dentro del proceso general de la Revolución cubana en curso, el Che parte, como buen marxista crítico que es, de un análisis *clasista* del tema, señalando que el origen y la posición de clase de los estudiantes será algo fundamental para determinar su postura respecto de la revolución. Y puesto que los estudiantes son, en su inmensa mayoría, miembros de la clase media o de la pequeña burguesía, entonces es posible que su posición frente al proceso revolucionario sea a veces *ambivalente*, o a veces incluso abiertamente contraria. Por eso, y para tratar de modificar en sentido positivo para la revolución esta situación, el Che va a demandar que la nueva Universidad «se pinte de negro, que se pinte de mulato, no solo entre los alumnos, sino también entre los profesores; que se pinte de obrero y de campesino, que se pinte de pueblo».<sup>17</sup> De modo que al modificar la base social de clase de estudiantes y profesores, y al incorporar masivamente a

<sup>17</sup> Sobre este análisis *clasista* del estudiantado, véanse «Reforma Universitaria y Revolución», del 17 de octubre de 1959, y sobre la cita recién transcrita, «Que la Universidad se pinte de negro, de mulato, de obrero, de campesino», del 28 de diciembre de 1959, ambos incluidos en Guevara, 2017b, pp. 9, 18 y 24.

obreros, campesinos y sectores populares, podrían anularse tanto la ambivalencia señalada, como la eventual oposición de este sector estudiantil y del profesorado universitario frente a la revolución.

Pero si bien la situación de clase del estudiantado es un punto de partida y un referente esencial de su posible actitud frente a la Revolución cubana, no es sin embargo ni el único factor fundamental ni tampoco un elemento mecánicamente determinante, lo que el Che Guevara percibe muy claramente. Pues debemos recordar que de este punto de partida correcto, también puede derivarse, desde una postura del marxismo dogmático y simplista, la conclusión que inicialmente sostuvieron *todos* los Partidos Comunistas del mundo frente a los movimientos de 1968, a los que despreciaban y descalificaban como simples berrinches de los hijos contra los padres, afirmando que los estudiantes *no* podían ser nunca revolucionarios, y que al no ser productores directos de plusvalía, sus protestas le eran totalmente indiferentes al sistema capitalista. Lo que no impidió que cuando esos movimientos del 68 comenzaron a mostrarse como verdaderos movimientos de masas, y a ganar la vasta simpatía y el apoyo práctico de los sectores subalternos de sus respectivas sociedades, forjando a veces la alianza obrero-estudiantil, y en otras ocasiones la alianza estudiantil-popular, y poniendo realmente en jaque a sus respectivos gobiernos, entonces todos esos Partidos Comunistas, con su tradicional oportunismo, trataron de infiltrar a esos movimientos de 1968, intentando cooptarlos, o dirigirlos, o encausarlos hacia sus propios fines reformistas, siempre funcionales a la reproducción del sistema.

En cambio el Che, como buen marxista antidogmático y antimecánico que es, asume que si bien todos los estudiantes son jóvenes, no todos los jóvenes son estudiantes, pues hay jóvenes obreros, campesinos, de los sectores populares, etcé-

tera, lo que significa que los términos de la condición estudiantil y de la condición juvenil no son para nada ni idénticos ni directamente intercambiables. Lo que plantea el problema de cuál es la relación entre el factor «juventud» y el factor «condición estudiantil», en general y también en el caso particular de Cuba, para así complejizar su postura frente a dicho estudiantado cubano, desde esa doble y simultánea condición de jóvenes y de estudiantes. Lo que lleva a Guevara hasta el punto de afirmar que, en el caso de estos miembros del sector estudiantil, «hay algo más importante que la clase social a la que pertenezca el individuo: la juventud, la frescura de ideales, la cultura que en el momento en que se sale de la adolescencia se pone al servicio de los ideales más puros». Para concluir unas líneas después que «el estudiantado es revolucionario en su gran mayoría [...] el estudiantado es, naturalmente, revolucionario, porque pertenece a la capa de los jóvenes, que se abren a la vida y que están adquiriendo conocimientos nuevos todos los días. En nuestro país ha sido así» (2017b, p. 69). De este modo, y reconociendo el profundo potencial rebelde y subversivo que *siempre* acompaña a la condición etaria de la juventud, y por ende de los estudiantes en general, el Che Guevara asume y reivindica también ese primer trazo universal de los múltiples 68's de todo el planeta, que es el del nuevo protagonismo del también nuevo y emergente actor social juvenil y estudiantil. Por eso, refiriéndose a la revolución argelina, afirma que ella, «como la nuestra, se caracteriza por la gran participación de la juventud en todas las grandes acciones de estos últimos años, y especialmente, durante la guerra de liberación», para agregar unas líneas después que «[en Cuba] todo nuestro gobierno y la mayoría de nuestros cuadros son muy jóvenes, y el mismo fenómeno ocurre en Argelia, y en general, en casi todas las revoluciones» (1977, p. 339).

Asunción clara del potencial revolucionario del agente social juvenil, y también estudiantil, que no le impide sin embargo al Che, mirando mucho más lejos, resituar estas reflexiones dentro de un horizonte mucho más vasto, horizonte que apunta hacia el *fundamento general* mismo en el que se apoya la existencia de dicho sector social de los estudiantes y los profesores, constituyendo la base principal de su estatus de privilegio social frente a otros sectores y clases sociales: el de la existencia y la reproducción constante de la división del trabajo manual e intelectual. Porque es esta división la que hace posible la existencia misma de las Universidades, y junto a ellas, de dichos sectores consagrados exclusivamente a la actividad de la enseñanza y el aprendizaje.

Frente a lo cual, y en una coincidencia notable con los planteamientos que pocos años después hará también la revolución cultural china de 1966, y más allá, en una clara sintonía con las posturas que Marx ha defendido en sus obras respecto de este mismo problema, el Che Guevara va a reivindicar también radicalmente la necesaria supresión y superación de dicha división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Porque si todos los seres humanos tenemos por igual brazos y piernas y cuerpo, lo mismo que cerebro, ideas y boca, no existe ninguna razón legítima para seguir manteniendo, en una sociedad libre y emancipada, el hecho injusto y hasta ahora subsistente de que unos pocos vivan solo del ejercicio y el uso de su pensamiento y de su palabra, mientras la inmensa mayoría se ve confinada y obligada a vivir solamente de su esfuerzo físico y de sus habilidades corporales. Lo que lleva a Ernesto Guevara a plantear que «nosotros tenemos que hacer, de tal manera, que la diferencia entre el trabajo intelectual y el trabajo manual vaya haciéndose más tenue, más pequeña en el más corto tiempo» (2014a, p. 275), para agregar en otro

momento, que gran parte de sus empeños están destinados a lograr

que se vayan borrando las diferencias en el trabajo, para que se borren las diferencias entre el trabajo manual e intelectual, para que se vayan borrando las diferencias de clase, para que se vayan borrando también las diferencias entre la ciudad y el campo. (2014d, p. 450)

Afirmaciones radicales y profundamente anticapitalistas del Che Guevara, que no solo recuperan el espíritu más profundo de las lecciones de Marx, sino que nos entregan también varias de las claves esenciales de todos los movimientos del 68 en su conjunto: primero, el de la crítica radical de esa separación y autonomización del trabajo manual y del trabajo intelectual, pero también la denuncia del monopolio clasista del disfrute de la cultura y la educación, junto al injusto desfase del desarrollo cultural y social entre el campo y la ciudad.

Y al lado de esta asunción de la nueva centralidad juvenil y estudiantil, el Che asume también todas las consecuencias del nuevo énfasis social desplegado en torno del ámbito de la cultura humana, énfasis que ha sido provocado y afirmado por el conjunto de los múltiples 68's de todo el globo terráqueo. Lo que parte del hecho, bien conocido, de que Guevara tuvo siempre una especial inquietud respecto de la *formación cultural* de todas las personas que convivían o colaboraban con él, sea en las distintas guerrillas en las que participó, sea también en los distintos puestos públicos que ocupó dentro del gobierno cubano. Así, lo mismo en la Sierra Maestra, en el Ejército Rebelde de Cuba, o en el Ministerio de Industrias, que en la guerrilla congoleña o en la boliviana, el Che promueve siempre la organización de Cursos, y de escuelas, y de iniciativas diversas, que coadyuven al mayor desarrollo y

potenciación de la formación cultural de todos los que junto a él participan en esos diferentes espacios mencionados.<sup>18</sup>

Por eso, en 1959, el Che es Jefe de la Dirección de Cultura del Ejército Rebelde, impulsando desde ese puesto, tanto la creación de la revista *Verde Olivo*, y con ella los inicios de un nuevo periodismo revolucionario, como también una campaña de alfabetización de todos los soldados de dicho Ejército Rebelde, al que Camilo Cienfuegos calificaba como «el pueblo en uniforme», y que al triunfo de la revolución era analfabeto en un 80 %. Campaña de alfabetización del Ejército popular cubano, que fue el antecedente directo de la ulterior Campaña Nacional de Alfabetización de 1961, a la que ya hemos aludido antes, y que además de enseñar a leer y escribir a toda la población de Cuba, la concientizaba y politizaba explícitamente, al educarla a partir de enseñarle y transmitirle la historia del pueblo cubano y de sus luchas, o el sentido de la Reforma Agraria, o la función social y política de las cooperativas, o los primeros esfuerzos de industrialización de la isla, entre otros temas similares.

Además, esa campaña de alfabetización no solamente educaba políticamente a todos los cubanos, sino que también les abría las puertas de acceso al vasto mundo de la cultura, inculcándoles el gusto por la buena literatura, por el nuevo cine crítico, por el teatro, la danza y el ballet, lo mismo que por la buena pintura universal o la buena música. Además, había en esa Dirección de Cultura una sección de cine, en donde

<sup>18</sup> A este respecto, baste mencionar el testimonio de Harry Villegas, *Pombo*, quien dice que «Para el Che, la superación cultural de los combatientes era una constante [...]», porque él buscaba «[...] elevar su nivel de instrucción y su nivel cultural. Y para esto crea una escuela. Por eso es que dondequiera que Che va hay una escuela: hay una escuela en el África, hay una escuela en Bolivia, hay una escuela en la Sierra Maestra, hay una escuela en Las Villas. En donde quiera que el Che ha hecho una campaña épica, detrás viene la instrucción, la educación del personal» (2010, pp. 11 y 12).

trabajó Tomás Gutiérrez Alea filmando su documental *Esta tierra nuestra*, y en donde se originó el ICAIC, cuya relevancia general en el 68 cubano ya ha sido antes mencionada.<sup>19</sup>

Y si como ya lo hemos planteado antes, el 68 cubano trató de quebrar explícitamente las fronteras entre las llamadas «alta» y «baja» culturas, este intento coincide completamente con las posturas generales del Che Guevara, el que en este sentido criticaba también de modo radical dicha división, afirmando la idea de que hay « [...] algo que no se puede monopolizar, porque es patrimonio del pueblo entero, como es la cultura» (2017b, p. 18), para en otro momento, proponer que una nueva Universidad, que funcione con una lógica *no* egoísta ni autocentrada sino de verdadero servicio a la sociedad, podría ser uno de los mecanismos importantes para avanzar en esta superación de la rígida división entre cultura de élite y cultura popular. Respecto de lo cual el Che declara, en un discurso pronunciado en las famosas escalinatas de la entrada de la Universidad de La Habana, que los mártires estudiantiles de 1871 lucharon

para dignificar esta y todas las Universidades de Cuba, y para hacer posible precisamente, que se abrieran sus puertas a todo el mundo, que se abrieran sus puertas, como hoy se abren, al campesino y al obrero, al blanco y al negro, sin discriminación, a todo aquel que quiera estudiar para perfeccionarse y quiera perfeccionarse no para medrar con sus conocimientos nuevos, sino para ponerlos al servicio de la nación, para ponerlos al servicio de la sociedad, para saldar esa pequeña deuda que cada uno de nosotros tenemos con la sociedad que nos cría, que nos viste y que nos educa. (2014f, pp. 430 y 431)

<sup>19</sup> Sobre los datos referidos en los dos últimos párrafos, véase Gómez, 2009.

De esta manera, el Che ha reflejado de diversos modos ese particular énfasis en la esfera de la cultura humana, lo que incluso se ha proyectado también en su particular concepción del modo en que la rebelde isla del Caribe debería de abordar el complejo proceso global de la construcción del socialismo en Cuba. Concepción que en abierta oposición al modelo de construcción socialista soviético, aplicado tanto en la URSS como en la mayoría de los países de Europa oriental, insistirá en la tesis de que el socialismo *no* es solo un proyecto puramente *económico*, y ni siquiera predominantemente económico, sino también e imprescindiblemente una profunda revolución de la *conciencia*, que implica una total y absoluta *transformación integral* de los seres humanos, y por ende también y de modo fundamental de toda su cultura, encaminadas a crear el verdadero *hombre nuevo*.

Audaz y radical tesis anticapitalista sobre la construcción del socialismo, que parte de la constatación que el Che Guevara hace del descarnado y desenfrenado capitalismo del siglo XX, el que ha agudizado al extremo sus peores rasgos, reduciendo hasta el límite al hombre a su sola y exclusiva condición de «homo economicus», al exacerbar hasta el extremo el productivismo capitalista, que enaltece sobre todo y sobre todos el desarrollo tecnológico ilimitado, el crecimiento económico acelerado, y la persecución irrefrenable de la producción de más y más bienes materiales. Desde lo cual, el Che va a detectar que en la Unión Soviética y en los países europeos del bloque socialista de los años sesenta del siglo XX, algunos de los cuales hablan incluso de estarse preparando ya para transitar del socialismo hacia el comunismo, se ha reproducido también esa misma reducción del complejo y amplio proyecto socialista y comunista postulado por Marx, a sus limitadas dimensiones económicas, calcando y replicando dentro de una parte del llamado «mundo socialista»

el mismo *productivismo* capitalista, y la misma reducción de los hombres a su ser como «homo economicus», junto a un fetichismo adorador del progreso técnico en sí mismo, y del crecimiento económico y el aumento de la riqueza material como objetivos legítimos, únicos y fundamentales de dicho proyecto socialista.

Frente a lo cual Ernesto Guevara, si bien reconoce que el socialismo es también y sin duda un fenómeno económico, y que el progreso técnico no solo es útil sino también necesario y muy bienvenido, sin embargo y al mismo tiempo, el *verdadero* objetivo central de la lucha por el socialismo y el comunismo no es otro que la conquista de la felicidad de la gente, felicidad basada primero en el fin de la enajenación humana, y segundo en la clara creación de un *hombre nuevo*. Por eso dice que «el socialismo es, sí, fenómeno económico, pero también un fenómeno social; que luchamos por el socialismo para hacer la felicidad de la gente» (2014i, p. 9), agregando luego en una entrevista que «el socialismo económico, sin la moral comunista, no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo luchamos contra la alienación» (2014h, p. 369), para en otro ensayo resumir lapidariamente que «para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que hacer el hombre nuevo» (2017a, p. 74), hombre nuevo desenajenado y guiado precisamente en su comportamiento general por esa nueva moral comunista.

Poniendo así el énfasis en el problema de la desalienación, de la búsqueda de la felicidad humana, y de la creación del hombre nuevo, el Che entronca directamente con la aguda tesis de Marx desarrollada en *El capital*, que nos explica que uno de los rasgos singulares y característicos del modo de producción capitalista y de la sociedad burguesa que le corresponde, es el de *derrocar la centralidad del sujeto humano* dentro del ámbito productivo, para sustituirla por un nuevo

sujeto emergente que es el valor que se valoriza, transformando así la lógica secular y milenaria de *todas* las sociedades precapitalistas, en donde la producción existe para el hombre, para en su lugar instaurar la lógica capitalista en donde la producción existe para la producción misma, y el hombre existe para la producción. Lo que da sentido a su postura profundamente anticapitalista, que deslindándose del socialismo soviético —el que en realidad, en nuestra opinión, más que socialismo terminó siendo bajo Stalin un potente capitalismo de Estado, posibilidad que en su momento había sido prevista por el propio Lenin—, propone un osado y novedoso modelo global para la edificación del socialismo cubano, centrado precisamente en torno de la *creación del hombre nuevo*, es decir, en torno de derrocar ahora al valor y a la lógica capitalista productivista de su función como sujetos emergentes del proceso, y restituir en su lugar, una vez más, a esos seres humanos que serán los hombres y mujeres nuevos de la sociedad comunista. Porque «a veces en la etapa de transición al socialismo, se olvida que el hombre es el factor fundamental» (2015a, p. 45).

Asumiendo entonces de estas diversas maneras, el nuevo énfasis en la dimensión cultural que acompaña a los múltiples 68's del mundo, el Che toma también posición sobre las profundas transformaciones que en esa década de los años sesenta del siglo XX van a vivir las tres instituciones que, en todas las sociedades contemporáneas, producen y reproducen a la cultura actual, las instituciones de la familia, la escuela y los medios masivos de comunicación.

Y puesto que el 68 cubano es el primer 68 de la historia humana, entonces será Cuba uno de los primeros espacios del planeta en los que van a comenzar a desplegarse todas las profundas transformaciones de la familia de aquellos tiempos, incluyendo la denuncia y la crítica masivas y generali-

zadas, y luego el desmontaje progresivo, tanto del machismo como del patriarcado, a partir de la completa revolución de la célula familiar, provocada por el hecho de que a partir de 1959 y en adelante, las mujeres cubanas serán incorporadas ampliamente al trabajo productivo, lo mismo que a los cargos públicos de responsabilidad, a las labores políticas cotidianas, y a todo tipo de distintas tareas de participación general dentro de la sociedad.

Un proceso que no solo va estableciendo rápidamente su «igualdad civil, social y política» (García Luis, 2005, p. 57), como lo proclamará la *Primera Declaración de La Habana* en 1960, sino que la arranca radicalmente del limitado y empobrecedor espacio doméstico, para que sea «cada vez menos, la parte del matrimonio que se encarga de criar los niños» (2014c, p. 148). Entonces, creando los círculos infantiles o guarderías, y cierto tipo de internados para los niños de las zonas rurales o montañosas, la Revolución cubana permite al mismo tiempo liberar a la mujer de la tradicional y milenaria esclavitud doméstica, y a la vez, socializar y ensanchar los horizontes de la formación y educación de los niños, revolucionando así doblemente esa estructura de generación de la cultura que es la familia monógama capitalista. Lo que lleva al Che a declarar que «la familia sigue su proceso [...] [y] se va a acomodando a los cambios tan grandes que hay en Cuba, que son cambios fundamentalmente determinantes» (2014c, p. 148).

Así, al modificar en los hechos las ocupaciones y los roles sociales de la mujer, incorporándola orgánicamente a la economía, a la política, a la sociedad y a la cultura, y al otorgarle de lleno su real *independencia material y económica*, que la libera de su secular sometimiento al género masculino, la Revolución cubana modifica totalmente y de raíz la imagen misma de la mujer dentro de la familia y la sociedad, educando a las nuevas generaciones de hombres y mujeres, para que sean

capaces de construir relaciones de pareja más igualitarias, respetuosas, dialógicas y equilibradas que las antiguas formas patriarcales, jerárquicas, autoritarias y unilaterales de la familia capitalista tradicional. Lo que a su vez crea un espacio más propicio para el desarrollo de una cultura y una conciencia de los individuos mucho más crítica, abierta, tolerante, e igualmente dialógica. Algo que es todavía perceptible en las familias cubanas actuales, las que desde el punto de vista del desarrollo de los derechos de las mujeres, y de la igualdad de trato entre hombres y mujeres, son mucho más avanzadas que las familias capitalistas del resto de los países latinoamericanos, e incluso de muchos otros países del mundo.

Ubicado entonces en los inicios de los años sesenta del siglo pasado, el Che se nos presenta como un verdadero *feminista avant la lettre*, es decir, como alguien que de manera pionera y muy avanzada para su propio tiempo, y marchando a contracorriente de los puntos de vista entonces dominantes, defiende muy claramente los derechos femeninos, y la lucha por el trato igualitario a las mujeres, aceptando por ejemplo que en las guerrillas las mujeres pueden participar también como combatientes, en condiciones de igualdad con los hombres, a la vez que en sus relaciones familiares personales, trata a sus dos esposas de modo muy horizontal y dialógico, discutiendo y debatiendo constantemente todo tipo de temas intelectuales con Hilda Gadea, su primera esposa, y luego tratando a su segunda esposa Aleida como verdadera compañera, además de avizorar la posibilidad de que ella dirija la Agencia Prensa Latina, o apoyando su participación activa y sus viajes al extranjero en la Federación de Mujeres Cubanas, y dejando abierta la posibilidad de que ella lo alcance, en una eventual segunda etapa, para luchar a su lado primero en el Congo, y luego en Bolivia. Por eso el Che reivindica claramente que «la mujer debe ser incorporada a todos los aspectos del trabajo y

debe recibir, por ese trabajo, la misma retribución que recibe el hombre» (2013d, p. 24), anticipando con este planteamiento la ulterior consigna de «a igual trabajo, igual salario», que varios lustros más tarde, e incluso hasta la actualidad, sigue todavía siendo una de las principales demandas de los movimientos feministas de todo el planeta.<sup>20</sup>

Así, y con su característicamente agudo instinto anticapitalista, el Che defiende una postura radicalmente feminista, y además, de un feminismo inteligente y realmente subversivo, muy lejano del feminismo *light* del supuesto «empoderamiento» de las mujeres frente a los hombres, y muy cercano, no casualmente, del sabio feminismo de las mujeres neozapatistas actuales. Un feminismo que *no* ve al hombre y a la mujer como enemigos, sino más bien como aliados en la lucha anticapitalista y antisistémica en contra del patriarcado y el machismo, lo que también le permite decir al Che, en marzo de 1963, que «la liberación de la mujer no está completa. Y una de las tareas de nuestro partido debe ser lograr su libertad total, su libertad interna» (2014j, p. 305). Libertad total de las mujeres, que si hoy es un reclamo ampliamente difundido y compartido por todos los movimientos realmente antisistémicos del planeta, no lo era para nada en cambio en los años iniciales de la Revolución cubana, cuando el feminismo anterior a la

<sup>20</sup> Así, dice el Che que «El papel que puede desempeñar la mujer en todo el desarrollo de un proceso revolucionario es de extraordinaria importancia [...] La mujer es capaz de realizar los trabajos más difíciles, de combatir al lado de los hombres [...] Puede realizar toda clase de tareas de combate que un hombre haga en un momento dado, y ha desempeñado, en algunos momentos de la lucha en Cuba, un papel relevante», en «La guerra de guerrillas» (2013-2016, tomo VII, p. 78). Tesis teórica del Che, que se concretará en los hechos cuando por ciertas circunstancias no previstas, Tania se incorpore a la guerrilla de Bolivia, lo que hará que el Che Guevara le dé un trato similar al de sus compañeros masculinos. Véase sobre este punto Rodríguez, 2011. Sobre su trato horizontal y dialógico con su primera esposa Hilda, véase Gadea, 1978, y con su segunda esposa Aleida, véase March, 2011, pp. 85, 133 y 159.

Revolución Cultural Mundial de 1968 era un movimiento bastante marginal y pequeño, lo que solo habría de cambiar progresivamente después de esa Revolución Cultural Mundial de finales de los años sesenta del siglo XX. Lo que nos ilustra y muestra claramente el carácter *pionero* y *anticipatorio* de estas posturas referidas del Che, radicalmente feministas, y además de un feminismo realmente antisistémico e inteligente, que precede y prefigura al feminismo que se forjará al calor de los restantes 68's de todo el mundo.

Feminismo inteligente y anticipatorio, que se apoya en la circunstancia real de que, en los hechos, la Revolución cubana desmontó de un golpe y radicalmente las bases materiales de la familia capitalista monógama y patriarcal, al incorporar a las mujeres cubanas a todas las actividades de la vida social en general. Con lo cual, Cuba anticipaba un trazo que ha sido señalado como característico de todos los 68's del planeta, que es el de la *irrupción contundente de la diversidad*: porque después de 1968 ya *no* existe un solo tipo de familia válido, sino muchos, y por eso los cubanos pueden comenzar a eliminar en pocos meses la vieja familia monógama y machista, y convertir a las antiguas «amas de casa» en trabajadoras, en dirigentes políticas, en intelectuales, en militantes sindicales o en artistas, igual que los hippies crean comunas familiares, donde la monogamia ya no es respetada ni reivindicada, y donde todos los hijos de la comuna se educan de manera colectiva, libre y horizontal. Y por eso, a partir de 1968, se reconoce que Europa *no* es la única civilización, sino un camino civilizatorio posible entre muchos otros, y que la razón europea es solo una entre varias de las formas posibles de aprehender el mundo, junto al hecho de que la raza blanca europea *no* es ni el paradigma ni el modelo universal de la belleza, o de la inteligencia, o de alguna misteriosa superioridad, y que la heterosexualidad es tan solo una de las múlti-

ples formas posibles de expresión del amor y de la sexualidad humanas en general.<sup>21</sup>

Irrupción múltiple de la diversidad, que quiebra los viejos modelos unicéntricos en todos los niveles del tejido social, que se expresa también en la crítica frontal de esa herencia que el capitalismo hereda y refuncionaliza en su favor, y que es la vieja estructura del racismo. Frente a la cual, y una vez más desde posturas bastante avanzadas y pioneras para su propia época, el Che va también a criticar radicalmente a ese mismo racismo, a la obsoleta y atrasada discriminación de los negros, la que en el caso de Cuba, y en virtud de su singular genealogía histórico demográfica como nación moderna, se presenta de manera bastante evidente y acentuada. Racismo que además, es usado e instrumentalizado por el capitalismo en su propio beneficio. Por ejemplo, y entre muchas otras formas, al usarlo como un factor de división de las clases trabajadoras, fomentando los absurdos prejuicios y estereotipos que estigmatizan a las poblaciones negras subalternas, para separarlas y oponerlas a los sectores blancos de trabajadores, igualmente subalternos e igualmente explotados y sometidos por el mismo y único capitalismo.

Por eso, el Che denuncia y critica que «hay quien dice que el negro no puede ir a determinados lugares, que el negro no tiene capacidad, que el negro es bajo, que el negro es bebedor [...] porque todavía en Cuba no acabó la esclavitud hasta el 1 de enero de 1959» (2013a, p. 38). Absurda situación que será subvertida completamente por la Revolución cubana, lo que el Che Guevara reivindicará explícitamente cuando declara que

<sup>21</sup> En nuestra opinión, el autor que mejor ha reflejado esta dimensión de los múltiples 68's, como la radical y total irrupción de la diversidad, en todos los terrenos de lo social, es Michel Foucault. Por eso, él ha sido considerado como uno de los «Maîtres à penser» del célebre 68 francés. Al respecto, véase Aguirre Rojas, 2018 y 2021b.

las transformaciones socialistas en la vida social han encontrado su expresión más clara en el desarraigo de la discriminación racial que dividía anteriormente al pueblo, colocaba a los negros en todos los aspectos en una situación inferior. Actualmente se les ha garantizado la total igualdad de derechos, se les ha abierto el acceso a cualquier trabajo, a los clubes obreros (...), a las playas, a las dependencias escolares. (2015b, p. 99)

Y si bien es claro que la superación total del patriarcado y del machismo por un lado, y del racismo por el otro, son tareas sociales de tal magnitud que no pueden llevarse a cabo en unos pocos meses o años, sino solo en un periodo de tiempo que abarca a varias generaciones de seres humanos, no deja sin embargo de ser muy significativo que, desde 1959 en adelante, la Revolución cubana haya confrontado muy centralmente a estas dos formas tan atrasadas de la discriminación de género y la discriminación racial, mostrando así su vocación no solo anticapitalista sino incluso antisistémica, anunciando así pioneramente los saludables cambios que en estos renglones ha vivido la humanidad entera, en el medio siglo transcurrido después de la Revolución Cultural Mundial de 1968. Y tampoco es casual, para nada, que en estas dos áreas fundamentales Ernesto Che Guevara se pronuncie claramente en el mismo sentido crítico, anticapitalista y antisistémico, que necesariamente implica su verdadera superación y eliminación histórica definitivas.

E igual que en la familia, el 68 cubano también va a impactar profundamente en la institución escolar, pero incluso y más allá, en el entero ámbito de la educación, concebida además esta última en su sentido más amplio posible. Porque luego de 1959, lo que la isla del Caribe ha vivido es toda una profunda revolución educativa, que como ya hemos mencio-

nado, afecta tanto a las vastas mayorías de la población cubana, como a todas sus élites intelectuales, creando así las bases de la transformación estructural de la entera cultura cubana. Lo que como hemos mencionado también anteriormente, arranca con la audaz y exitosa campaña de alfabetización de todos los cubanos, la que habiendo sido impulsada enérgicamente por el Che Guevara, va a lograr erradicar para siempre y «totalmente esa lacra social que es en los tiempos modernos el analfabetismo» (2013b, p. 233).

Pero aunque enseñar a leer y a escribir a todo el pueblo cubano, logrando que Cuba haya sido el primer país del mundo que se volvió «territorio libre de analfabetismo», fue una proeza excepcional del propio pueblo insurrecto de la isla, eso no elimina el hecho, del que el Che es muy consciente, de que con dicha alfabetización integral de la totalidad de la población, solo se ha conquistado una «primera cultura» (2014e, p. 414), todavía frágil y elemental, que es necesario y urgente continuar profundizando, enriqueciendo y sofisticando cada vez más. Por eso, y dentro del Ministerio de Industrias que él dirige, Guevara va a impulsar el establecimiento del llamado «mínimo técnico», es decir, la obligación de que absolutamente *todos* los trabajadores que laboren en cualquier industria, ya hayan conseguido o consigan, en el lapso de tiempo más breve, su certificado de conocimientos equivalente a mínimo seis años de escolaridad, a lo que en otros países se llama la educación primaria completa. Y esto, solo como un primer paso de un proceso continuo y mucho más prolongado, en el cual ese «mínimo técnico» debería de ir aumentando poco a poco, para subir después a la medida equivalente a ocho años de escolaridad, y luego a nueve, y a diez, etcétera, hasta lograr que *todos* los trabajadores cubanos tuvieran estudios universitarios o estudios técnicos avanzados, e incluso más.

Además, y junto al establecimiento de ese «mínimo técnico» obligatorio y universal, el Che impulsa también una «Campaña para elevar la capacidad cultural» de todos los obreros, aunque en este caso como campaña de carácter voluntario que se realiza mediante la televisión y el radio. Lo que le permite a Ernesto Guevara insistir en que «todas las tareas culturales deben tomarse con mucho empeño», para afirmar satisfecho unas líneas después, que «el mínimo técnico en varios ministerios, se está haciendo y las tareas de elevación cultural también, de tal manera que [ya] son tareas nacionales» (2014g, p. 52). Lo que nos muestra que el afán que el Che tenía de promover la *formación cultural* de todas las personas de su entorno inmediato, que colaboraron con él a lo largo de su vida, y que habíamos mencionado antes, fue una preocupación que en el caso de Cuba logró proyectar en escala realmente *nacional*, mediante estas dos estrategias del «mínimo técnico» y de la campaña de elevación de la capacidad cultural.

De este modo, tanto el Che como el luminoso 68 cubano, han impulsado enérgicamente la educación y el desarrollo cultural de todo el pueblo de Cuba, primero alfabetizándolo totalmente, y luego elevando su escolaridad y su capacidad y formación cultural a través de los mecanismos y estrategias referidos. Lo que a la luz de la situación actual, y a pesar de la posterior soviétización de la cultura oficial, y de las grandes complicaciones del periodo especial, podemos considerar como un empeño muy exitoso. Porque todavía hoy, en este difícil año de 2022, aún marcado por la pandemia mundial de la COVID-19, es un hecho que toda la educación en Cuba, desde los niveles más elementales hasta el más complejo nivel universitario, son totalmente *gratuitos*, y además directamente accesibles a absolutamente *toda* la población.

Exitosa revolución educativa y cultural, que como ya lo hemos planteado antes, abarca lo mismo a todos los sectores

subalternos que al conjunto de las élites intelectuales y artísticas de Cuba, que además va a generar para estas últimas una vasta y excepcional libertad de creación y de experimentación, que van a reflejarse en las nuevas ciencias y en las nuevas artes que serán el fruto de la revolución de 1968 dentro de la isla. Una libertad que se mantendrá vigente durante toda la década cronológica de los años sesentas y hasta 1971, y que en su momento ha sido bien percibida y también reivindicada explícitamente por el Che. Por eso señala que aún cuando «no estamos de acuerdo con todo lo que mantienen nuestros profesionales, o nuestros artistas», sin embargo, «no hemos rehuido nunca la confrontación ni la discusión. Siempre hemos estado abiertos a discutir todas las ideas», con lo cual, «nuestra revolución se ha caracterizado por ser muy amplia. Los grandes problemas que en otros países en [proceso de] construcción del socialismo se han tenido con los profesionales, y sus discusiones sobre el arte, nosotros no los hemos tenido. Hemos sido muy amplios» (2014b, p. 390).

Gran apertura dialógica del Che que nos recuerda la consigna maoísta de que debemos dejar «Que se abran cien flores, y que compitan cien escuelas», es decir, promover la más amplia y profunda libertad de creación y de expresión en el arte y en la ciencia, para que a partir de estas libertades florezcan, y se consoliden y potencien, estos renglones artísticos y científicos de la dimensión social de la cultura.<sup>22</sup> Vasta libertad y expansión de estas creaciones culturales, que evidentemente no impide una clara toma de partido de parte de los diferentes individuos, respecto de tal o cual corriente o forma de expresión artística, pasada o presente. Por ejemplo, respecto

<sup>22</sup> La inteligente consigna maoísta, encaminada precisamente a estimular el desarrollo de un arte nuevo y complejo, y una ciencia innovadora y heurística en la China socialista, se explica en su conocido texto «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en 1977, pp. 444-451.

del realismo socialista, desarrollado en la Unión Soviética después de la muerte de Lenin, y convertido en una suerte de arte oficial, prácticamente obligatorio, para el conjunto de los diferentes artistas soviéticos.

Realismo socialista que será criticado frontalmente por el Che Guevara, cuando de manera aguda nos señale que ese realismo socialista nace «sobre las bases del arte del siglo pasado», es decir, a partir del realismo *burgués* del siglo XIX, y entonces nos previene: «Pero el arte realista del siglo XIX también es de clase, [y] más puramente capitalista, quizás, que este arte decadente del siglo XX». Por lo cual cuestiona, «¿por qué pretender buscar en las formas congeladas del realismo socialista la única receta válida?». Postura entonces crítica y distanciada frente al realismo socialista, que nos recuerda el brillante argumento de Walter Benjamin frente a este mismo realismo socialista, al señalar que lo que dicha tendencia había hecho, era simplemente cambiar los personajes del drama artístico, desplegado en la literatura o el teatro, etcétera, y poner en lugar de aristócratas ricos y burgueses, a obreros, campesinos y miembros de las clases populares, pero *sin* modificar para nada ni la lógica general de construcción del argumento de dicho drama, ni tampoco los códigos mismos de la creación artística en cuestión.<sup>23</sup>

Finalmente, el Che Guevara va a incidir también, de manera importante y activa, en el proceso de mutación de los medios de comunicación masivos, los que a partir de 1968 se transforman de ser simples medios de entretenimiento o artículos de consumo exclusivos de las elites, en potentes palancas de manipulación de la información, pero también de formación de la opinión pública, de la conciencia popular y de la cultura en general. Algo que será muy bien percibido por

<sup>23</sup> Esta crítica al realismo socialista por parte del Che, puede verse en Guevara, 2017a, pp. 85 y 86.

Guevara, y que lo llevará a impulsar diversos proyectos dentro de este campo de los medios de comunicación, por ejemplo, la publicación de la revista *El Cubano Libre*, que será editada por el Movimiento 26 de julio en la propia Sierra Maestra, y más adelante, ya desde los diversos puestos que ocupará en el gobierno cubano, la edición de las revistas *Verde Olivo*, *Nuestra Industria*, y *Nuestra Industria Tecnológica*.

Y todo esto, junto al mucho más ambicioso y amplio proyecto, de verdadera dimensión internacional, de fundación de la Agencia Prensa Latina, cuyo trabajo se difundirá sobre todo en América Latina, pero también en todo el mundo, y a la cabeza de la cual ubicará a su amigo Jorge Ricardo Masetti. Nueva agencia periodística que, desde su proyecto fundacional, se plantea el ambicioso objetivo de constituirse como una clara alternativa contrainformativa a las grandes cadenas de noticias estadounidenses, dando una versión crítica, razonada e inteligente de las principales noticias del planeta, que permita desmontar los sesgos ideológicos, las mentiras, las omisiones y las deformaciones que de esas mismas noticias hacen los grandes medios de comunicación masiva imperialistas.<sup>24</sup>

Con lo cual, no solo la Revolución cubana puede romper el verdadero «cerco mediático» que los Estados Unidos intentaron crear en torno de ella, sino también proveer al Che de una fuente de información segura y confiable sobre la situación política y social de los distintos países latinoamericanos, y sobre el papel y la fuerza de los distintos movimientos revolucionarios de toda América Latina, información que le es vital

<sup>24</sup> Vale la pena recordar el dato de que a los pocos meses de su creación, Prensa Latina va a contar con 150 colaboradores y con oficinas en casi todo el mundo, y que sus cables y despachos noticiosos llegan a ser reproducidos en más de 1200 periódicos de todo el planeta, y traducidos al inglés, portugués, francés, italiano, alemán, árabe, chino, japonés, ruso y croata, entre otros. Al respecto, Rot, 2010, pp. 93 y 94.

para ir organizando su proyecto global de impulsar una verdadera *revolución continental* en esa misma América Latina.<sup>25</sup>

Además, y gracias al hecho de que la Revolución cubana expropió muy rápidamente todos los medios sociales de comunicación masiva de la isla, incluyendo a la televisión, el radio y la prensa, el Che pudo también insertarse muy activa y protagónicamente dentro de estos medios, para potenciar e impulsar con energía su nueva tarea esencial como instrumentos estratégicos de la transformación social global de toda la sociedad cubana. Función como palancas importantes de la educación política y de la concientización generalizada del pueblo cubano, que lleva al Che Guevara a participar de manera regular y permanente en la actividad general de todos estos medios masivos de comunicación, desarrollando por ejemplo distintas comparecencias en diferentes programas de la televisión, como los de «Ante la Prensa», «Universidad Popular», «Comentarios Económicos», «Telemundo Pregunta», «Cuba Avanza», e «Información Pública», a la vez que muchos de sus discursos son, o resumidos o publicados íntegros, en los periódicos *Revolución*, *Hoy*, o *El Mundo*. Y junto a toda esta importante actividad, el Che escribe con cierta frecuencia artículos para varias revistas, entre otras, para *Cuba Socialista* y *Trabajo*, además de haber fundado él mismo de manera directa tres revistas, como ya lo mencionamos antes, las revistas *Verde Olivo*, *Nuestra Industria Económica*, y *Nuestra Industria Tecnológica*, en las que también ha colaborado varias veces como autor.<sup>26</sup>

Y esto, sin contar los artículos o las entrevistas publicados por el Che en las revistas mexicanas *Humanismo*, o *Siem-*

<sup>25</sup> Sobre este proyecto del Che, de organizar y promover una genuina *revolución continental*, que abarcara a toda América Latina, véase Piñeiro, 2006; March, 2011 y Aguirre Rojas, 2021a y 2022.

<sup>26</sup> Estas participaciones en los medios de comunicación masivos, han sido recuperadas en los siete tomos compilados por Orlando Borrego.

*pre*, en la brasileña *O Cruzeiro*, en la uruguaya *Marcha*, en las revistas rusas *Tiempos Nuevos*, o *Economía Mundial y Relaciones Internacionales*, en *L'Express* francesa, o en el programa de televisión «Ante la Nación» de la CBS de Estados Unidos, entre otros. Lo que nos muestra como el Che es muy consciente de la función pedagógica masiva y del nuevo rol de formadores de la opinión pública, que a veces en escala nacional y otras veces en escala realmente planetaria, van a comenzar a jugar esos medios de comunicación masiva, a partir de esos mismos tiempos de los múltiples 68's de todo el mundo. Clara conciencia de estas nuevas funciones y roles de la comunicación de masas, que llevarán al Che a involucrarse activa y enérgicamente en sus medios de difusión principales, aprovechando esos nuevos espacios para difundir, dentro de Cuba, la nueva cultura anticapitalista y antisistémica, y fuera de ella, las principales lecciones y enseñanzas de la Revolución cubana, para las luchas de liberación radical entonces en curso a todo lo largo y ancho del planeta Tierra.

Estas son, brevemente resumidas, las formas en que se vinculan el movimiento de 1968 en Cuba, y las acciones y reflexiones de Ernesto Che Guevara.

\* \* \*

Para terminar, vale la pena recordar el hecho de que gracias al luminoso 68 cubano, y también a la activa y enérgica inserción dentro del mismo del excepcional personaje del Che Guevara, Cuba va a constituirse, durante toda la década de los años sesentas del siglo XX, en el *polo cultural más avanzado y más importante de toda América Latina*, atrayendo hacia la isla a toda la intelectualidad progresista latinoamericana e incluso a la europea, junto a los principales artistas y escritores de todo el semicontinente. Lo que lleva al Che a

comentar entusiasmado que «Las grandes multitudes se van desarrollando, las nuevas ideas van alcanzando ímpetu en el seno de la sociedad, las posibilidades materiales de desarrollo integral de absolutamente todos sus miembros hacen mucho más fructífera la labor. El presente es de lucha, el futuro es nuestro» (2017a, p. 86).

Desplegando así una verdadera «primavera cultural excepcional», de una riqueza, diversidad y alcances reconocidos en todo el mundo, Cuba va a desarrollar entre 1959 y 1971 toda una serie de interesantes y complejas contribuciones de alto nivel en los terrenos de la nueva literatura, la nueva música, danza, pintura, escultura, y del nuevo cine y el nuevo teatro, a la vez que se publican en Cuba revistas que están al nivel más alto del debate internacional de aquellos tiempos, como la revista *Pensamiento Crítico*, y que personalidades de la estatura de Jean-Paul Sartre, José Revueltas o Julio Cortázar entre muchos otros, visitan curiosos y admirados a la rebelde isla caribeña, para dialogar e intercambiar perspectivas con sus artistas, sus intelectuales, y a veces hasta con sus dirigentes políticos. Como en el caso de la célebre entrevista entre Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir con el Che Guevara, que llevará a Sartre a declarar que el Che era «una de las inteligencias más lúcidas de la Revolución», además de ser «considerado hombre de gran cultura, y ello se advierte: no se necesita mucho tiempo para comprender que, detrás de cada frase suya, hay una reserva en oro».<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Sobre esta elogiosa y excepcional evaluación del Che por parte de Sartre, véase Sartre, 1961, pp. 58 y 59, 101.

## Referencias bibliográficas

- AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO. (2003). *Para comprender el mundo actual. Una gramática de larga duración*. ICIC Juan Marinello.
- . (2011). *Contrahistoria de la Revolución Mexicana*. 2ª edición. Universidad Michoacana.
- . (2018). Michel Foucault en el espejo de Clío. En *Pensadores Críticos del «largo Siglo XX»*. Universidad de El Alto.
- . (2020). *Lessons in Critical Theory*. Peter Lang.
- . (2021a). *Pesquisa sobre el Che Guevara*. Prohistoria.
- . (2021b). The Teachings of Michel Foucault: Macro-power(s), Micropower(s), Punitive Power(s), Disciplinary Power(s). En *Theory of Power. Marx, Foucault, Neozapatismo*. Peter Lang.
- . (2022). Ernesto Che Guevara, personaje en busca de su biografía. *Contrahistorias*, 34.
- BALESTRINI, NANNI Y MORONI, PRIMO. (2003). *L'orda d'oro 1968-1977*. Feltrinelli.
- BENJAMIN, WALTER. (1990). *Diario de Moscú*. Taurus.
- . (2001). Mosca (serie de 20 artículos). En *Walter Benjamin. Opere complete*, volumen II. Scritti 1923-1927 (pp. 624-653). Giulio Einaudi Editore.
- BORREGO, ORLANDO. (COMPILADOR). (2013a). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 1, Escritos y cartas. Editorial José Martí.
- . (2013b). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 2, Discursos (1959-1960). Editorial José Martí.
- . (2014a). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 3, Discursos y entrevistas (1961). Editorial José Martí.
- . (2014b). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4, Discursos (1962-1963). Editorial José Martí.

- . (2015a). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 5, Discursos (1964-1965). Editorial José Martí.
- . (2015b). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 6, Ministerio de Industrias (1961-1965). Editorial José Martí.
- . (2017). *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 7, Pensamiento guerrillero. Editorial José Martí.
- Braudel, Fernand. (1991). *Escritos sobre la Historia*. Alianza Editorial.
- Duteuil, Jean-Pierre. (2008). *Mai 68. Un mouvement politique*. Acratie.
- FAN, K. H. (COMP.). (1970). *La revolución cultural china*. Era.
- FORNET, AMBROSIO. (2004). Introducción. En, *Mirar a los 60* (pp. 8-13). Ed. Pontón Caribe.
- FORNET, JORGE. (2013). *El 71. Anatomía de una crisis*. Letras Cubanas.
- GADEA, HILDA. (1978). *Che Guevara. Años decisivos*. Aguilar.
- GARCÍA, LUIS. (selección y presentación). (2005). *La Revolución Cubana. 45 grandes momentos*. Ocean Sur.
- GARCÍA PUERTAS, JULIMA y BOTANA RODRÍGUEZ, MIRTA. (2005). Las bibliotecas públicas cubanas en el periodo 1959-1976. *ASIMED*, 13 (5).
- GOBILLE, BORIS. (2008). *Mai 68. La Decouverte*.
- GÓMEZ GARCÍA, CARMEN. (2009). La alfabetización en Cuba, inicio de un proceso de culturización de las masas populares. *África América Latina, cuadernos: Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria*, 46, 153-163.
- GUEVARA, ALFREDO. (1960). Realidades y perspectivas de un nuevo cine. *Cine Cubano*, 1 (1), 1-6.
- GUEVARA, ERNESTO CHE. (1977). *Escritos y discursos*. Tomo 9. Editorial de Ciencias Sociales.
- . (2013a). Acto del 1 de mayo en Santiago de Cuba [1 de mayo de 1959]. En Orlando Borrego (compilador), *Che*

- en la Revolución Cubana*. Tomo 2 (pp. 36-43). Editorial José Martí.
- . (2013b). En la asamblea de tabacaleros [17 de septiembre de 1960]. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 2 (pp. 228-237). Editorial José Martí.
  - . (2013c). Primer Congreso Latinoamericano de Juventudes [28 de julio de 1960]. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 2 (pp. 203-215). Editorial José Martí.
  - . (2013d). Unidad Femenina Revolucionaria (UFR) [Resumen de discurso]. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 2 (pp. 24-25). Editorial José Martí.
  - . (2014a). A los obreros más destacados durante el año 1962. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 268-276). Editorial José Martí.
  - . (2014b). Clausura del Primer Encuentro Internacional de Profesores y Estudiantes de Arquitectura. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 387-396). Editorial José Martí.
  - . (2014c). Con delegados obreros extranjeros asistentes al Primero de Mayo. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 134-159). Editorial José Martí.
  - . (2014d). Discurso en el XI Congreso de la Central de Trabajadores de Cuba. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 3 (pp. 432-450). Editorial José Martí.
  - . (2014e). Discurso en honor a fábricas ganadoras de la emulación de alfabetización. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 3 (pp. 413-420). Editorial José Martí.

- (2014f). Discurso en el Aniversario del fusilamiento de los estudiantes de medicina en 1871. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 3 (pp. 425-431). Editorial José Martí.
  - (2014g). En relación con la Segunda Zafra del Pueblo [17 de enero de 1962]. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4 (pp. 22-63). Editorial José Martí.
  - (2014h). Entrevista concedida a Jean Daniel en Argelia. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 366-370). Editorial José Martí.
  - (2014i). Inauguración de la Fábrica de Galletas Albert Kuntz. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 7-11). Editorial José Martí.
  - (2014j). Presentación de los miembros del Partido Unido de la Revolución Socialista de la textilera Ariguanabo. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 4. (pp. 303-315). Editorial José Martí.
  - (2015a). Empresa Consolidada del Petróleo [Consejos de Dirección. Informes]. En Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 6 (pp. 43-46). Editorial José Martí.
  - (2015b). Entrevista concedida a la Revista *Economía Mundial y Relaciones Internacionales* [No. 5 de 1964]. Orlando Borrego (compilador), *Che en la Revolución Cubana*. Tomo 5 (pp. 96-103). Editorial José Martí.
  - (2017a). *Economía y hombre nuevo*. Ocean Sur.
  - (2017b). *Reforma Universitaria y Revolución*. Ocean Sur.
- MARCH, ALEIDA. (2011). *Evocación. Mi vida al lado del Che*. Ocean Sur.

- MARTÍNEZ HEREDIA, FERNANDO. (2008). A 40 años de *Pensamiento Crítico. Crítica y Emancipación*, 1 (1), junio, p. 241.
- MONSIVÁIS, CARLOS. (2008). *El 68. La tradición de la resistencia*. Era.
- PIÑEIRO, MANUEL «BARBARROJA». (2006). *Che Guevara y la revolución latinoamericana*. Ocean Sur.
- POGOLOTTI, GRAZIELLA. (2006). *Polémicas culturales de los 60*. Letras Cubanas.
- REICH, WILHELM. (1970). La lucha por la «nueva forma de vida» en la Unión Soviética. En, *La revolución sexual* (pp. 175-296). Ruedo Ibérico.
- REVUELTAS, JOSÉ. (1998). *México 68: juventud y revolución*. Era.
- RODRÍGUEZ OSTRIA, GUSTAVO. (2011). *Tamara, Laura, Tania. Un misterio en la guerrilla del Che*. RBA Libros.
- ROT, GABRIEL. (2010). Trabajando para la Revolución: Prensa Latina. En *Los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina* (pp. 83-127). Waldhuter Editores.
- SARTRE, JEAN-PAUL. (1961). *Huracán sobre el azúcar*. Ed. Uruguay, Montevideo.
- TSE-TUNG, MAO. (1977). Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo. En *Obras Escogidas de Mao Tse-Tung*, tomo V (pp. 444-451). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- VILLEGAS, HARRY. (2010). *Junto a Che Guevara. Entrevistas*. Pathfinder.
- VV. AA. (2018). *La Revolución Cultural Mundial de 1968. Desde Abajo*.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL. (1996). *Después del liberalismo. Siglo XXI*.
- . (2016). *La crisis estructural del capitalismo*. Quimantú.

# **Razón e inteligencia artificial: crítica a los aritificios de la astucia**

*Marco Schneider*

Si la historia de la tecnología puede ilustrarse adecuadamente hasta cierto punto con la ayuda de la conocida imagen de McLuhan (1969), según la cual los medios de comunicación y otras técnicas serían extensiones del cuerpo humano, bajo el régimen las extensiones se convierten en extracciones de capital, a través de dos tipos de enajenación.

En primer lugar, cuando los productores directos son alienados de sus medios de producción (tierra, talleres y herramientas), lo que hace que los campesinos expulsados de los campos y los artesanos, cuyos talleres no pueden competir con las manufacturas, se conviertan en trabajadores asalariados, en lo que Marx (1985) llama el proceso de subsunción formal del trabajo al capital.

En segundo lugar, y este es el punto que aquí nos interesa en particular, cuando son alienados de sus conocimientos de trabajo, que serán subdivididos y plasmados en unidades de trabajo independientes y combinadas, para ser posteriormente incorporadas a la maquinaria industrial, proceso que constituye el subsunción real del trabajo al capital (Marx, 1985).

La subsunción real del trabajo al capital es una de las formas de convertir el trabajo vivo en trabajo muerto. El otro es simplemente la producción de bienes bajo un sistema salarial, ya presente en la subsunción formal (Marx, 2002).

El proceso de alienación del conocimiento llamado subsunción real del trabajo al capital comienza en los inicios de la industria moderna y continúa hasta el día de hoy, a pesar de la complejidad de la nueva división internacional del trabajo. Comienza con la subsunción formal y luego real del llamado trabajo manual al capital y continúa con el trabajo intelectual (Antunes, 2006).

Inicialmente, y hasta cierto punto hasta el día de hoy, la subsunción del trabajo intelectual se produce solo en términos formales, como en cualquier situación de trabajo intelectual bajo un régimen asalariado —profesores, periodistas, guionistas, etcétera—. Poco a poco, esto también sucede en términos reales, al menos desde la aparición de la máquina de calcular —el primer tipo de inteligencia artificial (IA), nos arriesgamos a decir—, cuyas nuevas formas han encantado y atormentado al mundo.

Tenemos así que la IA, en una primera aproximación, desde la perspectiva de la crítica de la economía política, es el resultado de una nueva etapa de subsunción formal y real del trabajo intelectual al capital.

Además, IA es un término genérico que designa aproximadamente la capacidad de las máquinas para emular o superar las llamadas acciones humanas inteligentes. Las acciones inteligentes implican comprensión, adaptación (adaptarse a la situación o adaptar la situación a uno mismo), invención, reproducción, transformación. Se trata de capacidades de asimilación, adaptación e inventiva, que dependen de procesos denominados, en el caso de la IA, aprendizaje de máquina.

Este aprendizaje requiere, además de programadores de algoritmos —cuyo trabajo intelectual está subsumido al capital en términos formales y reales—, inmensas cantidades de datos, alienados de todos los usuarios de las plataformas digitales, a través de procesos de vigilancia, espionaje y captura

por parte de las grandes empresas tecnológicas, que operan bajo un régimen oligopólico. Estas corporaciones muy ricas son en su mayoría estadounidenses y siempre que pueden, se colocan por encima de la ley del resto del mundo, e incluso de los Estados Unidos, en algunos casos.

Así, en una segunda evaluación, la IA es también el resultado de una nueva modulación del viejo imperialismo, lato sensu, ya que genera ganancias estratosféricas y fortalece el poder geopolítico respectivamente de estas empresas y del Estado americano, a expensas de la población mundial. , incluido el americano. Estos costos involucran trabajo semiesclavo en minas de oro y niobio en Brasil y África, uberización del trabajo (Bezerra, 2024), desempleo e invasión de la privacidad en todo el mundo.

La IA, por tanto, es el resultado compuesto del conocimiento alienado de los programadores de algoritmos y del big data, producido por la navegación de todas las personas conectadas a plataformas digitales, en su tiempo libre o en su trabajo, trabajen o no para las plataformas.

El primer caso involucra principalmente el trabajo bien remunerado de programadores de algoritmos, en su mayoría ubicados en el norte global; y el trabajo mal remunerado y no regulado de miles de indexadores de contenidos repartidos por todo el sur global. Estos son, por así decirlo, los profesores de IA, indispensables para el aprendizaje de máquina, a través de la clasificación que operan en el caos del big data.

Entre los trabajadores que no trabajan para las plataformas, destaco los responsables directos de la producción de conocimiento y entretenimiento: científicos, periodistas, guionistas, artistas, etcétera, conocimientos cuyo coste de producción (formación, investigación, investigación, creación) y de circulación (edición, difusión, distribución y exhibición) es considerablemente elevado, lo que significa que su enajenación ha

generado disputas entre sectores antiguos y emergentes de las clases dominantes vinculados a la producción, reproducción y circulación de información y comunicación, como empresas periodísticas y plataformas.

La IA, desde su concepción, imita la capacidad cognitiva humana. Se ha desarrollado exponencialmente en la última década y se ha convertido en un tema de expectativas y preocupaciones para poblaciones y gobiernos de todo el mundo, debido a sus beneficios y daños conocidos e imaginados.

Entre los daños conocidos, tenemos la difusión de información errónea en las elecciones, a veces con el uso de *deep fakes*, también utilizados para simular pornografía, mezclando rostros, cuerpos y voces; la uberización de las relaciones laborales (Bezerra, 2024); la sustitución del trabajo humano por la IA, la promoción del desempleo, etcétera. Entre las incógnitas, se especula que la IA se saldrá de control y se volverá contra las personas, en una actualización de Frankenstein, el Golem y otros temores reactivos a cambios tecnológicos radicales.

No nos ocuparemos aquí de lo desconocido. Sin embargo, volveremos adelante a la crítica de los daños bien conocidos de la IA, con el objetivo de problematizar la noción misma en términos de sus aspectos ideológicamente falaces, sugiriendo usos alternativos. Para fundamentar el argumento, incorporaremos al debate una breve revisión de la apropiación crítica que hace Marx de la dialéctica hegeliana y del materialismo de Feuerbach, para discutir las nociones mismas de inteligencia, razón y astucia.

### **Razón dialéctica**

Algo inteligente debe ser racional. Pero ¿qué significa exactamente ser racional? En sentido común, no actuar de forma

absurda, incoherente y que cause daño (¿a quién?). También se trata de calcular con precisión.

La inteligencia implica logos y *metis* (Capurro, 2020), traducida habitualmente como razón y astucia.

Logos se refiere esencialmente a la noción de verdad; *metis*, a la de eficacia.

Algo es verdadero en el sentido de la máxima equivalencia entre el entendimiento y la cosa comprendida. Razón significa, entre otras cosas, la facultad subjetiva de establecer esta equivalencia, con la mediación de los sentidos, del lenguaje o de ambos. Pero esta cosa comprendida puede ser un objeto de contemplación más o menos indiferente o el resultado de una acción planificada. Incluso puede ser el objetivo de una acción vital. En el caso de una acción planificada, su verdad radica en la eficacia de su resultado en relación con el objetivo. ¿Pero quién lo planeó? ¿Cómo afecta el resultado a quienes no lo planearon? ¿Para quién es razonable?

Según Marcuse, la Revolución Francesa introdujo en la historia el lema de un orden social regido por la razón. Los principales filósofos alemanes de la época, con Alemania atrasada política y económicamente respecto de Francia e Inglaterra, profundizaron en esta cuestión, dividida, por un lado, entre la admiración por los avances de la Revolución, los logros de la ciencia y la tecnología, la creciente libertad individual y, por otro, el rechazo del Terror, la miseria de las multitudes, el desgaste de los vínculos sociales, lo que más tarde llamaría Weber el desencanto del mundo.

El idealismo alemán fue considerado la teoría de la Revolución Francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel desarrollaran una interpretación teórica de la Revolución Francesa, sino que, en gran medida, escribieron sus filosofías en respuesta al desafío proveniente de Fran-

cia a la reorganización del Estado y de la sociedad en una base racional, de manera que las instituciones sociales y políticas se ajusten a la libertad y los intereses del individuo. A pesar de sus severas críticas al Terror, los idealistas alemanes acogieron unánimemente la Revolución, considerándola el amanecer de una nueva era y, sin excepción, asociaron sus principios filosóficos básicos con los ideales que promovía. (Marcuse, 1978, p. 17)

Pero ¿cuál sería una base racional para el Estado y la sociedad?

¡El mundo debería convertirse en un orden de la razón!

Los ideales de la Revolución francesa encontraron apoyo en los procesos del capitalismo industrial. El imperio de Napoleón había eliminado las tendencias radicales de la Revolución, consolidando, al mismo tiempo, sus consecuencias económicas. Los filósofos franceses de ese período asociaron la realización de la razón con la expansión de la industria. La creciente producción industrial parecía capaz de proporcionar todos los medios necesarios para satisfacer las necesidades del hombre.

Así, en la época en que Hegel desarrollaba su sistema, Saint-Simon, en Francia, ensalzaba la industria como el único poder capaz de conducir a los hombres a una sociedad libre y racional. El proceso económico apareció como fundamento de la razón. (1978, p. 18)

Qué lejos estamos hoy de aquellos horizontes aurales, para utilizar un término querido por Bloch. Hoy en día existe el temor de que la inteligencia artificial, bisabuela de la máquina de vapor y del telar mecánico, domine o destruya a la

humanidad. Al menos paga a usos terribles desde el punto de vista de la democracia y los derechos humanos. Y ya nadie tiene fe en la economía capitalista en términos de bien general. En el mejor de los casos, se afirma que no hay mejor opción. Y la idea de que el proceso económico sería el fundamento de la razón suena extraña, absurda, excepto para los ricos o los ultrarricos.

Poco después de que Napoleón liquidara «las tendencias radicales de la Revolución», Auguste Comte intentó liquidar las tendencias radicales de la Ilustración francesa, formulando una noción de razón positivista que ciega deliberadamente el filo crítico de la razón, es decir, su propiedad de negar la irracionalidad que hay en un determinado estado de cosas, limitándose a negar lo que ya estaba muerto, el Antiguo Régimen.

Así, con el triunfo de la burguesía y la subordinación de las clases populares según líneas capitalistas, se establece una nueva racionalidad dominante (Marcuse, 1978, pp. 309-325), coronada por el binomio idealista y conservador «orden y progreso». inscrita en la bandera nacional de Brasil y cuya vocación autoritaria nosotros los brasileños sabemos muy bien.

Frente a la racionalidad del tipo positivista y su fundamento, tenemos la razón dialéctica:

En opinión de Hegel [...] el hombre llegará a ciertas concepciones que revelan que la razón está en conflicto con el estado de cosas existente. Llegará a comprender que la historia es una lucha constante por la libertad, que la individualidad del hombre, para realizarse, requiere que posea alguna propiedad y que todos los hombres tienen igual derecho a desarrollar sus propias facultades. En realidad, sin embargo, prevalecen la servidumbre y la desigualdad; Muchos hombres no tienen ninguna libertad y se ven privados

de las últimas migajas de propiedad. En consecuencia, la realidad “no racional” debe modificarse hasta que se ajuste a la razón. (1978, p. 19)

Sin embargo, existe una dificultad:

Lo que los hombres piensan que es verdadero, correcto y bueno debe realizarse en la organización real de su vida social e individual. Pero el pensamiento varía de un individuo a otro, y la diversidad resultante de opiniones individuales no puede proporcionar un principio rector para la organización común de la vida. A menos que el hombre posea conceptos y principios de pensamiento que designen normas y condiciones universalmente válidas, su pensamiento no puede pretender gobernar la realidad. De acuerdo con la tradición de la filosofía occidental, Hegel cree en la existencia de tales conceptos y principios objetivos, y llama razón a su totalidad. (1978, pp. 19 y 20)

La razón, entonces, es el conjunto de conceptos y principios objetivos de pensamiento que denotan condiciones y normas de validez universal, que deben ser implementadas, porque: «Para Hegel [...] la razón no puede gobernar la realidad, a menos que esa realidad se haya vuelto racional en sí mismo. Esta racionalidad es posible mediante la irrupción del sujeto en el contenido mismo de la naturaleza y la historia». (1978, p. 21)

Para el positivismo, el fin del Antiguo Régimen debería llevar consigo el fin del pensamiento como negación de la irracionalidad de lo existente. El progreso estaría dentro del orden. Hegel, a lo largo de su vida, experimentó la tensión entre la negación racional del existente irracional y el rechazo a idealismos fantasiosos.

En cualquier caso, ¿cómo racionalizar la realidad si nuestra época pretende abdicar de condiciones y normas universales —como el fin de la explotación de hombres (y mujeres) por parte de los hombres—, estando marcada, por el contrario, por la disputa entre los particularismos de lo más variado, algunos progresistas y libertarios, otros reaccionarios y autoritarios, o incluso oportunistas, pero todos refractarios a la idea misma de razón, acusados por algunos de totalitarios, por otros de blasfemos?

Es esta disputa la que ha educado, por así decirlo, a la IA, mientras que el segundo grupo gana terreno.

Con excepción de situaciones en las que los intereses corporativos se ven amenazados por la ciencia, como en el caso de industrias contaminantes de combustibles fósiles o pesticidas, la razón de tipo positivista no tiende a confrontar el *status quo* burgués, ya sea de tipo liberal o autoritario. Esta sigue siendo la tarea de la razón dialéctica, que se desarrolló, a partir de Marx, como una crítica del conocimiento contemplativo, una crítica sintetizada en sus once tesis sobre Feuerbach.

Se sabe que las famosas tesis son notas personales de Marx, publicadas posteriormente por Engels. Se trata de postulados breves y poderosos, que sirvieron de guía al propio Marx en la elaboración de su sistema. A pesar de que:

A veces parece que las frases cortas pueden cubrirse más rápidamente de lo que realmente son. Y a veces es característico de las frases célebres, muy en contra de su voluntad, que ya no provocan reflexión o que se tragan muy crudas. [...] ¿qué es exactamente lo que se pretende con la tesis 11? ¿Cómo debería entenderse en el siempre preciso sentido filosófico de Marx? No debe entenderse, o mejor dicho, abusarse de ella en combinación con el pragmatismo. (2005, p. 271)

Bloch (s.f.) aclara que hubo mucho debate sobre la secuencia de las tesis. Según él, el carácter asistemático de las notas personales indica que su orden es aleatorio, y se puede identificar una estructura subyacente susceptible de ser ordenada en términos de un grupo epistemológico, que discute la contemplación y la actividad (tesis 5, 1 y 3); un grupo histórico-antropológico, que aborda la autoalienación y el verdadero materialismo (tesis 4, 6, 7, 9 y 10); un grupo de teoría-praxis, que discute la cuestión de la demostración y validación del conocimiento (tesis 2 y 8); siendo la undécima tesis el mayor logro, la conclusión.

No hay tempo aquí para discutir en detalle la exégesis blochiana de las tesis. Sin embargo, discutiremos la cuestión del conocimiento contemplativo, así como llamaremos la atención sobre las críticas que Bloch dirige a las malas interpretaciones de las tesis, particularmente la undécima, que conducen a confusiones teóricas, epistemológicas y políticas irracionales y potencialmente reaccionarias. Con esto, no pretendemos exactamente agregar algo nuevo a los estudios sobre Marx, sino defender la relevancia de la crítica de Bloch al pragmatismo y al pragmatismo para el debate contemporáneo en torno a la IA. Por prácticos, Bloch se refiere a una cierta tendencia voluntarista y antiintelectualista, presente en su tiempo y en el nuestro:

En lo que respecta a los “prácticos” del movimiento socialista, es obvio que moralmente no tienen nada en común con los pragmáticos; su voluntad es transparente, su intención revolucionaria, su objetivo humanitario. Sin embargo, cuando dejan la cabeza a un lado, acaba emergiendo nada menos que toda la riqueza de la teoría marxista, junto con la apropiación crítica del legado cultural que ella hace, con motivo del “método del ensayo y error”, del diletantismo,

del “practicismo”, esa cruel falsificación de la tesis 11, que metodológicamente se asemeja al pragmatismo.

[...] Los “prácticos”, que a lo sumo dan crédito a la teoría a corto plazo, [...] introducen en la luminosa esencia del marxismo la oscuridad de su propia ignorancia privada y del resentimiento que tan fácilmente se asocia con ignorancia. [...] el esquematismo de la falta de reflexión vive también de la propia antifilosofía inactiva. En este sentido, sin embargo, se puede decir aún menos de la preciosa tesis sobre Feuerbach; El malentendido se convierte entonces en blasfemia. Por esta razón, hay que subrayar continuamente que, en Marx, un pensamiento no es verdadero porque sea rentable, sino rentable porque es verdadero. (2005, p. 273)

Bloch ataca una lectura errónea de la undécima tesis, según la cual, según Marx, la filosofía ya había cumplido su papel y solo la acción revolucionaria valía la pena, como si esta pudiera prescindir de la teoría revolucionaria, como expresa la famosa frase de Lenin. En términos del propio Bloch:

Por mucho que el antipragmatismo de los más grandes pensadores de la praxis [...] proporcione puertas abiertas, estas pueden cerrarse repetidamente mediante una interpretación errónea e interesada de la tesis 11. Mediante una interpretación que, de manera grotesca, cree poder detectar en el triunfo máximo de la filosofía —que se da en la tesis 11— una abdicación de la filosofía, precisamente un tipo de pragmatismo no burgués. (2005, pp. 273 y 274)

En otras palabras, si la praxis requiere métiς, también requiere logos:

[S]i la destrucción de la razón nos hace volver a hundirnos en lo irracional bárbaro, la ignorancia de la razón nos hace hundirnos en lo irracional imbécil; este último no derrama sangre, sino que arruina el marxismo. Así, la banalidad también es contrarrevolucionaria en relación con el propio marxismo; porque esta es la concreción (no la norteamericanización) de las ideas más avanzadas de la humanidad. (2005, p. 274)

La undécima tesis sobre Feuerbach no es un rechazo de la filosofía. Es a la vez una crítica al elemento meramente contemplativo de casi toda la filosofía que la precedió, y una invitación a una actualización permanente de la filosofía y del pensamiento crítico en su conjunto a través de la praxis, es decir, la retroalimentación de la teoría y la práctica, en un sentido transformador. perspectiva, derivada tanto de la historia de las luchas humanas por la justicia y la libertad como de su mejor expresión teórica en la filosofía:

[L]a acusación se lanza contra los filósofos anteriores, o mejor dicho: el hecho de que solo interpretaran el mundo de otra manera, no el hecho de que filosofaran, se identifica como una barrera de clase. La interpretación, sin embargo, es similar a la contemplación y se deriva de ella; por lo tanto, el conocimiento no contemplativo se distingue ahora como la bandera que verdaderamente conduce a la victoria.

Sin embargo, como bandera del conocimiento, la misma bandera que Marx estampó —por supuesto con acción, no con tranquilidad contemplativa— en su principal obra de investigación académica. Esta obra principal es pura instrucción para la acción; sin embargo, se llama *Capital*, no *Guía del Éxito* ni siquiera *Propaganda a favor del acto*; no

es una receta para actos heroicos [...], sino que se sitúa [...] en el análisis cuidadoso, en la investigación filosófica de las interrelaciones dentro de la realidad más complicada, tomando el camino de la obligación entendida, conocimiento de las leyes dialécticas del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad en su conjunto. [...]

Sin duda, Marx pronunció duras palabras contra la filosofía, pero no lo hizo contra la filosofía contemplativa pura y simple, siempre que se trataba de una filosofía relevante de épocas importantes. Lo hizo precisamente contra un cierto tipo de filosofía contemplativa, es decir, la de los epígonos de Hegel de su tiempo, que era más bien una no filosofía. (2005, pp. 274 y 275)

La noción de filosofía contemplativa a la que se refiere Bloch concierne, según el propio Bloch, a prácticamente toda la historia de la filosofía antes de Marx, en un sentido más general, y a la crítica de Marx a Feuerbach, más específicamente.

Marx habría sido el primer pensador serio en colocar la transformación, o más bien, la articulación entre teoría y práctica transformadoras, en el centro de su sistema. Pero la idea misma de transformación no vale la pena en sí misma. No toda transformación conduce a una mejora. Y lo que debería guiar la transformación fue postulado por los mejores en filosofía, reconoce Marx (2005) en la Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, donde elogia los grandes logros de la filosofía, particularmente de la filosofía clásica alemana.

Marcuse, a su vez, al situar la filosofía clásica alemana en su choque con el empirismo británico, nos ayuda a comprender mejor de qué manera Marx es heredero y crítico de ambas

corrientes: «El idealismo alemán defendió la filosofía de los ataques del empirismo inglés, y la lucha entre las dos escuelas no significaban simplemente el choque entre dos filosofías diferentes, sino una lucha en la que estaba en juego la filosofía como tal». (Marcuse, 1978, p. 28)

También fue un choque ético-político. Es cierto que a Marx le importaba el carácter materialista del empirismo. El problema era su aspecto contemplativo:

Si la experiencia y el hábito fueran las únicas fuentes de conocimiento y fe, ¿cómo podría el hombre actuar contra el hábito, ¿cómo podría actuar de acuerdo con ideas y principios aún no aceptados y establecidos? La verdad no puede diferir del orden establecido ni la razón puede contradecirlo. Esto resultó no solo en escepticismo sino también en conformismo. El empirismo, al limitar la naturaleza humana al conocimiento de lo “dado”, eliminó el deseo de trascenderlo. (Marcuse, 1941, pp. 31 y 32)

Es bien conocida la apropiación crítica que hace Marx de la economía política británica, además del socialismo francés. Nos centramos aquí en su relación con el idealismo alemán, también ampliamente estudiado, pero con un enfoque particular, mediado por el estudio de Marcuse sobre Hegel y su fortuna crítica, particularmente en el pensamiento de Marx, junto con la exégesis de las once tesis de Ernst Bloch. El objetivo de este acercamiento, que tal vez valga la pena recordar a esta altura de la exposición, es explorar elementos que permitan discutir la IA, como noción y fenómeno, a la luz del marco teórico que surge de esta tradición crítica.

La dialéctica hegeliana y su atención a la contradicción inmanente en la propia realidad histórica como motor de su transformación ocupan un lugar destacado.

Pero también vale la pena resaltar el imperativo categórico kantiano de que los sujetos no pueden ser tratados como objetos, articulado en la crítica de la religión de Feuerbach, como se puede ver en el elogio de Marx del radicalismo de la «teoría alemana», al concluir la «crítica de la religión» con la doctrina de que «el hombre es el ser supremo para el hombre mismo», lo que lleva al «imperativo categórico de revertir todas las condiciones en las que el hombre aparece como un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable». (Marx, 2005, p. 151)

La crítica de Feuerbach a la religión denuncia la inversión entre creador y criatura en la relación entre el ser humano y la divinidad, pero permanece en la esfera abstracta y contemplativa:

La “crítica antropológica de la religión” de Feuerbach derivó la esfera trascendente en su conjunto de la fantasía deseante: los dioses son los deseos del corazón transformados en seres reales. Al mismo tiempo, a través de esta hipóstasis del deseo, surge una duplicación del mundo en un mundo imaginario y uno real, en el que el hombre transfiere su mejor esencia del más allá a un más allá supraterrrenal. (Bloch, 2005, p. 259)

La más famosa de las tesis, la undécima, es precisamente la que afirma que los filósofos se limitaron a contemplar el mundo y había llegado el momento de ir más allá, transformarlo. Este sería a la vez el fin y la realización de la filosofía, como la realización de sus mayores logros. ¿Y cuáles serían estos? Concluye que el mundo debe convertirse en un orden de la razón, que la esencia de la razón es la libertad y que esta debe imperativamente tener validez universal, es decir, aplicarse a todos:

[L]a continuación que Marx dio a la antropología de Feuerbach, como crítica a la autoalienación religiosa, no es solo una consecuencia, sino un renovado desencanto del propio Feuerbach o de la fetichización última, la antropológica. Así, Marx conduce al hombre ideal-genérico, a través de meros individuos, hacia el suelo de la humanidad real y de una posible postura humanitaria.

Para ello, era necesario observar los procesos que realmente subyacen a la alienación. Los hombres duplican su mundo no solo porque tienen una conciencia desgarrada y deseosa. Esta conciencia, junto con su reflejo religioso, proviene más bien de una división mucho más estrecha: la división social.

Las relaciones sociales en sí mismas están desgarradas y divididas, muestran un abajo y un arriba, muestran luchas entre estas dos clases e ideologías nebulosas de las de arriba, entre las cuales la religiosa es solo una entre muchas. Para Marx, el trabajo que aún quedaba por hacer era precisamente encontrar esto más cercano al fundamento mundano —en sí mismo un inmanente en relación con el inmanente antropológico abstracto de Feuerbach. (2005, pp. 261 y 262)

El proletariado, como clase universal, subordinada a la irracionalidad de la explotación, privada de propiedad y de libertad más allá de la letra de la ley —libertad formal— sería el sujeto social responsable de transformar un orden social irracional —a pesar de los logros de la Revolución Francesa—, ya que todavía se basa en la explotación del hombre sobre el hombre —en un orden racional, en el que la libertad individual y colectiva no estarían en contradicción, sino que

se condicionarían mutuamente. Esto implica necesariamente una transformación del régimen de propiedad, con el fin de la propiedad privada de los medios de producción, etcétera.

[S]in el partidismo de la posición de clase revolucionaria solo hay idealismo retrógrado en lugar de praxis progresista. Sin el primado de la cabeza hasta el fin, solo quedan los misterios de la disolución en lugar de la disolución de los misterios. Así, en la conclusión ética de la filosofía del futuro de Feuerbach, tanto la filosofía como el futuro están ausentes; La teoría de Marx, en función de la praxis, puso ambas en funcionamiento y la ética finalmente se hizo carne. (Bloch, 2005, p. 270)

Sin embargo:

[¿Q]ué descubrió definitivamente el punto de partida de las Once Tesis, es decir, la incipiente filosofía de la revolución? No se trata solo de la nueva tarea del proletariado, por mucho que se haya alejado decisivamente de la contemplación, que no se haya permitido aceptar ni eternizar las cosas tal como son. Tampoco se trata solo del legado crítico-creativo recibido de la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, por muy necesarios que hayan sido estos tres fermentos, principalmente la dialéctica de Hegel y el materialismo renovado de Feuerbach, para la formación del marxismo. Lo que condujo definitivamente al punto de Arquímedes y, por tanto, a la teoría-praxis, no ha aparecido todavía en ninguna filosofía [...]

[...] Hasta ahora, todo conocimiento se refería esencialmente a lo pasado, ya que solo esto es contemplable. Así, lo nuevo quedó fuera de su comprensión, el presente, donde

el devenir de lo nuevo tiene su primer plano, constituye un bochorno. (pp. 278 y 279)

Más arriba hemos intentado resumir el paso de una racionalidad crítica, pero aún contemplativa, a la noción de praxis, con el objetivo de contribuir al debate en torno a la crítica de los artificios de astucia que componen la llamada IA y que hacen es esencialmente irracional, por lo tanto poco inteligente, desde el punto de vista de sus víctimas, víctimas directas del fraude, trabajadores explotados, usuarios vigilados, multitudes engañadas, derechos difusos atacados, democracias amenazadas.

### **Consideraciones finales**

La noción de inteligencia debe pensarse en términos teleológicos, relacionados con medios y fines. En una primera aproximación, una acción debe considerarse inteligente, si los medios utilizados favorecen o aseguran que se alcance el fin deseado. Esto es incuestionable, pero no resuelve el problema de cómo merecen ser calificados los fines inteligentes.

Nada es ni puede ser puramente artificial, ya que nada existe más allá de la naturaleza, excepto los procesos mediados por la acción humana a partir de la naturaleza. De la piedra tallada y el fuego a los algoritmos. Artificial es, por tanto, un indicio de que hubo interferencia humana en ese resultado, o mejor dicho, significa algo que no habría sido sin esa interferencia. No es, por tanto, algo ajeno a la naturaleza, sino el resultado de la mediación humana.

En el caso de la IA, esto involucra a ingenieros, programadores, productores y consumidores, sin olvidar a los propietarios y accionistas de las plataformas, cuyo telos D-M-D'

sigue siendo la mediación decisiva en medio del complejo de mediaciones intervinientes en acción.

Solo el hombre tiene el poder de la autorrealización, el poder de ser un sujeto autodeterminante en todos los procesos del devenir, ya que solo él tiene una comprensión de lo que son las potencialidades y un conocimiento de los “conceptos”. Tu propia existencia es el proceso de actualizar tu potencial, de adaptar tu vida a las ideas de la razón. Aquí encontramos la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de ajustar la realidad al potencial. [...] La libertad, por otra parte, presupone la razón, ya que solo el conocimiento integral permite al sujeto conquistar y ejercer este poder. (Marcuse, 1978, p. 22)

La libertad se entiende entonces como el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento racional de la verdad y el poder de moldear la realidad según sus potencialidades. *Logos* y *metis* se mezclan aquí, mediando la libertad y siendo mediados por ella.

Sin embargo, la libertad de los accionistas y propietarios de plataformas de subsumir el trabajo y el ocio intelectual del mundo de forma gratuita para enriquecerse, indiferentes a las consecuencias de su Frankenstein turboalimentado, es pura *metis* y pequeños logos. Al mismo tiempo, ¿los partidarios del terraplanismo o de ilusiones más peligrosas estarían ejerciendo efectivamente su libertad de expresión al propagar absurdos en las redes digitales? ¿O estarían dirigidos por oportunistas, en su mayoría partidarios del irracionalismo, cuando no francamente fascistas?

¿Es concebible la libertad sin la verdad, el deseo, el coraje, el miedo, el dolor y el placer? ¿Es concebible la inteligencia

sin estas cosas, salvo una inteligencia abstracta, puramente formal o meramente instrumental?

Una máquina, esencialmente y para siempre incapaz de estas cosas, porque no es orgánica, porque no está viva, no puede poseer inteligencia y libertad concretas, ni siquiera astucia. Solo puede actuar en el complejo de mediación social para satisfacer las demandas más influyentes.

Ciertamente los procesos maquínicos endulzados como IA son el resultado de la acción humana sobre poderes y cosas naturales. ¿Quiénes son estos humanos? ¿Cuándo y dónde operan? ¿De qué maneras? ¿Con qué resultados? ¿Para quién?

Quién: mineros de oro, columbita y tantalita; ingenieros; propietarios de minas; políticos que legislan la propiedad y las relaciones laborales en relación con la actividad minera, el procesamiento, la circulación, la compra, la venta y la aplicación de los resultados mineros, que mucho antes y al mismo tiempo que los datos, son

[...] minerales valiosos, como el coltán y el oro, para la industria electrónica. El coltán —mezcla de dos minerales, la columbita (de la que se extrae el niobio, que tiene propiedades superconductoras) y la tantalita (de la que se extrae el tantalio, que se utiliza en la fabricación de pequeños condensadores)— es un mineral metálico utilizado en la mayoría de los dispositivos electrónicos, como teléfonos inteligentes, portátiles y otros ordenadores. [...]

[...] Como la ley brasileña, hasta 2023, se basaba en la declaración de buena fe del vendedor para legitimar la venta de oro brasileño en el mercado, es difícil precisar el porcentaje de oro extraído ilegalmente de reservas indígenas (como el Yanomami) que se encuentra en todos los teléfonos inteligentes. (Bezerra, 2024, pp. 49 y 50)

Cuándo: en un momento de crisis de la hegemonía estadounidense, fortalecimiento de China y ascenso de la extrema derecha en todo el mundo.

Dónde: África, tierras yanomami, en la Bolsa de Valores de Nueva York, en Silicon Valley.

De qué manera: bajo condiciones de trabajo semiesclavo o incluso bien remunerado, obteniendo ganancias astronómicas del excedente de trabajo de los dos agentes anteriores, mineros y programadores —además de los miles de indexadores mal pagados del sur global, los verdaderos maestros de AI—, distribuyendo dividendos al siguiente grupo provenientes de los representantes de los estados burgueses, lacayos políticos del capital.

La IA, o mejor dicho, los dispositivos astutos, están desigualmente distribuidas, al igual que la cadena de mando y la ejecución de acciones necesarias para su existencia, sin olvidar los resultados más o menos gratificantes o catastróficos para los distintos agentes implicados, incluidos los usuarios de los sistemas.

Entre las catástrofes, insuficientemente discutidas en la esfera pública, podemos añadir una infraestructura sociotécnica formada por centros de datos extremadamente caros y ecológicamente destructivos, que consumen enormes cantidades de electricidad y agua.

¡Cuánta inteligencia, cuántos artificios!

¿Puede haber inteligencia irracional? ¿Puede haber una razón estúpida, es decir, estúpida y brutal?

La inteligencia es irracional y la razón es estúpida desde el punto de vista de sus víctimas: nadie considera que ser engañado, engañado, explotado, mutilado, masacrado sea un resultado inteligente o racional.

La IA es un nuevo tipo de artificio de los inteligentes y astutos multimillonarios. O, dicho en términos más formales,

la IA, como se ve, es el resultado más reciente de la tendencia histórica de subsunción del trabajo bajo el capital, formal y real. Este fenómeno, junto con la tendencia de crecimiento del capital constante (trabajo muerto) en relación al capital variable (trabajo vivo) en la composición orgánica del capital, genera simultáneamente un aumento de la productividad, el desempleo y una caída de la tasa de ganancia, al reducirse la presencia activa de la única fuente de mayor valor en el proceso productivo, material o simbólico: el capital variable, el trabajo vivo.

Esta tendencia, sin embargo, no es una fatalidad mística o cosmológica, como el apocalipsis o el explosión del sol, sino la expresión de un sistema sociohistórico que comenzó, creció en medio de tantas crisis, vive un nuevo momento de contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las actuales relaciones de producción, y tendrá que ser superado por una mejor uno. O no. Depende en parte de nosotros, que discutimos estas cosas.

\*\*\*

El marco presentado trae desafíos legales, relacionados con el debate regulatorio sobre las plataformas y la propia IA, que tocan temas delicados como la libertad de expresión, que a su vez confronta las nociones de libertad individual y colectiva, especialmente ante las crecientes olas de desinformación o masificación del fraude.

Hay desafíos económicos relacionados, que implican la desmonetización y la eventual imputabilidad de agentes desinformantes en una escala de riesgo para las democracias y los derechos difusos de las minorías, dada la concentración de poder de las plataformas, con sus ejércitos de abogados y representantes en congresos conservadores.

Hay desafíos narrativos, ya que lo que está en juego es la verdad histórica misma, junto con la credibilidad de las instituciones reconocidas desde la modernidad como autoridades cognitivas: la prensa, la ciencia, el Estado de derecho, que obviamente no deben estar protegidos de la crítica, pero la crítica sí. No es lo mismo que calumnias, difamaciones, sabotajes. Es importante, por tanto, afrontar también el problema de la verdad y la libertad, sin perder de vista el consejo de Heller (2004) de no confundir la necesaria prudencia en el trato con la verdad, por falta de certeza absoluta, con una entrega al relativismo.

Enfrentar este conjunto de desafíos requiere la búsqueda de sinergias entre acciones continuas, virtuosas pero aisladas por parte de académicos, gobiernos y activistas; denuncia y presión política para la regulación de las plataformas digitales que se benefician de la desinformación en sus formas más perniciosas: racismo, misoginia, LGBTQIA+fobia, negacionismo, revisionismo, todos juntos en el paquete neofascista; promover la competencia crítica en información y comunicación a gran escala; la constitución de soberanías digitales nacionales y populares, a través de la inversión en plataformas públicas.

## Referencias bibliográficas

- ANTUNES, RICARDO. (2006). *Os Sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. Boitempo.
- BEZERRA, ARTHUR COELHO. (2023). Regime de informação e lutas de classes: reconstrução de um conceito à luz da crítica da economia política. *Ciência da Informação*

- em Revista*, 10 (1/3), 1-14. <https://doi.org/10.28998/ci-rev.2023v10g>
- . (2024). Tecnologia e trabalho precarizado: crítica da economia política do capitalismo digital. *O Social em Questão*, 1 (58), jan-abr, 37-56. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/65344/65344.PDF>
- BLOCH, ERNST. (s.f.). Commentary on Theses on Feuerbach. In, *The Principle of Hope*. <https://www.marxists.org/archive/bloch/hope/commentary-theses.htm>
- . (2005). *O Princípio Esperança*. Volume 1. EdUERJ / Contraponto.
- CAPURRO, RAFAEL. (2020). Pseudangelia-Pseudangelos. On False Messages and Messengers in Ancient Greece. *Informatio. Revista del Instituto de Información de la Facultad de Información y Comunicación*, 25 (1), 106-131. <https://doi.org/10.35643/Info.25.1.5>
- HELLER, AGNES. (2004). *O Cotidiano e a história*. Paz e Terra.
- KANT, IMMANUEL. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Discurso Editorial.
- MARCUSE, HERBERT. (1941). *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- . (1978). *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Paz e Terra.
- MARX, KARL. (1985). *Capítulo VI Inédito de O Capital. Resultados do processo de produção imediata*. Moraes.
- . (2002). *O Capital. Livro I, v. 1*. Civilização Brasileira.
- . (2003). *O Capital. Livro I, v. 2*. Civilização Brasileira.
- . (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Boitempo.
- MCLUHAN, MARSHALL. (1969). *Os Meios de comunicação como extensões do homem*. Cultrix.
- SCHNEIDER, MARCO. (2022). *A Era da Desinformação. Pós-verdade, fake-news e outras armadilhas*. Garamond.

# La americanización de la modernidad

*Borja García Ferrer*

La obra del filósofo ecuatoriano y naturalizado mexicano Bolívar Echeverría pasa por ser extremadamente amplia y variada, dialogando con autores que van desde Marx hasta Heidegger, pasando por la teoría crítica, y abordando temas tan variopintos como la modernidad, el capitalismo o la técnica. Sin embargo, el máximo interés de su obra estriba, a mi juicio, en su particular interpretación de la crisis contemporánea, una lectura digna de ser escuchada y debatida, no ya solo en Ecuador, México o América Latina, sino en todo el mundo.

Como es sabido, durante todo el siglo XX, y especialmente en los últimos tiempos, la palabra «crisis» se ha convertido en un denominador común en los debates académicos, pero también en la opinión pública. De hecho, suele identificarse la época actual como una época atravesada por una profunda crisis que, a su vez, se caracteriza de muy diversas maneras. Crisis económica, crisis cultural, crisis política, crisis social, crisis axiológica, crisis ecológica, crisis religiosa, y recientemente crisis sanitaria, los discursos acerca de la crisis se hacen omnipresentes, en clara correspondencia con las grandes dosis de malestar y desasosiego que conlleva la propia crisis. Pero lejos de agotar la cuestión, semejante proliferación de discursos sobre la crisis adolece a menudo de conclusiones concretas, retroalimentando de esta forma la sensación de precariedad e impotencia preponderante.

En este contexto, una de las voces más autorizadas de la filosofía contemporánea, en mi opinión, para paliar la incapacidad discursiva para definir y afrontar la crisis (esta impotencia del pensamiento, en el fondo, para lograr un diagnóstico y un pronóstico), viene dada por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, un autor destinado a convertirse, al menos a mi parecer, en un clásico contemporáneo.

Antes de entrar en materia, es de recibo presentar un breve panorama de la obra de Bolívar. A grandes rasgos, es posible distinguir en su producción dos grandes periodos (este tipo de proyecciones son siempre engañosas, pero son útiles a la hora de adentrarse en un autor y orientarse en su pensamiento). El primero oscila del 1970 al 1986, donde Bolívar se centró en la lectura e interpretación de la obra de Marx y, especialmente, de *El capital*, y que culmina con la publicación del libro *El discurso crítico de Marx*, publicado originalmente en 1986. A partir de ahí, y coincidiendo con el primer borrador de «Las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo», se inicia un segundo periodo de su producción que va desde 1986 hasta 2005, en el que su atención se dirige a la historia del capitalismo y de la modernidad en América Latina, trabajando así en una teoría materialista de la cultura que se plasma en tres libros fundamentales: *La modernidad de lo barroco* (1998), *Definición de la cultura* (2001), y, por último, *Modernidad y blanquitud*, publicado póstumamente en 2010.

Desde mi punto de vista, unos de los grandes aciertos de Bolívar es entender la crisis del presente en perspectiva histórica, de manera tal que la relación entre la modernidad y el capitalismo se torna fundamental. Superando en orden de importancia a otros fenómenos decisivos, según la historiografía oficial, para la gestación de la modernidad, como el descubrimiento geográfico de «otros mundos», la ruptura de la unidad religiosa o las novedades cosmológicas a manos de

la ciencia, Bolívar erige el modo de producción capitalista como el verdadero motor del despliegue histórico moderno, un proceso que alcanza su eco en nuestra época bajo la forma de una crisis sin parangón en la historia.

En segundo lugar, la propuesta de Bolívar resulta especialmente interesante porque entiende la crisis actual como una de crisis de decadencia civilizatoria. Indudablemente, se trata de una crisis de civilización en el sentido evidente de que posee un alcance global. Por consiguiente, incide sobre numerosas dimensiones de la vida social, del mismo modo que tiene diferentes efectos en las distintas realidades geopolíticas y culturales, según sea su situación central o periférica. Así pues, la crisis reviste mayor gravedad en territorios que han sufrido las secuelas del colonialismo, las guerras y el genocidio, siendo las situaciones de desigualdad e injusticia social las que más se hacen sentir en nuestro mundo globalizado. Es innegable el progresivo aumento de las asimetrías económicas entre países, pero también al interno de las mismas sociedades nacionales, entre una minoría que detenta la concentración de la riqueza, frente a una mayoría condenada a la pobreza y la exclusión social.

Ahora bien, si la crisis contemporánea puede ser vista, a ojos de Bolívar Echeverría, como una crisis civilizatoria, es porque, más allá de reflejar una gran multiplicidad de crisis a diferentes niveles de la vida civilizada, pondría de manifiesto el carácter no sustentable del tipo de civilización que sustenta esa vida civilizada, es decir, del *ethos* prevaleciente en la modernidad capitalista, concebido como un «principio de construcción del mundo de la vida», en palabras del propio Bolívar en *La modernidad de lo barroco*, que opera a partir de las intenciones de los sujetos. En efecto, un temible «desierto» avanza en la profundidad de la cultura, una *penuria* espiritual desatada secretamente que trasciende la lógica opo-

sicional entre normalidad y anormalidad, razón y sinrazón, subyacente a toda la tradición psicopatológica. Parafraseando a Marx, la sospecha freudiana del *malestar* en la cultura se expande por Occidente como un «espectro», impregnando como una mancha de aceite todas las edades del mundo, todas sus mañanas.

Desde esta perspectiva, el principal cometido de mi intervención será mostrar las premisas fundamentales que articulan la crítica de Bolívar a la modernidad capitalista, con el objeto de iluminar el significado y alcance de la actual crisis civilizatoria en el horizonte de lo que Bolívar llama la «americanización de la modernidad», el «fenómeno americano» o simplemente el «americanismo» (Echeverría, 2008, pp. 17-49). Así pues, partimos del supuesto elucubrado por Ortega y Gasset en *Meditación de la técnica*, según la cual: «Solo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer» (2015, p. 108). De aquí la necesidad de indagar los cambios históricos que se producen desde el inicio de la modernidad hasta nuestros días, sin los cuales la crisis del presente se torna ininteligible. Unos cambios históricos determinados en gran medida, según Bolívar, por el hecho capitalista.

En su texto titulado «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (1990, pp. 17-57), Benjamin advierte que el arte y la cultura son dimensiones esenciales para construir una nueva subjetividad histórica, condición necesaria para llevar a cabo la revolución anticapitalista. En esta línea, Adorno y Horkheimer realizan una re-conceptualización de la cultura preponderante en la modernidad capitalista, según la cual el capitalismo se anticipó, por así decirlo, a la propuesta de Benjamin, invadiendo y colonizando la cultura, justamente para impedir que pudiera desarrollarse como un «espacio de libertad», por decirlo con la expresión de Foucault. Como resultado, el llamado «tiempo libre» se convierte

en «tiempo de producción» (más allá del «tiempo de trabajo»), hasta el punto de erigirse en el factor fundamental para la reproducción del capitalismo. En otras palabras, la modernidad capitalista fagocitó la cultura como la principal esfera estratégica de su dominación, propiciando lo que Benjamin denominó la «monumentalización de la masa».

En este orden de ideas, Bolívar lleva a cabo una revisión crítica y rigurosa, sumamente original y creativa, del marxismo, re-significando (entre otros conceptos fundamentales) la categoría de «valor de uso». En la filosofía de Marx, el «valor de uso» hace referencia a la «forma natural» de los objetos que prima en el consumo individual (esto es, los objetos caracterizados por su materialidad, su particularidad y su utilidad), la cual posee, a su vez, dos consistencias objetivas fundamentales (objetivas en la medida en que ambas determinan la vida social): una material (relativa a sus cualidades físico-químicas, regidas por la naturaleza) y otra práctica (la funcionalidad de satisfacer una cierta necesidad humana, «ya venga del estómago, o venga de la fantasía», en palabras literales del mismo Marx).

Desde este prisma, Marx opone al «valor de uso» la forma objetiva propia de la vida capitalista, el «valor de cambio», en la que los objetos dejan de ser funcionales (es decir, dejan de satisfacer una necesidad humana, ya no cumplen esa función) para convertirse en objetos de consumo y desecho. Entonces, los objetos se convierten propiamente en «mercancías», possibilitando la creación de «plusvalor» en el proceso de producción. Pues bien, en el pensamiento de Bolívar, el «valor de uso» no solo hace referencia a la «pluralidad cualitativa» de los objetos, sino que también alude a la forma socio-natural de la vida que se despliega en las afueras del mercado, una «naturalidad» preexistente, a juicio del autor ecuatoriano, al capitalismo mismo.

Este recurso de Bolívar a una «naturalidad» preexistente al capitalismo ha sido duramente criticado. Para defenderse de sus detractores, el filósofo ecuatoriano explica, en la nota 13 del capítulo «La modernidad americana, claves para su comprensión» (2008, pp. 44 y 45), que la «forma natural» no debe confundirse con una «substancia» o «naturaleza humana» de orden metafísico, ni tampoco hace referencia al anclaje de lo humano en la normatividad de la naturaleza. Para Bolívar, la «forma natural» se refiere exclusivamente a la necesidad del ser humano, en cuanto ser «artificial» (no-natural), de construir sus formas en un acto de «trascendencia de lo otro» o de «trans-naturalización», a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las cuales permanecen en las formas construidas por el ser humano como sustancia suya. Así pues, la «forma natural» de la vida humana (que es en realidad histórica y social, y no remite a ninguna naturaleza humana) es la forma de autoafirmación y determinación del ser humano frente a lo otro o la naturaleza, poniendo en vigor de este modo su «sujetividad», su misma condición de ser libre. En este sentido, Bolívar define la «forma natural» en *Modernidad y blanquitud*, concretamente en la adenda titulada «Apunte sobre la ‘forma natural’», en los siguientes términos:

Es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto trans-formación, en la creación o re-creación tendencialmente “democrática” de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza. (2008, p. 45)

Aclarando a continuación que en la «democracia» se verifica la diversidad cualitativa de las formas de vida que confluyen en la realización comunitaria de la autonomía y la

autarquía políticas, allí donde se realiza igualmente el propio sujeto en cuanto tal. Consecuentemente, el acto de «trans-naturalización» donde se cifra la libertad es consustancial a la dimensión social y política del ser humano. Frente al pensamiento liberal clásico, según el cual seríamos simples átomos aislados que se construyen a sí mismos autónomamente, Bolívar afirma que el ser humano no sería tal ni podría desarrollarse fuera de la colectividad; es más, estamos constituidos, en nuestra especificidad, de relaciones sociales, más allá de la necesidad de relacionarnos que imprime el hecho de vivir en sociedad. Para decirlo con Aristóteles, el hombre es *zoon politikón*, esto es, un «animal político». Y el lugar donde la vida colectiva acontece es precisamente, según Bolívar, el mundo de los «valores de uso». Lo cual resulta *prima facie* sorprendente, puesto que el concepto de «valor de uso» se trata de una categoría individualista y utilitaria que el marxismo heredó de la economía política clásica (Adam Smith, David Ricardo, etcétera).

Así pues, mediante su particular interpretación de la noción marxista de «valor de uso», Bolívar pasa de la «crítica de la economía política» a la «crítica del conjunto de la vida moderna», según la cual el capitalismo generaliza el *telos* de la valorización del valor a la reproducción de la vida social (esto es, la «subsunción formal» impuesta por el capital comercial y el capital usurario), de tal suerte que desnaturaliza y reprime el «valor de uso» de la vida humana, subordinándolo a la lógica del «valor de cambio» relativa al mercado; de manera tal que la vida se desarrolla como una vida mercantilizada. Se trata de la «subsunción real» de la vida social, la conversión de todo lo «existente» (*Ek-sistenz*) en mera «existencia» (*Bestand*), como diría Heidegger.

En definitiva, Bolívar interpreta la «crisis estructural» del capitalismo, tal y como aparece formulada en *El Capital*,

como una divergencia esencial entre el principio que rige la reproducción social en su «forma natural» y el principio que impera en esta reproducción en cuanto productora/consumidora del valor capitalista o valor que se autovaloriza. Se trata, en otras palabras, de una inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción, una «situación límite» donde la reproducción del sujeto social «se torna imposible».

Es posible captar fácilmente, vistas las cosas así, el vínculo existente entre el capitalismo y el «biopoder» de foucaultiana memoria, toda vez que el capitalismo termina engendrando, siguiendo a Bolívar, una forma abstracta (pura) de la subjetividad. Y es que, finalmente, el capitalismo no es tanto un modo de producción económico como un proyecto civilizador de largo alcance que pivota sobre la constitución de subjetividades como principal mecanismo para perpetuarse *ad infinitum*; se trata, por tanto, de un modo de producción «biopolítico» en sentido estricto.

En su obra *Modernidad y blanquitud*, Bolívar parte del empeño capitalista por consolidar o «disciplinar» (como diría Foucault) a todos los seres humanos en una masa lo más homogénea y dócil posible, con el objeto de incrementar ostensiblemente su eficacia productiva (en lo que constituye, junto a la riqueza estratégica, una de las máximas fundamentales del «biopoder», según el análisis del propio Foucault). Desde esta perspectiva, el filósofo ecuatoriano se propone dilucidar los mecanismos o «dispositivos» por los que el poderoso impulso homogeneizador del capitalismo logra esquivar las resistencias que le presentan las identidades naturales de lo humano y se impone sobre ellas, modelando esa forma de subjetividad acuñada por Bolívar, la «blanquitud», que no alude tanto a una configuración racial específica (empírica), como podría parecer a simple vista, sino a esa forma de subjetividad

aquiescente y sumisa que se pliega impertérritamente a las exigencias (tendencialmente ilimitadas) de la reproducción y acumulación de capital; una forma de subjetividad coincidente en lo fundamental con la ética protestante en su vertiente más puritana, los valores del ascetismo productivo y su esencia sacrificial, en aras de alcanzar en el «más allá» el bien por excelencia: la salvación, como ha explicado Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2012). En efecto, la «blanquitud» no es en principio una identidad racial; si bien incluye ciertos rasgos étnicos de la «blancura» del «hombre blanco», se trata únicamente de encarnaciones de otros rasgos más decisivos, que son de orden ético y que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de supervivencia. Una cierta apariencia «blanca» es requerida para definir la identidad del ser humano moderno y capitalista.

Ahora bien, Bolívar subordina la homogeneización forzada con fines de mercantilización al principio del relativismo cultural, subrayando el valor de las diferencias y de las particularidades culturales. En efecto, no puede decirse que la cultura protestante sea «La cultura», con mayúsculas, sino únicamente un modo particular o una concreción histórica de ella, una forma más entre otras de interiorizar el capitalismo. En otras palabras, no existe un solo espíritu del capitalismo, como daba por sentado Weber, ni una sola modernidad: si bien ha terminado prevaleciendo una de ellas por encima del resto, existen otras modernidades históricas que no reproducen la cultura (no al menos de forma exclusiva) en función de sus necesidades de instrumentalización. De este modo, Bolívar reelabora la teoría de las dos modernidades, concluyendo que la modernidad no es dual sino múltiple.

Quiero insistir sobre esto, porque me parece una idea fundamental: más allá de que predomine una determinada forma

relacionada con el desarrollo del capitalismo a nivel mundial, a pesar del modo hegemónico de la modernidad capitalista que alcanza su eco en el proceso de globalización, existen otras formas históricas que se han desarrollado con este proyecto, distintas maneras de adoptar esas pautas según las circunstancias sociales y culturales de cada lugar, así como otras posibilidades que se abren desde esas modalidades diferentes o, en todo caso, alternativas que pueden vislumbrarse en los entresijos del capitalismo global.

Bolívar ofrece una perspectiva teórica sobre esta circunstancia con su noción de «*ethos* histórico». Siguiendo a Bolívar, los distintos *ethe* modernos configuran diferentes estratos arqueológicos o de decantación histórica, y son prácticas culturales que expresan diferentes estrategias para vivir lo invivible del capitalismo, formas diversas de resistencia a la misma reducción de la existencia humana que impone la lógica capitalista, resolviendo de distinta manera la contradicción entre la «forma natural» de la vida y el mercado; de manera tal que en cada una de estas formas puede distinguirse una mayor o menor pervivencia de formas sociales precapitalistas. A partir de esta concepción, es importante destacarlo, se revelan las potencialidades teóricas de la propuesta de Bolívar para entender con mayor cabalidad las posibles líneas de fuga en relación a la crisis que persiste e insiste en nuestra época.

En concreto, pueden distinguirse cuatro *ethe* históricos en el horizonte de la modernidad capitalista, correspondientes a cuatro grandes regiones diferenciadas de Europa.

1) El «*ethos* realista», dominante en países del «centro» y del «norte» de Europa, niega la contradicción entre la dinámica del «valor de cambio» y la del «valor de uso», suponiendo que la fijación en «valores de cambio» puede rescatar incluso «valores de uso». Esta negación no es únicamente teórica,

sino participativa, comprometida con las relaciones sociales reinantes.

2) El «*ethos* romántico» niega asimismo la tendencia hacia la destrucción de «valores de uso», pero no ya mediante una fijación en «valores de cambio», como el «*ethos* realista», sino con la falsa idea de que la actual reproducción es organizada según las necesidades reales humanas, es decir, según la lógica de «valores de uso», en los cuales se fija.

3) El «*ethos* clásico» se diferencia de los dos primeros porque no niega la contradicción entre la lógica del «valor de cambio» y la del «valor de uso», pero implica resignación ante lo existente. Toda actitud a favor o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento aparece como ilusa y superflua.

4) El «*ethos* barroco» percibe contradicciones existentes y vive jugando con ellas refuncionalizándolas. Coexiste con el «*ethos* realista» en América Latina, y consiste en una combinación conflictiva de un sensato recato y un impulso desobediente, una mezcla paradójica de conservadurismo e inconformidad. Es conservador, porque no se rebela abiertamente y porque se opone a la destrucción de posibilidades de goce que antes había (como el juego, la fiesta o la experiencia estética), debido a que forman parte de una forma tradicional de vida. Y, a su vez, es inconforme por no someterse completamente a la lógica del capital, del sacrificio de la calidad de vida por el bien de las ganancias obtenidas por propietarios de medios de producción. En él persiste el intento de saltar las barreras para la felicidad humana después de haberlas distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales, intentando rescatar el «valor de uso» mediante su propia destrucción.

Tiempo después de sus primeras consideraciones sobre la «crisis estructural» del capitalismo y sus nefastas consecuencias para la humanidad, Bolívar llega a la conclusión de que

actualmente, bajo la égida del «americanismo», la *irresolución* de la crisis capitalista alcanza las dimensiones de una crisis de civilización en toda regla. La pregunta es, ¿Qué entiende Bolívar exactamente por la «americanización de la modernidad», y qué relación existe entre este fenómeno y la actual crisis civilizatoria?

Como es sabido, la expansión planetaria del «*ethos* realista» o «capitalista» es correlativa a la «occidentalización» experimentada por las sociedades periféricas, una especie de precio a pagar para acceder a las ventajas civilizatorias y técnicas de la modernidad. Dicha «occidentalización» suele ser interpretada por el marxismo ortodoxo en términos puramente económicos y políticos, sobre la base de un «intercambio desigual» y de un «deterioro de los términos de intercambio». En esta línea, la teoría de la dependencia mantiene que el gran desarrollo y el bienestar económico de los países occidentales responden a la explotación ejercida sobre los países dependientes, posibilitando los elevados salarios de la población occidental, en contraste con el desempleo y la marginación de los sectores populares en las afueras de Occidente.

Sin embargo, Bolívar advierte que los dependentistas terminan reduciendo unilateralmente el análisis al factor externo, revelándose como una teoría mecanicista y adialéctica, incapaz de identificar el vínculo inextricable entre el sistema capitalista y la crisis civilizatoria del presente. Bien pensado, el efecto más significativo de la «occidentalización» es lo que Bolívar denomina la «americanización» de la vida, entendida como el «estilo» de organizar la vida social dominante desde finales del siglo XIX en las sociedades contemporáneas, con menoscabo de los elementos multiculturales y pluriétnicos premodernos; de tal suerte que el «americanismo» se impone como la «identidad franca» o universal que deben asumir

necesariamente no solo las sociedades norteamericanas (allí donde fue gestado, a partir del siglo XVII), sino todos los habitantes del planeta que aspiren a formar parte de la vida «civilizada» (vale decir, de la vida del capitalismo, erigido no ya como el mejor mundo posible, sino como el único mundo posible). Junto a la globalización reticular, que prescinde del hombre y de la dimensión espacio-temporal donde transcurre su vida, se impone una nueva forma de mundialización, esto es, la tendencia hacia un imperio planetario, homogéneo e infinito, la unificación del mundo. Bolívar no puede mostrarse más elocuente al respecto:

Más que la idiosincrasia de un imperio, el “americanismo” ha sido el imperio de una “idiosincrasia” [...] El “americanismo” no es una característica identitaria de la nación “americana” que haya sido impuesta en el planeta por los Estados Unidos de América, sino un modo peculiar de vida civilizada que “se sirvió” casualmente de la historia y la “sustancia norteamericanas” para alcanzar su universalización. (2008, pp. 38 y 39)

Desde este punto de vista, el autor ecuatoriano subraya en su texto sobre el «fenómeno americano» tres grandes hitos que explicarían el incontestable triunfo del modo de vida americano a la altura del presente. En primer lugar, la ausencia de obstáculos de orden identitario («cultural»), social y político en la modernidad americana, en contraste con la resistencia ofrecida por las formas de vida propias del «*ethos* barroco» en la modernidad europea. En segundo lugar, el descubrimiento de una situación natural muy favorable a la potenciación de la productividad del trabajo en América, al precio de convertir la naturaleza en una «gigantesca estación de gasolina» a la disposición del hombre, como Heidegger denuncia. Y, por

último, la debacle del proyecto comunista que llegó a poner en peligro la opción capitalista, y la consiguiente necesidad experimentada por la modernidad europea de revitalizarse.

En tal disposición de los términos, el filósofo ecuatoriano hace notar que la actual crisis civilizatoria es resultado de la generalización de la *hybris* de desmesura absoluta que caracteriza al «fenómeno americano», reinterpretando la tesis marxista según la cual el capital constituye un sujeto histórico fundamental y despersonalizado que se define por una necesidad ilimitada de auto-expansión mediante la acumulación permanente; en palabras de Marx en *El capital*: «La circulación del dinero como capital es... un fin en sí mismo, pues, la valorización del valor solo existe al interior de ese movimiento eternamente renovado. El movimiento del capital es por eso desmedido» (1993, p. 104).

En su célebre libro *L'Età Neobarocca*, publicado originalmente en 1987, Omar Calabrese ha explicado que

límite y exceso son dos tipos de acción cultural, pero se trata de tipos de acción que una cultura no experimenta siempre. Existen periodos más encaminados a la estabilización ordenada del sistema centrado y periodos opuestos. Épocas o zonas de la cultura en las que prevalece el gusto de establecer normas “perimétrales” y otras en las que el placer o la necesidad es la de romper las existentes. Justamente: la de tender al límite y experimentar el exceso. (pp. 66 y 67)

Pues bien, el «fenómeno americano» pertenece, evidentemente, al segundo tipo. No se trata, empero, de la superación de un límite como salida de un sistema cerrado tras haber sido quebrado, atravesado y superado a través de un paso o una brecha, como sugiere la etimología del término «exceso», del latín *ex-cedere*, «ir más allá». En el caso del «americanismo»

asistimos, más bien, a un exceso endógeno, esto es, fuerzas centrífugas que se producen en el interior mismo del sistema.

Desde esta óptica, si el «americanismo» se constituye como un fenómeno tendencialmente ilimitado, es porque radicaliza la subordinación o «subsunción» de la «forma natural» de la vida humana a la «forma de valor», llevando hasta sus últimas consecuencias (más allá de todo límite) la voracidad característica del capitalismo (su carácter insaciable). Bolívar denomina «progresismo» a esta tendencia que caracteriza a la modernidad europea, pero que lleva hasta el extremo la modernidad americana, y le atribuye dos consecuencias funestas para la «forma natural» de la vida humana: el «presentismo» y el «apoliticismo».

De aquí se deriva un nuevo tipo de subjetividad, una versión americana de la «blanquitud», caracterizada a grandes rasgos por entregarse sin reservas, de una forma espontánea y militante, a la lógica nihilista de la producción de valor (nihilista en la medida en que no responde a ningún por qué ni para qué, sino que tiene su razón en sí misma); con la novedad de que dicha sumisión se desmarca del papel jugado por la profesión en el horizonte puritano, como se sigue del análisis de Weber, para sumergirse gustosamente en la vida del mercado, dando lugar a una forma de alienación inaudita: la alienación del consumo; de tal suerte que, en palabras de Debord: «La mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación» (2003, p. 55). Es así como la nueva clase de poder produce una nueva clase de sujeto y nuevas clases de conducta que le pertenecen. Asistimos a la eclosión definitiva del «último hombre» de Nietzsche, la conversión de la humanidad en un rebaño de consumidores pasivos y satisfechos (pero, paradójicamente, voraces e insaciables).

En este contexto de capitalismo a ultranza, tiene lugar una transformación decisiva en el proceso de producción de riqueza. Si el capitalismo industrial buscaba domesticar, a fuerza de disciplinamiento, la corporalidad de los obreros en la fábrica, el «capitalismo emocional» se vuelca en la vida psíquica, aspirando a gestionar nuestros sentimientos y pasiones más íntimas, encerradas hasta el momento en la jaula de las necesidades. Margaret Thatcher no puede mostrarse más elocuente al respecto, cuando advierte que el verdadero objeto de la economía es transformar corazones y almas. Hemos pasado del «amaestramiento de los cuerpos» a la «gestión de los espíritus». El «capitalismo emocional» erige el «psicopoder» (más allá del «biopoder») como la estrategia de poder por excelencia del presente, mientras el mundo se reduce al todo homogéneo y amorfo de la circulación de mercancías, en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del «universalismo» (entendido como la relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de las tradiciones sobre la base del común reconocimiento de su pertenencia al género humano). El resultado es lo que podemos denominar con Guattari un «capitalismo mundial integrado», esa forma postmoderna del imperialismo donde no existen afueras o exterioridades al capital, de tal suerte que todos los pueblos se ven obligados a asimilar la misma visión del mundo y el mismo estilo de vida, so pena del bombardeo ético y del intervencionismo humanitario.

Evidentemente, esto no quiere decir que la «forma natural» de la vida no tenga lugar en el capitalismo plenamente desarrollado, sino que tiende a ser subsumida generalmente bajo la equivalencia abstracta del «valor de cambio» y el imperativo de la acumulación, excluyendo por principio toda propuesta de vida alternativa, toda «negación determinada»

del modo de vida capitalista, como la llevada a cabo por la «autocrítica socialista» en la modernidad europea. Bolívar reconoce, de hecho, ciertos indicios del «valor natural» en la civilización europea y en otras civilizaciones «naturales» del planeta, si bien es cierto que, en la inmensa mayoría de casos, obedecen a diferentes formas de automatismo, y suelen adoptar identidades sustancializadas, en detrimento de la espontaneidad y la apertura siempre indefinida que caracterizan a la reproducción social de la vida en su «forma natural». En este sentido, Bolívar afirma que la «subsunción» de la «forma natural» en cuestión:

Habría llegado no solo a refuncionalizar esa vida «desde afuera y desde adentro», sino de plano a anular en ella esa “forma natural”. Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una “naturalidad” como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su “artificialidad”. [...] Con la “modernidad americana” se estaría ante la entrada en vigencia de una nueva “naturalidad artificial”, una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital. [...] Se trata de un valor de uso monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida, sino para lograr el suicidio del ser humano. (2008, pp. 30 y 32)

## Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, WALTER. (1990). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I* (pp. 17-57). Taurus.
- CALABRESE, OMAR. (1989). *La era neobarroca*. Cátedra.
- DEBORD, GUY. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos.
- ECHVERRÍA, BOLÍVAR. (2008). La «modernidad americana» (claves para su comprensión). En Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad* (pp. 17- 49). Era.
- MARX, KARL. (1993). *Das Kapital*. Dietz Verlag.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. (2015). *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Biblioteca Nueva.
- WEBER, MAX. (2012). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza Editorial.

# **Ethos barroco y mestizaje transcultural en Latinoamérica**

*Borja García Ferrer*

¿Por qué estudiar el barroco y el neobarroco hoy?  
La crisis de la modernidad ilustrada y los nuevos  
problemas de la posmodernidad nos obligan a  
revisar la historia de América Latina. Frente a un  
proceso globalizador que impone la uniformización  
de las culturas, conviene rescatar los valores  
del siglo XVII en torno de las posibilidades del  
mestizaje y del diálogo intercultural. Una de las  
principales razones para tratar el tema del barroco  
es, entre otras cosas, su relación con la memoria.

Arriarán, 2007a, p. 13.

Según la célebre tesis del historiador mexicano Edmundo O’Gorman, el descubrimiento de América puede ser visto como una irrupción destructora y como una empresa normalizadora del mundo indígena, de manera tal que

no es posible no hablar de una conquista si se piensa en la devastación humana que trajo consigo la invasión española. Más aún: relegar el término de conquista, significa omitir el concepto que hace posible fijar las coordenadas de una historia que se libere de la teleología que ocupa la sombra de España en la escritura de nuestra historia. (citado en Selmo, 2017).

De esta tesis de O’Gorman solo puede derivarse, efectivamente, una concepción racista del mestizaje, es decir, una concepción reducida a una sola dimensión equivalente a la dominación occidental; en palabras de Federico Navarrete: «El mestizaje es una idea racista. Deseamos el blanqueamiento de los indígenas, pero jamás la indigenización de los blancos» (citado en Selmo, 2017).

Este es el objetivo de la cristianización [argumenta Gruzinski en su *Pensamiento mestizo*] cuando, con extrema brutalidad, hace tabla rasa del pasado para imponer un solo conjunto de prácticas y de creencias a unas poblaciones desechas y exangües. La conversión a la fe cristiana, desde esta perspectiva, es un sinónimo de repulsa absoluta del paganismo en beneficio de un Dios único, exclusivo y celoso. Cualquier vuelta al pasado (o cualquier mezcla entre lo nuevo y lo viejo) se vuelve inaceptable e incluso satánica (2007, p. 333).

Vistas las cosas así, Bolívar Echeverría identifica en *La modernidad de lo barroco* (1998) dos grandes lógicas o proyectos de mundo que reclaman para sí la afirmación de la vida en la sociedad latinoamericana del XVII: una lógica de *sometimiento* y otra de *rebeldía* ante el proyecto civilizatorio, la voluntad política de la Corona española y la nueva economía que portaba consigo. Por un lado, la actitud de sometimiento aparece como un acto de traición moral a la identidad americana, como una «renuncia a uno mismo» necesaria para garantizar la supervivencia física. Por otro lado, la actitud de rebeldía se presenta como una forma de salvaguardar la autonomía y la dignidad moral, priorizando estos valores sobre las ventajas inherentes al progreso civilizatorio en términos de progreso

económico y bienestar material, aunque ello suponga sucumbir a la amenaza que representa la «muerte física».

En el capítulo cuatro de *El laberinto de la soledad* (2016), titulado «Los hijos de La Malinche», Octavio Paz postula que la lógica de sometimiento se expresa fehacientemente en la actitud vital de los mexicanos desde el período colonial hasta nuestros días. Para este autor, los rasgos del carácter mexicano (hermético, receloso, inestable, etcétera) responden mayoritariamente a lo que denomina una «moral de siervo» (esto es, la actitud de los grupos sometidos al poder de un amo). Esta «psicología servil» es fruto de las circunstancias sociales preponderantes en México, con lo cual es necesario atender a la historia de esas circunstancias para esclarecer su origen y comprender sus efectos en el imaginario, porque

nuestra actitud vital [aclara el intelectual mexicano] también es historia. Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que los causan, sino una voluntad singular capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad. (2016, p. 217)

En este sentido, Octavio Paz se refiere a la Malinche como «una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles» (2016, p. 232). La Malinche, por tanto, no ya como una simple figura histórica, sino como todo un símbolo del sometimiento, mismo que acompañará al pueblo mexicano a lo largo y ancho de su singladura histórica.

Sin embargo, México no perdona su traición a la Malinche (vale decir, su «pecado original»), como revela la maldición que pesa sobre su figura. Es posible verificar esta idea en la carne viva del presente, específicamente en la lengua

popular. Octavio Paz explica que todos los países tienen ciertas palabras prohibidas, las «malas palabras», esas que solo pronunciamos cuando nos asalta una emoción incontenible, expresando confusamente la condición de nuestro ser, lo que somos de verdad. Un ejemplo particularmente revelador al respecto es la frase que los mexicanos utilizan para exaltar su mexicanidad cada 15 de septiembre, con motivo del aniversario de la Independencia: «¡Viva México, hijos de la Chingada!»: «Nuestro grito popular nos desnuda y revela cuál es esa llaga que alternativamente mostramos o escondemos» (2016, p. 234). Como informa Octavio Paz, el término «chingar» es fundamental para los mexicanos, hasta tal punto que la vida se reduce a la posibilidad de chingar o ser chingado: «Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra» (2016, p. 222). Ahora bien, en la exclamación «¡Viva México, hijos de la Chingada!», ¿quiénes son exactamente los hijos de la Chingada, y quién es la Chingada? Los hijos de la Chingada son los extranjeros, los enemigos, los «otros». La Chingada es una representación de la madre que ha sido abierta, violada o burlada por la fuerza, al precio de perder su identidad: «Su mancha es constitucional y reside [...] en su sexo. [...] Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina» (2016, p. 232). Desde esta perspectiva, «lo característico del mexicano reside [a juicio de Octavio Paz] en la violenta, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre» (2016, p. 225). Pues bien, siguiendo al autor mexicano, si la conquista fue una violación en sentido histórico (como reza la tesis de O’Gorman),

pero también en la propia carne de las indias, la personificación de la Chingada es la Malinche.

Nuestro grito [sentencia Octavio Paz] es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo. [...] Al repudiar a la Malinche [...] el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra sólo en la vida histórica. [...] El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. (2016, p. 233)

Octavio Paz señala la Reforma liberal iniciada por Benito Juárez a mediados del siglo XIX como el punto de inflexión decisivo para que el proyecto histórico de la nación mexicana rompa de una vez por todas con los ideales que regían la sociedad colonial para afrontar el reto de imaginarse nuevamente a sí misma, abrazando los ideales más utópicos de la Ilustración; en este sentido, «la Reforma es la gran Ruptura con la Madre» (2016, p. 234). Lo cual implica reconocer que esta «pulsión asesina», por así llamarla, posee un sesgo ideológico que no debe ser pasado por alto: «No se asesina a la madre en un arranque pasional [razona Miguel Saralegui en *Matar a la madre patria*]. Este matricidio está hiperjustificado racionalmente. Se quieren deshacer de las costumbres maternas, porque estas son incompatibles con el proyecto de racionalización y modernización que el liberalismo promete a estas comunidades de Antiguo Régimen» (Saralegui, 2021, p. 14). Se entiende, desde este punto de vista, la posición de figuras tan emblemáticas del pensamiento político latinoamericano como Alberdi, Bello, Bolívar, Echeverría, Lastarria, Miranda,

Sarmiento, etcétera, en lo que puede ser visto como la causa y el programa de la independencia de las diversas repúblicas latinoamericanas, indistintamente autoconcebidas como una «no-España», al menos, en los primeros cien años de su existencia histórica: «Las repúblicas criollas no se conformaron con la hazaña colosal de derrotar a la metrópolis en el campo físico de batalla. Decidieron ir más lejos: también quisieron vencerla y aniquilarla en el plano espiritual» (Saralegui, 2021, p. 14). Se trata del «antiespañolismo», una especie de «revolución simbólica» con el único cometido de eliminar la herencia española de toda la faz de la sociedad latinoamericana, incluyendo la política, la economía, la raza y la religión; en este sentido: «Lo español no contradice la identidad americana, la degrada: se trata de la parte más perturbadora de las nuevas sociedades, aquellos impulsos y costumbres que las llevan al fracaso y la infelicidad. [...] Las repúblicas son tajantes: para ser felices, deberemos anular nuestra herencia española, íntima y a la vez dañina» (Saralegui, 2021, p. 15).

Pues bien, durante todo el siglo XX y aún a la vuelta de siglo, esta problemática alcanza su eco en los debates intelectuales sostenidos en América Latina acerca del Barroco, subsumido bajo la categoría de «cultura hispánica» en la disputa entre hispanistas e indigenistas. Una polémica especialmente intensa en los países con mayor población indígena y estructuras de colonialismo interno socialmente clasistas, racialmente jerarquizadas y extremadamente violentas (tales como México, Perú o Ecuador). Si bien es cierto que, a partir de 1898, la tendencia antiespañolista pierde gran parte de su pujanza en favor del nuevo enemigo continental: los Estados Unidos de América. En este escenario novedoso, la herencia española llega a presentarse desde ciertos sectores de la *intelligentsia* latinoamericana no ya solo como una identidad

irrenunciable, sino también como un baluarte efectivo para contrarrestar la dominación norteamericana.

Por un lado, la derecha hispanista defiende una posición profundamente paternalista, según la cual los mexicanos serían descendientes directos de Hernán Cortés, ensalzando la época colonial y su legado cultural hispánico como el corazón de la identidad latinoamericana. Entre los principales representantes del hispanismo en Latinoamérica, cabe destacar la derecha católica, respaldada por la Unión Nacional Sinarquista, y los hispanistas ecuatorianos vinculados al partido conservador, como Jacinto Jijón y Caamaño. Asimismo, merece la pena considerar el nuevo impulso protagonizado últimamente por la perspectiva hispanista en el ámbito peninsular, que tiene a Ramiro de Maeztu como su principal referente histórico, gracias al apoyo ideológico prestado por lo que José Luis Villacañas denomina «populismo nacional-católico» en su libro *Imperiofilia*. Véase por ejemplo el éxito editorial cosechado por obras como el *best seller* de Roca Barea, *Imperiofobia y la leyenda negra*, así como *Madre Patria*, de Marcelo Gullo.

En el lado opuesto, la izquierda interpreta el «colonialismo» en términos reaccionarios, apoyando la visión indigenista de una «Indo-América» definida por sus orígenes prehispánicos. Tenemos como testimonio de ello la corriente del muralismo mexicano, encabezada por Diego Rivera, en su particular afán por ensalzar el pasado indígena, o las aportaciones del peruano José Carlos Mariátegui desde el marxismo, según el cual la comunidad indígena que define, en virtud de sus elementos multiculturales y pluriétnicos de origen prehispánico, la verdadera esencia del Perú (y no ya el proletariado alienado), constituye un puente hacia un socialismo antiimperialista e indoamericano, poniendo de manifiesto la insuficiencia del concepto de clase y de las fuerzas productivas como la única vía de progreso.

En este orden de ideas, Bolívar Echeverría ofrece en *Definición de la cultura* (2001) una perspectiva teórica sobre el concepto de «mestizaje» que resulta crucial, a mi juicio, para comprender las nuevas formas de expresión desplegadas en la realidad latinoamericana desde el punto de vista de su dimensión cultural. Como argumenta Samuel Arriarán en un artículo de 2004 aparecido en la revista *Diánoia*, el planteamiento de Bolívar Echeverría se posiciona entre el universalismo propio de la visión hispanista y el particularismo representado por el indigenismo:

Bolívar Echeverría sostiene que la cultura se puede definir filosóficamente como cultivo crítico de la identidad. Esta definición se opone tanto a los enfoques conservadores que, en nombre de la tradición, únicamente legitiman posiciones profundamente racistas, como a aquellos otros de raíz liberal que, en nombre del universalismo, legitiman la uniformidad, la homogeneización y la integración cultural. La definición de cultura que formula este autor intenta salir del falso dilema entre universalismo o particularismo, a partir de una reelaboración de la teoría del entrecruzamiento histórico de las culturas. Esto significa replantear la cultura tomando en cuenta el proceso del mestizaje. (2004, p. 111)

Así pues, el mestizaje no es patrimonio exclusivo de la identidad latinoamericana, sino que forma parte inherente de la definición de cultura: «La historia de la cultura [como reivindica Bolívar] se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma» (2001, p. 189). Lo cual implica reconocer que no existen culturas esenciales o puras, auténticas e inalienables:

toda cultura es, por principio, mestiza. El mérito de América Latina ha sido redescubrir el mestizaje para la modernidad, en claro contraste con el culto liberal a la «tolerancia» profesado por Occidente en nombre del «multiculturalismo», incapaces de ocultar el sustancialismo radicalmente racista de su auto-definición cultural. Y es que, como señala inequívocamente el mismo Bolívar: «“Tolerar” significa “soportar”, “permitir”, es decir, simplemente “no agredir” (por lo menos aquí y por lo pronto) a los otros; no significa, como ha sido el verdadero método de la historia de la cultura [...] “abrirse” a ellos y retarlos a que ellos también “se abran”» (2001, p. 189).

Bolívar apunta al concepto de «*ethos* barroco» para reafirmar esta idea en un artículo concebido a modo de réplica del trabajo de Samuel Arriarán publicado en *Diánoia*:

en principio, el *ethos* barroco, como forma o modo de comportamiento, no pertenece a la sustancia de ninguna identidad social históricamente identificada, ni puede ser una emanación de ella. Pero sí es posible que determinadas sociedades, como las de ciertas regiones clave de América Latina, debido a circunstancias económicas y sociales recurrentes lo incluyan a través de su historia como elemento característico de su identificación concreta. (2004, p. 126).

En efecto, Bolívar concibe el «*ethos* barroco» latinoamericano como un «principio de construcción del mundo de la vida» caracterizado por ser esencialmente transgresivo y «mestizo». Ahora bien, ¿qué entiende Bolívar por «*ethos* barroco»? El filósofo ecuatoriano designa el sistema capitalista como el *leitmotiv* de la época moderna. Ahora bien, a diferencia de Marx, el capitalismo no debe ser entendido, siguiendo a Bolívar, como un modelo de producción o de relaciones de producción, en un sentido meramente economicista; se trata,

más bien, de una máquina «biopolítica», en el sentido de Foucault. De aquí se explica el éxito alcanzado por la «blanquitud» en el centro y norte de Europa (expandingo progresivamente su influencia, bajo el signo del «americanismo», en la totalidad del orbe), esa forma de subjetividad que encarna los valores de la ética puritana (esto es, el productivismo, el ahorro, el utilitarismo, etcétera), tal y como aparecen caracterizados en la obra magna de Max Weber (2012). Sin embargo, la cultura protestante no es la única forma de asimilar el capitalismo: existen otras formas históricas que se han desarrollado con el proyecto de la modernidad capitalista, entre las cuales brilla con luz propia el «*ethos* barroco».

Un referente ineludible de los estudios contemporáneos acerca del Barroco es el libro de Heinrich Wölfflin, *Principios fundamentales de la historia del arte*, publicado originalmente en 1915. En esta obra, el crítico de arte suizo decreta cinco pares de conceptos que definen la oposición clásico/barroco desde un punto de vista puramente formal: lineal/pictórico, plano/profundidad, forma cerrada/forma abierta, multiplicidad/unidad y claridad/falta de nitidez. Veinte años más tarde, Eugenio d'Ors radicaliza la tesis de Wölfflin en *Lo barroco*, donde el Clasicismo y el Barroco aparecen como dos categorías o «eones» que se alternan constantemente en el curso de la historia: mientras que el «eón» clásico se caracteriza por ser apolíneo, racional y equilibrado, el «eón» barroco tendría como atributos, a ojos del autor catalán, lo dionisiaco, inconsciente y caótico. Pues bien, frente a la corriente formalista de Wölfflin y d'Ors, Bolívar entiende el «*ethos* barroco», en la línea de José Antonio Maravall, como un acontecimiento epocal que se circunscribe al largo siglo XVII (1580-1740). No obstante, Bolívar se alinea con la corriente formalista a la hora de reconocer el carácter rebelde y subversivo del Barroco, si bien comprende ese carácter de forma diversa. Desde la óptica

de Bolívar, el «*ethos* barroco» se define fundamentalmente como un modo de vivir «en» y «con» el capitalismo, pero sin dejar de cultivar la «forma natural» de vida a través del consumo improductivo, simbólico y sacralizado, por oposición al imperativo de la equivalencia/acumulación que reduce la vida humana a mero valor de cambio. El «*ethos* barroco», por tanto, como una mezcla paradójica de conservadurismo e inconformidad; en la medida en que dice sí y no, simultáneamente, al «*ethos* protestante» o «realista», el cometido del «*ethos* barroco» es «hacer vivible lo invivable» del capitalismo.

En otro orden de cosas, estudiosos del Barroco tan eminentes como Werner Weisbach o Leo Spitzer han subrayado el vínculo existente entre este acontecimiento histórico y el catolicismo desplegado en España. En este sentido, Bolívar reconoce que, en aras del potencial identificador y socializador que atesora, el proyecto de la Iglesia postridentina se constituye, de hecho, como un proyecto barroco concebido para fortalecer el ritual y la ceremonia declinantes del catolicismo. No obstante, el filósofo nacido en Riobamba aplica el principio del relativismo cultural al concepto de «*ethos* barroco» para poner de manifiesto la singularidad, única e irreductible del «*ethos* barroco» latinoamericano, más allá de la confluencia histórica del barroco mediterráneo con la Reforma católica desde el Concilio Ecuménico de Trento hasta el fin de la guerra de los Treinta Años, con la paz de Westfalia. Una singularidad que no resulta ni mucho menos baladí en la visión del autor ecuatoriano, teniendo en cuenta que, como afirma el propio Bolívar en *La modernidad de lo barroco*: «La imagen más ejemplar del comportamiento barroco la ofrece el que se encuentra en acción en el proceso de mestizaje civilizatorio que cumple la sociedad americana del siglo XVII» (1998, p. 179).

¿En qué sentido? Según Bolívar, el «*ethos* barroco» latinoamericano se constituye como una «tercera vía» entre las dos definiciones contrapuestas de lo que se consideraba necesario y pleno de sentido en el nuevo mundo (a saber, el sometimiento, por un lado, y la rebeldía, por otro): «Situado en esta necesidad de elegir, enfrentado a esta alternativa, no es la abstención o la irresolución lo que caracteriza centralmente al comportamiento barroco. Es más bien el decidir o tomar partido (de una manera que se antoja absurda, paradójica) por los dos contrarios a la vez; es decir, el resolverse por una traslación del conflicto entre ellos a un plano diferente, en el que el mismo (sin ser eliminado) quede trascendido». *Tertium datur*: «la libertad como elección del tercero excluido». He aquí la estrategia de supervivencia adoptada cotidianamente por la población americana en el nuevo mundo; una estrategia ejemplificada por la sociedad de los mestizos, y ya un siglo antes por doña Marina, la «lengua» de Hernán Cortés, consistente en «no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo».

Nótese que esta interpretación del papel ejercido por la Malinche en la conquista difiere esencialmente de la lectura nacionalista que hace Octavio Paz como «Malinche, la traidora» (esto es, «la que desprecia a los suyos, por su inferioridad, y se humilla ante la superioridad del conquistador» (1998, p. 27)). En la visión de Bolívar, la Malinche protagoniza una de esas aventuras individuales que han dado lugar a una transformación colectiva de largo alcance en la historia universal, a saber: desempeñar la función de intérprete entre Moctezuma y Cortés, lo cual supone poner en relación dos universos lingüísticos insertos en dos historias o «elecciones civilizatorias» que son opuestas e incluso contradictorias:

De un lado, la historia madre u ortodoxa, que se había extendido durante milenios hasta llegar a América. Historia de los varios mundos orientales, decantados en una migración lentísima, casi imperceptible, que iba agotando territorios a medida que avanzaba hacia el reino de la abundancia, el lugar de donde sale el sol. [...] De otro lado, el más poderoso de los muchos desprendimientos heterodoxos de la historia oriental, de los muchos occidentes o esbozos civilizatorios que tuvieron que preferir el fuego al sol y mirar hacia el poniente, hacia la noche: la historia de las sociedades europeas, cuya unificación económica había madurado hasta alcanzar pretensiones planetarias. (1998, p. 23)

Ahora bien, ser intérprete no es simplemente traducir de una lengua singular a otra: requiere ante todo la difícil tarea de elaborar un texto común para ambas lenguas, en virtud del cual puedan llegar a entenderse. En este sentido, lo que hace la Malinche es *tender puentes* entre ambos, propiciando una salida posible, una alternativa histórica a un conflicto aparentemente inevitable. Esta alternativa apunta, digamos, a una suerte de «socialización» del conflicto, en el sentido de una mezcla o entrecruzamiento de culturas, vale decir, de un *diálogo intercivilizatorio*, con el objeto de «hacer vivible lo invivable» (1998, p. 37) de la conquista. Desde este prisma, la noción de «conquista» no se revela tanto en términos de invasión y despojo, sino más bien como un *encuentro* entre dos mundos, en el sentido reivindicado por León-Portilla frente a O’Gorman en el marco del V Centenario.

La colonización española se constituye, en este preciso sentido, como una negociación permanente y como una serie de compromisos adquiridos con la realidad indígena. Ahora bien, es importante considerar que esta interacción positiva

entre la modernidad occidental y las tradiciones culturales locales se encuentra atravesada por un sinfín de tensiones irresolubles, por razón de las cuales toda forma de compromiso implica un equilibrio inestable y efímero, en función de relaciones de fuerzas que son siempre precarias y reversibles, como bien sabemos por Foucault, pero también de cómo sean las interpretaciones sobre los acuerdos obtenidos por las distintas partes implicadas; y es que, como sentencia Gruzinski con tono lapidario: «La mezcla no quiere decir paz, quiere decir también enfrentamientos» (citado en Arriarán, 2007b, p. 47). Sirvan como botón de muestra las dificultades experimentadas por la nobleza india y la Iglesia a partir del último tercio del siglo XVI, con repercusiones nefastas para el *estatu quo*, toda vez que, siguiendo a Gruzinski, «la desaparición de gran parte de los pintores y de la *intelligentsia* india, el sofoco de la colaboración con la Iglesia regular y el deterioro de las posiciones de la nobleza india barrieron los compromisos a los que se había llegado progresivamente» (2007, p. 354). Así pues, no hay que entender el «*ethos* barroco» latinoamericano en términos de «hibridez», o sea, como una especie de armonización de los conflictos, en el sentido sostenido por García Canclini en *Culturas híbridas* (2015). En los procesos de mestizaje siempre hay un elemento de contradicción que impide la asimilación total, eso que no se deja nunca hibridar. El autor argentino no reconoce ese elemento contradictorio, por lo que su discurso termina siendo una celebración apolo-gética de la mezcla, como si todo fuera compatible.

Por otra parte, es menester subrayar que la estrategia de comportamiento encarnada por la Malinche no pretendía expandir en América la figura histórica peninsular de la civilización europea a finales del XVI, como tampoco era su intención corregir la civilización prehispánica a la luz de la europea. Todorov se equivoca cuando erige a la Malinche en *La*

*conquista de América* (1982) como «el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje [cultural]», entendiendo el mestizaje como asimilación de la otredad en tanto que medio para autoafirmarse en lo propio. En la medida en que las circunstancias impedían el entendimiento entre europeos e indígenas, la Malinche comprendió que, como condición para lograrlo, los dos «tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran» (Echeverría, 1998, p. 25). De aquí se explica la astucia de su cometido, inventando verdades a base de mentiras; unas verdades destinadas a trascender tanto lo propio como lo otro, a fin de que ambos, así negados, pudieran afirmarse en una tercera forma que estaba aún por venir. En definitiva, la amalgama entre el mundo europeo y el nuevo mundo responde al empeño por *rehacer* la civilización europea en cuanto civilización americana; una civilización, en palabras de Bolívar, «igual y diferente de sí misma a la vez. [...] No solo “nueva”, sino “otra”» (1998, pp. 181 y 182).

En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el “encuentro de los mundos” inaugura, por iniciativa de los americanos, una “empresa histórica mestiza”. [...] Es una empresa a primera vista imposible, pues debe “cuadrar el círculo”, poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y de Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzado “por el lado malo” (como decía Hegel que avanza la historia), ha demostrado que es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida. (1998, p. 241)

Desde este punto de vista, la complejidad que caracteriza a los procesos de mestizaje nos lleva a cuestionarnos por el

umbral histórico que traspasa el «*ethos* barroco» latinoamericano, en la medida en que alcanza una autonomía imprevista, transformándose en una nueva realidad que transgrede los límites que separan lo profano y lo sagrado, lo antiguo y lo moderno, lo cristiano y lo indígena; de manera tal que los dos universos se confunden inexorablemente, hasta el punto de hacerse indistinguibles. Es de recibo reconocerlo: la creación mestiza engendra procesos internos, dinámicas propias que neutralizan los imperativos de sus circunstancias epocales, esto es: las circunstancias que envuelven el proceso civilizatorio de la colonización española, pero también la crisis existencial donde ha desembocado, trágicamente, la modernidad capitalista.

En efecto, si el «*ethos* barroco» trasciende la frontera que separa la mezcla de la innovación es porque prefigura un futuro posible que pone de manifiesto cierta predilección por la estrategia barroca en la adopción del capitalismo, si bien es cierto que la versión latinoamericana de esa estrategia atesora una especificidad irreductible, sin que pueda equipararse a su versión mediterránea. Bolívar no puede mostrarse más elocuente sobre las causas que explican este fenómeno en el artículo donde replica a Samuel Arriarán.

La predilección por la estrategia barroca en la adopción del capitalismo apareció en América Latina en el siglo XVII a causa de la debilidad que demostró la forma capitalista de la vida social al imponerse y sustituir las “formas naturales” premodernas. La “lógica del valor de uso”, vigente desde la transfiguración imaginaria de éste, demostró ser más potente que la “lógica del valor” en la configuración de la vida cotidiana. En las sociedades americanas históricamente decisivas de esa época, la predilección por el barroquismo provino del empleo que los restos urbanizados de la

población indígena hacían de la estrategia barroca: para salvar el mundo americano de la barbarie, que parecía ser el epílogo ineluctable de la Conquista, reconstruían en la práctica, con los cabos sueltos del mismo y con la ayuda de los “hijastros” de España, una imitación o representación escénica de la civilización europea, un mundo inventado donde en muchos sentidos los latinoamericanos de hoy nos encontramos todavía. (2004, p. 126).

Pues bien, es en América Latina, a mi juicio, donde el «*ethos* barroco» puede desplegar con mayor alcance su potencia liberadora. Frente a la neurosis capitalista que obliga a vivir en un eterno presente (esto es, allí donde se instala la ideología de la acumulación y del consumo alienado), la realidad latinoamericana disuelve el tiempo histórico en favor de un tiempo mítico donde lo que aparecía como racional (el valor de cambio) no lo es, y lo que no era racional (el valor de uso) sí lo es. Como resultado del cruce entre el imaginario occidental y el indígena, Latinoamérica se configura como un mundo «carnavalesco» de «transfiguración general» y refinamiento sobrehumano, donde predomina el erotismo, el gozo perpetuo, el trabajo no útil y el derroche sacrificial; es un mundo de realidades lingüísticas autónomas y de mestizaje simbólico que se asemeja mucho, por tanto, al mundo de Georges Bataille. Como advierte Luis Sáez en *El ocaso de Occidente*:

Diríase que esta deconstrucción barroca del capitalismo ratifica la esperanza de G. Bataille en que el “gasto productivo” —siempre al servicio del uso rentable y del servilismo humano respecto a la lógica de la espera (el uso *para* algo que conduce a un inacabable *para*)— fuese contrarrestado por el “gasto improductivo”, en el que el objeto es tomado

en sí mismo y en una especie de extratemporalidad del instante eterno. (2015, p. 377).

«El espacio barroco es pues [apostilla Sarduy] el de la superabundancia y el desperdicio» (1974, p. 100). La literatura latinoamericana ofrece vivo testimonio de ello, desde el mismo Severo Sarduy, Alejo Carpentier o Lezama Lima, hasta Ricardo Piglia o César Aira, pasando por García Márquez, Roberto Bolaño o Jorge Luis Borges.

En suma, el «*ethos* barroco» latinoamericano, transgresor y mestizo, lleva a cabo una «negación creadora», vale decir, «devoradora» o «antropofágica», en términos de Oswald de Andrade (Campos, 2000), de los valores del mundo capitalista, donde *no hay tiempo disponible*, literalmente, para cultivar la «forma natural» de la vida humana. Pero esta negación tiene menos que ver con la lucha y conciencia de clase que con el calor de los instintos, la estética pasional y la alegría de su naturaleza. Se trata de una forma de vida pura y auténtica, caracterizada en buena medida por la pobreza y la ignorancia, pero también por la alegría, el afecto y la vitalidad. En este *ethos* fascinante y mágico prevalecen los sentimientos y lo sagrado, a contrapelo del desencantamiento del mundo que trae consigo la razón científico-técnica en su afán de dominio sobre la naturaleza. Es una cultura basada en el amor profundo, seguro e insustituible que cristaliza en un carácter de la vida conservador, pero que alberga simultáneamente toda clase de flujos indeterminados con efectos liberadores contra la lógica capitalista que impone un solo sentido: la lógica del valor de cambio.

## Referencias bibliográficas

- ARRIARÁN CUÉLLAR, SAMUEL. (2004). Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría. *Diánoia*, 49 (53), 111-124.
- . (2007a). *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. Itaca.
- . (2007b). *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?* Pomares.
- CAMPOS, HAROLDO DE. (2000). *De la razón antropofágica y otros ensayos*. Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- . (2001). *Definición de la cultura*. Itaca-UNAM.
- . (2004). ¿Un socialismo barroco? *Diánoia*, 49 (53), 125-127.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. (2015). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Debolsillo.
- GRUZINSKI, SERGE. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Paidós.
- PAZ, OCTAVIO. (2016). *El laberinto de la soledad*. Cátedra.
- SÁEZ RUEDA, LUIS. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder.
- SARALEGUI, MIGUEL. (2021). *Matar a la madre patria. Historia de una pasión latinoamericana*. Tecnos.
- SARDUY, SEVERO. (1974). *Barroco*. Editorial Sudamericana.
- SELMO, ILÁN. (2017, 18 de noviembre). La invención del “descubrimiento”. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2017/11/18/opinion/015a1pol>
- TODOROV, TZVETAN. (1982). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI.
- WEBER, MAX. (2012). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza Editorial.

# El método revolucionario en Antonio Gramsci

*Miguel Manzanera Salavert*

Marx significa la entrada de la inteligencia  
en la historia de la humanidad, significa  
el reino de la consciencia.

Gramsci, 2013, p. 43.

Para que haya pensamiento revolucionario tiene  
que haber ruptura con la estructuración del pen-  
samiento culturalmente consagrado. Y para que el  
pensamiento revolucionario se logre, esa ruptura  
tiene que responder a la naturaleza de las cosas.

Sacristán, 2013, p. 5.

Gramsci (1891-1937) es un clásico de la filosofía política con una importante influencia en la cultura italiana moderna. Su pensamiento marxista y leninista ha inspirado diversas corrientes intelectuales, sin poder ser reducido a ninguna de ellas. Miembro del Partido Comunista de Italia del que fue fundador y líder hasta su muerte, tuvo que soportar la represión del Estado fascista por su coherencia personal con las ideas revolucionarias.

Gramsci vivió y sufrió el ascenso del fascismo en Europa durante los años 20-30 del siglo pasado —y pagó con la cárcel

su oposición a la política criminal de la burguesía imperialista—. Fue capaz de sobreponerse a esas penosas circunstancias, escribiendo una obra crítica y profunda durante su estancia en prisión. Sus apreciaciones sobre la historia y la cultura constituyen una elaboración creadora del materialismo histórico, sin limitarse por las afirmaciones simplistas y dogmáticas de los manuales escolásticos. Reconociendo las determinaciones de la acción humana por las constricciones económicas, subrayó la importancia de los desarrollos culturales e ideológicos, que no son mero reflejo de la organización social, sino constituyen una mediación dialéctica para la acción humana en la historia. El margen de acción que proporciona la conciencia posibilita la creación de una nueva sociedad socialista, ya que un mismo estadio de desarrollo de las fuerzas productivas puede dar lugar a diferentes estructuras de relaciones sociales.

Por otro lado, sus textos inciden sobre la realidad histórica del fascismo, que vuelve a repetirse al rebufo de la crisis capitalista en el siglo XXI. Su reflexión apunta a proponer una alternativa basada en el poder político de la clase obrera. En esto reside también su actualidad: frente a su resolución por medios autoritarios y violentos impulsados por la clase dominante, que no cuestionan el modo de producción, Gramsci propone la radicalización y profundización de la democracia.

### **La recepción de Gramsci por Sacristán**

La difusión del pensamiento de Gramsci en la cultura del Estado español estuvo mediada en el siglo XX por la personalidad del filósofo Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), intelectual catalán dirigente del PSUC/PCE —el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) era homólogo del Partido Comunista de España (PCE) en Cataluña formando parte del

mismo, Sacristán fue miembro del Comité Central de ambos partidos—. Estuvo casado con la comunista napolitana Giulia Adinolfi y recibió la influencia de las culturas alemana e italiana, siendo sus referentes Lukács y Gramsci, además de Lenin como inspirador del impulso revolucionario. Estudió el pensamiento gramsciano como la crítica más consistente del capitalismo desarrollado.

La afinidad de Sacristán con Gramsci proviene de la pertenencia de ambos a la misma región geográfica, con un desarrollo histórico paralelo. Sacristán ha desarrollado la filosofía de la práctica gramsciana y su reflexión aplica la línea política del comunismo italiano en el contexto español. La claridad y potencia de su pensamiento se manifiesta especialmente en sus pronósticos sobre las dificultades del movimiento obrero europeo, que conocía por su experiencia como dirigente comunista, así como su percepción de la crisis civilizatoria provocada por el desarrollo capitalista, depredador de la riqueza natural al tiempo que explota la fuerza de trabajo. Auguró el retroceso del movimiento comunista en la segunda mitad del siglo XX, a raíz del fracaso de los estados socialistas en el Este de Europa, y propuso una línea de intervención política basándose en los movimientos sociales críticos que se desarrollaron en el interior de los países imperialistas: pacifismo, ecologismo y feminismo.

Sacristán preparó en 1970 una *Antología* de los escritos de Gramsci, que ha sido fundamental para la recepción de su pensamiento en el Estado español. Además, dio conferencias sobre este pensador, escribió un *Prólogo* para la publicación de la *Introducción al estudio de la filosofía*, y un texto más largo sobre este autor que fue publicado en 1998, *El orden y el tiempo*. El título de este ensayo quiere recoger las coordenadas intelectuales más significativas del pensamiento gramsciano. La línea política de Gramsci, recogiendo la inspiración

marxista y la acción política revolucionaria de Lenin, apunta a la construcción de un *orden nuevo* bajo la hegemonía del proletariado; lo que se debe pensar a través de las vicisitudes que se muestran en el *tiempo histórico*. Por eso los textos de Gramsci deben entenderse bajo su contextualización histórica: en la época de la revolución turinesa (1917-1921), que se produce como un eco de la revolución rusa, escribe bajo la inspiración del estado obrero que se constituye en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS); después, ya en la cárcel, su reflexión intenta pensar el auge del fascismo tras el fracaso de la movilización obrera.

### La tercera generación de marxistas

Sacristán utilizó el análisis generacional —establecido por Ortega y Gasset como un rasgo definitorio de los intelectuales—: un grupo de edad que por vivir la misma época histórica tienen que afrontar los mismos problemas civilizatorios y adoptan soluciones condicionadas por estos. El pensamiento de Gramsci puede comprenderse a través de su pertenencia a la tercera generación de marxistas, junto a Lenin, Trotsky, Luxemburgo, Stalin, Lukács, Bujarin y Togliatti, entre otros. La característica de esa generación es haber recuperado la inspiración revolucionaria a partir del idealismo hegeliano —Gramsci a través de Benedetto Croce—, en confrontación con la versión socialdemócrata del marxismo.

Esa característica debe entenderse a partir de la tesis uno sobre Feuerbach de Marx: *De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto*. En la opinión de Sacristán, ese idealismo es causa de determinados errores en la formulación del marxismo por Gramsci —como también sucede con Lukács—. Por su parte, la exposición de Lenin es equilibrada:

aunque la epistemología contenida en *Materialismo y empiriocriticismo* es errónea, el método leninista para representar el mundo social es correcto: se basa en una *dialéctica* de análisis y síntesis para la comprensión concreta de la realidad concreta, y en la *práctica* política que deriva de la decisión política científicamente elaborada de forma programática.

La influencia de Ortega sobre el pensamiento de Sacristán, hace que su trabajo pueda ser interpretado como un marxismo de influencia kantiana, siendo este aspecto origen de sus discrepancias con las exposiciones de Gramsci, y también con Lukács a quien estudió en profundidad. La crítica sacristaniana se dirige contra el marxismo hegeliano, alcanzando incluso algunas exposiciones de Lenin. El apoyo conceptual para esa crítica se encuentra en la tradición racionalista de la cultura filosófica, apelando con frecuencia a la filosofía clásica de Platón y Aristóteles —especialmente en la interpretación epistemológica de la abstracción como fundamento del pensamiento científico—. Sacristán ha subrayado el importante papel de la lógica formal en la construcción y el análisis crítico de las teorías científicas.

### **El método científico en las ciencias sociales**

«En la discusión científica, puesto que se supone que el interés es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, resulta más “avanzado” el que se sitúa en el punto de vista de que el adversario puede estar expresando una exigencia que hay que incorporar, aunque sea como momento subordinado, a la construcción propia» (Gramsci, 2013, p. 389 y 1970, p. 436).<sup>1</sup> La búsqueda de la verdad es dialéctica, por-

<sup>1</sup> Como libro de consulta recomiendo la edición de la *Antología* de Gramsci publicada por Sacristán en 1970 en Siglo XXI. Esta se ha publicado posteriormente en 2013 por Akal, disponible en Internet, pero la paginación varía.

que consiste en compartir experiencias y valores por medio del diálogo colectivo: dialéctica en el sentido platónico de los *Diálogos* —recogido por Imre Lakatos como fundamento de la metodología científica—.

Obsérvese que el concepto de *dialéctica* tiene diferentes significados. Aquí significa la complementariedad de las experiencias humanas para conocer la realidad natural —que implica la complementariedad de los puntos de vista científicos y los métodos diversos de las ciencias—. Sacristán ha criticado algunos usos de la dialéctica, derivados de la filosofía hegeliana —especialmente la idea de una *dialéctica negativa*, la negación de la negación, que acaba proponiendo un falso optimismo: “cuanto peor, mejor”—; esa crítica va unida al rechazo de la falacia naturalista: «no todo lo real es racional, más bien casi nada» (1987, p. 126).

Dialéctica es una forma conceptual para comprender la naturaleza en movimiento y cambio constantes, y especialmente las transformaciones que la humanidad introduce en el panorama terrestre: «El campo de investigación propio de la dialéctica es la historia y su metodología está relacionada con la búsqueda de una racionalidad del proceso histórico» (Manzanera, 1994, p. 228). La dialéctica positiva, según Sacristán, se constituye en la síntesis programática para la acción política, donde se recogen las informaciones de la ciencia positiva sobre los hechos junto con los valores comunistas, inscritos en el *sentido común* de las clases trabajadoras.

### **Deshaciendo confusiones metodológicas**

«El equívoco que rodea a los términos “ciencia” y “científico” se debe a que ambos han tomado su significación de un determinado grupo de ciencias, y precisamente de las ciencias naturales y físicas» (2013, p. 256 y 1970, p. 286). Sacristán

coincide con las siguientes observaciones de Gramsci sobre el método: «la metodología más genérica y universal no es sino la lógica formal o matemática [...] su estudio corresponde al estudio de la gramática» (2013, p. 257 y 1970, p. 286). El neopositivismo de comienzos del siglo XX estableció a partir de este concepto la estructura de las teorías científicas. Pero Gramsci critica a continuación el fisicalismo y reduccionismo de Filippo Turati, que considera exclusivamente el método de las ciencias físicas. Sacristán ha subrayado con Gramsci la importancia de la subjetividad humana, que el positivismo hace desaparecer en las ciencias sociales. En consecuencia, el marxismo es la auténtica ciencia social al afirmar la existencia del sujeto humano como elemento significativo de la realidad histórica, sujeto que se forma en los procesos de actividad social cooperativa: «profundizar teóricamente el concepto de “trabajo”, el cual no podrá ahogarse en el concepto más genérico de industria y actividad, sino que tendrá que delimitarse como la actividad humana que es igualmente necesaria en toda forma social» (2013, p. 404 y 1970, p. 453).

La existencia de una realidad específicamente humana, definida por el carácter propositivo manifestado en la actividad humana —ya singular en la preservación biológica, ya colectiva en los procesos laborales—, exige una forma compleja para la ciencia social. El materialismo histórico «procede a través de una mezcla continua de deducción teórica y descripción histórica, de nexos lógicos y nexos de hechos [...] uno de los rasgos característicos de la superioridad de la economía crítica sobre la economía pura» (2013, p. 404 y 1970, p. 453). Si bien podemos considerar insatisfactoria la expresión *mezcla* —que procede de una cita del filósofo italiano Benedetto Croce— en lugar de *síntesis*, parece claro que la superioridad del materialismo histórico —la economía crítica— consiste

en considerar las diferentes metodologías apropiadas para el estudio sociológico:

a) El método hipotético-deductivo, basado en la lógica, es universal para todas las ciencias, habiendo sido desarrollado primeramente en las ciencias físicas; es el método usado para establecer la teoría del mercado —*la economía pura*—. Esta teoría se encuentra refutada hace tiempo, pero se mantiene artificialmente para atender los intereses de la clase empresarial: «mercado determinado es en la economía pura una abstracción arbitraria [...] Se puede preguntar si la economía pura es una ciencia o “alguna otra cosa”, aunque se mueva con un método que, en cuanto método, tiene su rigor científico» (2013, p. 407 y 1970, p. 456). Gramsci compara la teoría neoclásica del mercado con la teología: es una teoría refutada por los hechos —la depresión económica tras el hundimiento de la bolsa en 1929—, que se sostiene arbitrariamente para proteger los intereses empresariales; esos hechos, por el contrario, vinieron a dar la razón de la economía crítica expuesta por Marx y Engels en *El capital*, y su repetición en el siglo XXI confirma las leyes del capitalismo liberal, que fueron descubiertas por los fundadores del materialismo histórico.

El método hipotético-deductivo puede considerarse centrado en la noción de causa o condición suficiente —representable lógicamente por la implicación, la condición suficiente—; en el marxismo —*la economía crítica*—, la *ley del desarrollo de las fuerzas productivas* toma esa forma: es empírica y puede contrastarse con los hechos históricos, estableciendo como causa del proceso la creación del *excedente* por el trabajo, que puede acumularse gracias a las estructuras del modo de producción.

Gramsci distingue entre generalizaciones empíricas y categorías conceptuales o teóricas: «Hay que fijar con exactitud el punto en el cual se distingue entre “abstracción” y “generalización”».

zación”» (2013, p. 406 y 1970, p. 456) —correspondiente en el método hipotético-deductivo la distinción entre teorías que dependen de la abstracción categorial, y las leyes universales que generalizan datos de la experiencia—. *La ley de la caída de la tasa de beneficio* —formulada en el volumen tres de *El capital*— puede entenderse como una generalización empírica de la *ley de rendimientos decrecientes*, siendo útil para la comprensión de la dinámica histórica del capitalismo. Por su lado, el concepto de *plusvalía* es una aplicación de la categoría histórica de *excedente* para explicar la explotación laboral y la lucha de clases en el capitalismo. Es un concepto teórico cuya utilidad se basa en su capacidad explicativa y predictiva de la dinámica capitalista: el beneficio empresarial proviene del trabajo obrero y está limitado por las reivindicaciones de las clases subalternas. Esto no es evidente —la sociología liberal rechaza el concepto de valor trabajo por no considerarlo útil para sus fines, utilizando la categoría de *escasez* para sostener las relaciones de producción capitalista—; es una abstracción teórica y su formulación depende de una concepción de la historia: «la abstracción lo será siempre de una categoría histórica determinada» (2013, p. 406 y 1970, p. 456).

b) El método funcionalista se basa en el concepto aristotélico de holismo; aparece en las ciencias biológicas bajo la idea de necesidad o finalidad objetiva, y se determina por los conceptos de estructura y función. La estructura es un conjunto de elementos heterogéneos que mantienen relaciones sistemáticas y complementarias entre sí. La función es la actividad que realiza un elemento dentro de una estructura, actividad necesaria para que la estructura se mantenga en el tiempo.

En el materialismo histórico, las tesis sobre los modos de producción toman esta forma, como estructuras constituyentes del orden social adecuado para la acumulación del

excedente. Esas estructuras están formadas por las relaciones de producción, determinadas por normas jurídico-políticas, y pueden entrar en contradicción con la base material productiva. Por eso, el desarrollo de las fuerzas productivas exige modificaciones en las relaciones de producción, lo que se produce mediante la lucha de clases.

Las relaciones de producción forman la (infra)-estructura de la sociedad conjuntamente con las fuerzas productivas que contienen. Se establece así «una correlación de fuerzas sociales estrechamente ligada a la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, y que puede medirse con los sistemas de las ciencias exactas o físicas» (2013, p. 369 y 1970, p. 414). El análisis de la estructura social sobrepasa el ámbito metodológico de las ciencias físicas: Gramsci afirma la teleología, como método de las ciencias sociales que se basa en la causa final, cuando dice: «“científico” significa racional y, más precisamente, racionalmente conforme al fin que se quiere obtener» (2013, p. 257 y 1970, p. 287) —poniendo el ejemplo de la organización científica de la empresa capitalista—. Aquí la idea de fin está utilizada desde un punto de vista funcionalista —llamado también en las ciencias sociales *teleología objetiva* o *teleonomía*, como finalidad caracterizada por la necesidad estructural—, por cuanto el fin a obtener racionalizando los procesos productivos es una necesidad del sistema: el incremento de la producción, intrínseco al sistema capitalista en la reproducción ampliada del capital; toda la actividad laborante se realiza bajo la compulsión a incrementar los beneficios.

Sacristán ha corroborado esta concepción de la historia: «yo creo que el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en su choque tendencial con las relaciones de producción es correcto» (1987, p. 104). Pero al final de su vida sostuvo un punto de vista pesimista respecto de las po-

sibilidades de la emancipación humana, al reconocer que las fuerzas productivas en el capitalismo son al mismo tiempo destructivas, generando la crisis ecológica. La revolución antimperalista, aun habiendo sido desarrollada desde el punto de vista del proletariado internacional, no ha producido un desarrollo alternativo, sino un capitalismo de estado que no se diferencia lo suficiente del capitalismo liberal. La construcción del sujeto histórico de la emancipación ha fallado a lo largo del siglo XX, lo que debe conducir a un mayor énfasis en «la importancia del factor subjetivo revolucionario» (1987, p. 107).

c) El método intencional se centra en la noción de sujeto, como entidad que se propone fines y actúa consistentemente para alcanzarlos; en la teoría marxista es la propuesta de socialismo como forma racional de la organización social y la organización autónoma del proletariado para alcanzar ese resultado. «Desde el punto de vista marxista, voluntad significa consciencia de la finalidad, lo cual quiere decir, a su vez, noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en la acción» (2013, p. 44 y 1970, p. 40). A esta finalidad se le ha denominado *teleología subjetiva*, siendo la intencionalidad una característica esencial del ser consciente.

La construcción de esa voluntad, capaz de transformar el orden capitalista explotador en un orden nuevo socialista, es un largo proceso de auto-educación de los trabajadores: «toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos» (2013, p. 22 y 1970, p. 16). Se trata de modelar el *sentido común* mediante la crítica para construir un *buen sentido* racional en la cultura. Este trabajo de la filosofía de la práctica, construyendo la conciencia de clase proletaria, hace posible el *acto histórico* por el cual el proletariado accede al poder político hegemónico. La racio-

nalidad consiste en pensar al ser humano en sus relaciones con la naturaleza por medio del trabajo: «retornar a la genuina doctrina de Marx, por la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad no están separados, sino que se identifican en el acto histórico» (Gramsci, 2008, pp. 61 y 62). El acto histórico se funda en la consciencia de la autoproducción de la humanidad a través del trabajo, y esa consciencia se hace práctica revolucionaria cuando el proletariado toma la dirección de la historia con su acción política. El proceso objetivo e independiente de la voluntad humana que se produce como desarrollo de las fuerzas productivas a través de los modos de producción, puede ser dirigido hacia los fines racionales de la humanidad por medio de ese acto histórico. Para Gramsci, Marx es «el investigador que ha descubierto los hechos básicos de que arranca el “acto histórico” revolucionario» (Sacristán, 1983, p. 75).

El Partido Comunista es la herramienta para forjar esa voluntad subjetiva a partir de la lucha espontánea del proletariado, introduciendo disciplina y organización en las filas populares. Tanto Gramsci como Sacristán han utilizado el concepto de finalidad subjetiva o intencional en su teorización sobre el Partido Comunista. Se trata de la posibilidad de constituir un sujeto colectivo a partir de las personas conscientes que se comprometen en un proyecto histórico. Desde este punto de vista que puede entenderse la siguiente cita de Sacristán; en carta a un militante del partido, Javier Pradera —intelectual invitado a marcharse del PCE en la crisis de 1964—, Sacristán exponía una visión del Partido Comunista en la que resuena su lectura de Gramsci:

[E]l Partido es precisamente subjetividad organizada, sobre la base, naturalmente, de un conocimiento... No es subjetividad cualquiera, desde luego, ni azarosa y casual como la

de los partidos de oposición —confesionales o filosóficos, como la democracia cristiana o el partido liberal—, sino compuesta con cierta abstracción —y, por tanto, con cierta objetivación de lo subjetivo— a partir de la clase obrera como sujeto. Subjetividad pues objetivada y construida (por la teoría), pero subjetividad al cabo, cuya organización y activación es toda la razón de ser del Partido (Manzanera, 1993, pp. 743 y 744).

Es de subrayar que Sacristán comprende lo subjetivo como un elemento de la construcción teórica: se trata de una teoría social del tipo *intencional* —en términos académicos modernos—, o *teleología subjetiva* —en terminología más clásica—, distinguible de la teoría *funcionalista* o *teleología objetiva*, fundada en la necesidad estructural de las funciones sociales. Se trata de construir el sujeto colectivo a partir de la lucha obrera por la emancipación. La constitución de la clase obrera como sujeto histórico debe conducir la historia hacia sus metas racionales, haciendo posible que la humanidad sea dueña de su historia.

Una visión esquemática de los diferentes métodos utilizados por el materialismo histórico puede verse en la siguiente tabla. Se entiende que cada región ontológica es una *emergencia* de la superior en el cuadro —aparece en la historia natural a raíz de esta—, por lo que su estudio científico debe tomar en cuenta las determinaciones vigentes en la ontología previa.

El *programa crítico* es una tecnología social asociada a la ciencia social histórico-materialista: para elaborarlo hay que usar una *dialéctica positiva* —dialéctica de análisis/síntesis— que integra ciencia social con valores comunistas. El concepto es una aportación sacristaniana que tiende a remediar las deficiencias epistemológicas de la ortodoxia marxista, fundada en la concepción del mundo proletaria.

Clase de ciencia	Región ontológica	Tipo de causalidad	Método científico	Leyes de desarrollo
Físico-químicas	Ser inerte	Causa (eficiente)	Hipotético-deductivo	Termodinámica
Biológicas	Ser vivo	Final objetiva o necesaria	Funcional	Evolución de las especies
Sociales	Ser social	Final subjetiva o propositiva	Intencional	Historia
Formales	Ser ideal	Necesidad lógica	Axiomático	Deducción

### La crítica de la ideología

La crítica de Sacristán al idealismo implícito en la definición del marxismo como *concepción del mundo*, comienza hacia 1967 cuando comprueba los problemas del movimiento comunista y prevé una derrota histórica. Esa crítica se produce en el contexto histórico de la revolución tecnológica informática con el impulso que proporciona al desarrollo capitalista de las fuerzas productivas: la automatización del trabajo industrial, la simplificación de la administración, la mundialización de las comunicaciones, y otras aplicaciones productivas. Esa situación histórica exige una actualización de la teoría marxista, que no se está produciendo en aquellos años.

La crítica se dirige contra la ideologización de la teoría marxista por parte de los intelectuales comunistas. Para ello, define la filosofía citando a Lenin y a Marx, como «una formulación indirecta o tácita de ideales que se ignora a sí misma en cuanto tal y se presenta como sistema del saber» (1983, p. 184). Sacristán se refiere al sentido común, que no es una concepción del mundo, ni una filosofía, sino un conjunto de ideales y valores compartidos por el pueblo, que deben expresarse de forma explícita y racional mediante la crítica de la cultura.

Gramsci entiende el materialismo dialéctico como una concepción del mundo, que se corresponde con el desarrollo científico moderno; la propuesta de Sacristán es comprenderlo como *metafísica* del materialismo histórico —en el sentido de que el marxismo es la forma contemporánea de la filosofía de la ciencia—. Y el materialismo histórico habría de ser una ciencia social —más precisamente el núcleo fundamental de toda ciencia social—, que aporta una técnica política para la emancipación: el programa político como inspiración de la práctica revolucionaria.

Esa idea conlleva una actualización del concepto de ciencia. La postulación positivista de la intersubjetividad busca interpretar el trabajo científico abstracto realizado dentro de las instituciones de investigación natural, en las que la determinación de los hechos viene dada por la observación colectiva de objetos externos al ser humano, dentro de los límites de la experiencia humana más o menos ampliada por sus instrumentos: se conoce una realidad elaborada por el trabajo científico. Esa comprensión epistemológica conlleva el «descubrimiento de un nuevo trabajo intelectual para reglamentar el funcionamiento de los lenguajes científicos» (1983, p. 144). Gramsci ha entendido ese tema neopositivista y recoge la definición de «la ciencia como “la descripción

más económica de la realidad”» (2013, p. 321 y 1970, p. 359) —propuesta por Mach—: un lenguaje construido para resumir sintéticamente la experiencia colectiva —una ley científica es una colección de hechos—.

El problema es que los autores de esta tendencia —por ejemplo, Bogdánov en su polémica con Lenin o el teórico holandés Pannekoek— «toman los enunciados empírico-analíticos por enunciados sobre el mundo» (1983, p. 145), cayendo así en un idealismo. Se trata de una construcción artificial que debe ponerse en conexión con la experiencia cotidiana —cuyo estudio corresponde a la gnoseología—, mediante la mediación programática; porque es en el ámbito de lo cotidiano donde se deben desarrollar los procesos emancipatorios para superar la alienación humana en la producción material.

Por eso la objetividad científica es intersubjetiva, depende de un lenguaje construido artificialmente para predecir los hechos en aspectos relevantes para el manejo humano de los mismos. Sin embargo, la objetividad, como realidad independiente del conocimiento humano, viene afirmada por la concepción mitológica del mundo: «el sentido común afirma la objetividad de lo real, en cuanto la realidad, el mundo, ha sido creado por Dios independientemente del hombre» (2013, p. 322 y 1970, p. 360). Gramsci resuelve esa antinomia —objetividad intuitiva del mundo natural frente a la intersubjetividad abstracta de la descripción científica— afirmando que la ciencia se determina por «la concepción del mundo, o sea, la relación entre el hombre y la realidad por la mediación de la tecnología» (2013, p. 323 y 1970, pp. 360 y 361). Es aquí donde Sacristán se separa de Gramsci: no cree que esa relación se pueda pensar racionalmente —esto es: críticamente— mediante una concepción del mundo, sino que debe ser construida científicamente mediante el programa político. Este distanciamiento deriva de las dificultades del

movimiento comunista y la crisis que atraviesa desde los años 60 del pasado siglo.

Por otro lado, Lenin muestra la alianza del pensamiento positivista y la religión —la *Alianza impía* en palabras de Sacristán—, pero obvia las relaciones entre sentido común y religión que son expuestas por Gramsci. Este ha hecho profundas reflexiones acerca de las relaciones entre las corrientes intelectuales, el materialismo histórico y la cultura popular, que han de servir de base a la intervención práctico-filosófica en el medio social. A la hora de entender las influencias del marxismo en la cultura universal, afirma que «el trabajo de investigación tiene que ser inevitablemente complejo y delicado: requiere mucha finura de análisis y mucha sobriedad intelectual» (2013, p. 409 y 1970, p. 459).

Ese perfeccionamiento de la actividad científica por la crítica epistemológica, aquí planteada en relación con el desarrollo espectacular de la tecno-ciencia contemporánea, no se puede trasladar a la ciencia social —donde coinciden el sujeto y el objeto de la investigación—, sin construir una tecnología manipuladora de las masas —como sucede en la sociedad capitalista según el sentido popperiano de ingeniería social—. Hay que precaverse de que ese tipo de tecnología manipuladora se produzca también dentro de las instituciones obreras que constituyen el *capitalismo de estado*. La sobrevaloración de las ciencias naturales sirve también para desvalorizar el desarrollo científico social basado en la intencionalidad subjetiva de la clase obrera como sujeto autónomo de la humanización. Además, el método científico es insuficiente desde el punto de vista gnoseológico, que trata del conocimiento concreto que el ser humano tiene del mundo en el que vive: «toda verdad [...] debe su eficacia al hecho de expresarse en los lenguajes de las situaciones concretas particulares» (2013, p. 317 y 318 y 1970, p. 355).

La distinción entre la epistemología y la gnoseología es fundamental en Sacristán y tiende a subrayar el carácter intencional del ser social en sus distintos niveles. La gnoseología reflexiona sobre el conocimiento que cada persona tiene del medio social y natural en el que vive, mediatizado por el sentido común —por la comunicación y la acción colectivas dentro de la sociedad—. La epistemología es una especialización de la gnoseología para el campo específico de la práctica científica. La realidad material en la que vive el ser humano es su vida cotidiana concreta, donde los conocimientos abstractos se subordinan a los propósitos mediatizados por los sentimientos y las emociones. La objetividad se funda en la materialidad de un mundo independiente de la conciencia que se muestra en la cotidianidad —especialmente cuando la realidad refuta los deseos subjetivos—. Lo concreto es material, singular, cualitativo. *No hay ciencia de lo particular* —decía Aristóteles—:

para constituir un conocimiento racional de lo concreto hay que recurrir a la síntesis de las abstracciones científicas. De aquí se llega a la siguiente conclusión: el análisis sacristaniano de la ciencia marxista reconoce que «el ideal de conocimiento marxiano incluye una proyección no solamente tecnológica, sino globalmente social, hacia la práctica (...) ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en discurso ético, más precisamente político» (1987, pp. 124 y 125).

El marxismo no puede reducirse a una teoría de carácter positivista, epistemológicamente fundada y basada en abstracciones. Su objetivo es el *análisis concreto de la realidad concreta*, es decir, comprender el mundo de la vida cotidiana de la humanidad y la singularidad de las sociedades históricas. Se trata de un ideal metodológico que se alcanza mediante la elaboración

dialéctica del *programa crítico*: la síntesis de las abstracciones científicas y los valores emancipatorios, síntesis recogida por el programa político, que el partido propone a la clase obrera para su realización mediante la lucha de clases. El programa político es la culminación de la ciencia social marxista.

En su reflexión sobre la ciencia Gramsci hace una observación que resuena en los textos que Sacristán escribe en sus últimos años: «la superstición científica lleva consigo ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa queda ennoblecida [...] esta vanidad cuyos peligros son tan evidentes» (2013, p. 324 y 1970, p. 361). La peligrosidad de la ciencia contemporánea había sido advertida por Gramsci y se hace cada día más evidente a medida que esta se desarrolla: «su peligrosidad estriba en que significan una nueva agresión a la especie, potenciando la agresión que la naturaleza ha ejercido contra la especie» (Sacristán, 2021, p. 161).

### **La construcción científica de la subjetividad**

El concepto de *sujeto* expresa la forma racional del ser *intencional*: es la instancia singular o colectiva que persigue fines racionales a través de medios adecuados para conseguirlos. El sujeto individual depende de la conciencia personal, formándose a través del sujeto colectivo mediante la conciencia de clase —el buen sentido común, críticamente afinado—. Se ha de observar que el individuo como tal, dentro de las masas de la sociedad capitalista no constituye un sujeto histórico, porque su acción no se corresponde con un objetivo autónomo, sino con una finalidad objetiva determinada por la estructura social: la valorización del capital.

El isomorfismo entre la forma intencional de la persona singular y la colectiva se constituye por el concepto de sujeto, desde la perspectiva de la filosofía clásica alemana que inspira

la reflexión de Marx y Engels. Gramsci se refiere al sujeto colectivo del siguiente modo: «el hombre-colectivo actual se forma de un modo que procede de abajo a arriba, en base a la posición que ocupa la colectividad en el mundo de la producción» (2013, p. 252 y 1970, p. 282). La cooperación en la producción del mundo humano crea una colectividad orientada hacia la satisfacción de finalidades biológicas y necesarias mediante el trabajo; en ese proceso objetivo aparece la subjetividad a partir de una indeterminación práctica que puede ser conscientemente orientada, lo que constituye el fundamento para la libertad. Se forma la subjetividad colectiva, determinada por la conciencia de clase entre la población laborante, de modo que se pueda orientar el proceso histórico hacia fines racionales.

El isomorfismo del sujeto en sus dos vertientes, a la vez individual y colectivo, constituye la coherencia de la filosofía práctica —en sentido clásico griego como continuidad de la ética con la política y la economía—. La persona moral planifica su vida de acuerdo con los requerimientos sociales, para alcanzar el bien común: el bien de todos es objeto del interés personal; la colectividad planifica su acción histórica en función de las necesidades racionales de la humanidad: la riqueza de cada individuo es el objetivo de toda la sociedad —lo que se relaciona con la abolición de la propiedad privada—.

El sujeto colectivo se constituye cuando «una asamblea «bien ordenada» de individuos agitados e indisciplinados se unifica en torno a decisiones colectivas superiores a la media individual; la cantidad se hace en estos casos cualidad» (2013, pp. 252 y 253 y 1970, p. 281). La constitución de una finalidad compartida conscientemente, por la que cada individuo actúa coordinadamente con los otros, crea el sujeto colectivo. El proceso contiene varios momentos, comenzando por las asociaciones voluntarias de individuos —que forman la organiza-

ción de la sociedad civil—, pasando por la formación nacional de las sociedades humanas —vertebradas por el Estado— y culminando en la humanidad como sujeto de la historia —en la internacional—. El proceso histórico, atravesado por crisis profundas, se encuentra muy lejos de alcanzar ese resultado.

Gramsci distingue la masa amorfa de individuos dominados por *los más bajos instintos bestiales*, cuando el individualismo «se exaspera por la certidumbre de la impunidad, por un lado; y los grupos humanos bien disciplinados, capaces de sacrificios inauditos» (2013, pp. 252 y 253 y 1970, pp. 281 y 282). Y confía en que el desarrollo de las fuerzas productivas traiga nuevas posibilidades de libertad, tras haber disciplinado a las masas humanas:

Es verdad que hasta ahora se ha dado a esos organismos supraindividuales una significación mecanicista y determinista [...] Hay que elaborar una doctrina en la cual todas esas relaciones sean activas y en movimiento, dejando en claro que la sede de esa actividad es la consciencia del hombre individual (2013, p. 392 y 1970, p. 439).

Se trata de convertir, por medio de la conciencia y la responsabilidad, las finalidades objetivamente determinadas por las necesidades estructurales, en finalidades subjetivamente decididas por el sujeto humano, que busca la armonía en sus relaciones con la sociedad y la naturaleza. La conciencia es un instrumento de precisión que dirige la conducta singular y colectiva hacia fines decididos por la subjetividad racional.

Suele criticarse ese isomorfismo entre individuo y sociedad como una falacia de la composición; esta consiste en suponer que las propiedades del conjunto son las mismas que las de sus elementos. Esa crítica no es aplicable en este caso, si entendemos bajo el *concepto de emergencia* la aparición de la

humanidad en la historia natural del planeta Tierra. En efecto, la constitución del ser social supone la emergencia de propiedades nuevas en las colectividades humanas basadas en la cooperación grupal —lenguaje, universo simbólico, construcción de instrumentos, reglas morales, conciencia personal, organización institucional, etcétera—; esas propiedades se comprenden desde una perspectiva *holista* del ser social: la sociedad como una estructura funcional en la que surge intencionalidad —la capacidad para actuar conforme a un plan preconcebido—. Que esa intencionalidad se produzca en distintos niveles de la realidad humana no implica un razonamiento falaz, sino una interpretación con aplicación empírica, que busca hacer coherente la acción humana en el mundo natural.

Desde esta constatación hay que interpretar las observaciones de Gramsci sobre Maquiavelo: «la grandeza de Maquiavelo consiste en haber distinguido entre política y ética». En el origen de la sociedad capitalista moderna se dividen los campos de la filosofía práctica —ética, política y economía—, para constituirse como ciencias separadas. En esa separación la subjetividad se quiere reducir al deseo del individuo regido por intereses egoístas —bajo una psicología emotivista—, incapaz de seguir una conducta ética basada en principios morales; de ese modo, la persona queda anulada por determinaciones sociales de las que ni siquiera es consciente —basta con manipular las emociones de los individuos anónimos perdidos en las masas, para determinar sus conductas hacia objetivos determinados por las necesidades de valorización del capital—. Pero esa distinción de Maquiavelo no implica exclusión *a priori*, sino conciencia de las contradicciones presentes en la sociedad moderna —donde se oponen *moral privada* y *moral público-política*—; esta oposición debe superarse en el proceso del desarrollo histórico: «la política se entiende entonces como un proceso que desembocará en

una moral, o sea, como tendente a una forma de convivencia en la cual política y, por tanto, moral estén ambas superadas» (2013, p. 266 y 1970, pp. 296 y 297).

### La filosofía de la práctica

La *filosofía de la práctica* en Gramsci es el método para la construcción de la conciencia de clase, una intervención en la cultura popular para la comprensión del presente histórico, ya que *los hombres toman conciencia de los conflictos que se realizan en el mundo económico en el terreno de las ideologías*; esa perspectiva se basa en una crítica del economicismo: «la economía no es el motor del mundo “sino en último análisis”» (2013, p. 360 y 1970, p. 403).

Se trata de una idea que tiene su antecedente en Antonio Labriola, socialista del siglo XIX, quien subraya la *independencia del marxismo* frente a las ideologías burguesas, como garantía para que las clases subalternas alcancen la hegemonía promoviendo la emancipación humana; además sitúa la *práctica* como categoría central para la reflexión marxista.

En realidad, Labriola, al afirmar que la filosofía de la práctica es independiente de toda otra corriente filosófica, es autosuficiente, resulta ser el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la práctica... Así puede plantearse la lucha por una cultura superior autónoma (2013, p. 342 y 1970, pp. 382 y 383).

Esta concepción vertebró el pensamiento de Gramsci y es heredada con matices por Sacristán: la ortodoxia en el marxismo consiste en afirmar su independencia respecto de otras corrientes filosóficas, como expresión de la independencia

de la clase obrera respecto de la clase dominante —lo que es garantía para la construcción del socialismo—.

*Filosofía* consiste en una intervención cultural que apela al desarrollo intelectual y consciente de las clases laborantes, fundada en la afirmación de que *todos los hombres son naturalmente filósofos*; es decir, que la actividad intelectual se desarrolla en cada ser humano, aunque con diferente intensidad según su personalidad y especialización. Las diferentes funciones sociales nacen con la división del trabajo —cada vez más amplia con el desarrollo de las fuerzas productivas—, y requieren capacidades específicas que diversifican el ser social; entre estas se encuentran las diferentes actividades intelectuales. Pero una mayor dedicación a tareas intelectuales no significa una mayor capacidad crítico-práctica, pues esta depende de la participación en el *buen sentido* que se crea con la crítica del *sentido común*.

Lo que significa *filosofía* en esa expresión es la reflexión colectivamente elaborada por el sentido común: un conjunto de valores e ideales que se encuentran implícitos en los símbolos religiosos, las leyendas populares, el folklore, las costumbres, los refranes, la música, el vestir, etcétera. La filosofía está contenida en: «1) en el mismo lenguaje [...] 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular» (2013, p. 326 y 1970, p. 364).

La filosofía de la práctica construye los instrumentos críticos para incidir racionalmente en la cultura, elevándola a un nivel de conciencia colectiva que permita la emancipación de los trabajadores mediante su intervención en la organización política de la sociedad: «Criticar la concepción propia del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado». Se trata de realizar el mandato ético clásico del «conócete a ti mismo» (2013, p. 327 y 1970, p. 365). La crítica

de la cultura es el método para constituir el sujeto colectivo mediante la conciencia de clase.

También es preciso distinguir entre *dos concepciones del mundo* —«una afirmada con palabras y otra que se despliega en el hacer efectivo» (2013, p. 329 y 1970, p. 367)—. La ideología dominante es la ideología de la clase dominante, asumida por las capas de los trabajadores; sin embargo, estos realizan una práctica contraria en la lucha de clases, apareciendo «un contraste entre el pensar y el hacer» (2013, p. 329 y 1970, p. 367). Por el contrario, los intelectuales críticos con el sistema necesitan vivir en él, de modo que su pensamiento se contrapone a su práctica. La incoherencia entre el pensar y el hacer es fuente de la neurosis para las personas y la sociedad.

### La práctica comunista

La categoría *práctica* es central en el marxismo, significando la verificación y realización de las ideas racionales mediante la acción colectiva por el trabajo y la cultura: se basa en la identidad de *belleza, verdad y bien* —coherencia de los valores estéticos, intelectuales y morales— como postulado básico de la utopía racionalista. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx ha establecido como característica del materialismo dialéctico la verificación de las ideas por la práctica; tesis dos: *Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento*. La práctica es la prueba del pensamiento, pero también establece la orientación del pensar, ya que la mente capta la realidad desde los intereses prácticos, según la tesis cinco: *la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica*.

Gramsci define la *práctica* como concepto dialéctico de la filosofía, para establecer «la relación entre la voluntad huma-

na (sobreestructura) y la estructura económica» (2013, p. 248 y 1970, p. 276). Desde ese punto de vista, la estructura social es una realidad independiente de la voluntad humana que obedece a leyes objetivas del cambio social: el desarrollo de las fuerzas productivas a través de los modos de producción. La sobreestructura representa la subjetividad del ser humano que intenta dirigir ese desarrollo hacia fines racionales de carácter ideal. Pero la falta de conocimiento impide el dominio del proceso histórico por la humanidad. La ideología dominante es un signo de esa ignorancia, un apéndice que justifica el proceso social objetivo —no crea una subjetividad racional revolucionaria—, pues sirve a los intereses particulares de las clases explotadoras, que consisten en la conservación de la estructura en la que ejercen su poder.

Toda teoría, incluso la más empírica y positiva, es hipotética y su formulación provisional —mientras no se demuestre lo contrario—. Esa *convencionalidad teórica* está limitada por dos factores: la experiencia histórica pasada y los fines que se diseñan en su núcleo valorativo. Una teoría se formula dentro de un marco social que la acoge y la desarrolla; debe verificarse por la práctica social que inspira, la cual está organizada bien desde las estructuras del poder político, bien desde las instituciones de la sociedad civil. Por eso «no se puede separar la filosofía de la política» (2013, p. 329 y 1970, p. 367). El concepto de *filosofía* tiene doble sentido: como ideología conservadora de la clase dominante o como crítica de la vida cotidiana para alcanzar una consciencia transformadora de la sociedad; la política abarca la organización estatal, pero también la actividad ciudadana, independiente del Estado. En ambos casos, «la relación entre la filosofía “superior” y sentido común está garantizada por la política» (2013, p. 332 y 1970, p. 371)

Lenin ha definido el *materialismo consumado* por dos rasgos fundamentales: concreción y práctica. El objeto de la

reflexión consciente es comprender la *realidad concreta* del mundo cotidiano en que vive el ser humano, transformándola en atención a sus aspiraciones de emancipación y autonomía. La *práctica comunista* consiste en realizar el proyecto de la emancipación humana: «ha de realizar el núcleo racional de la utopía idealista» (Sacristán, 1983, p. 168), el dominio armónico del ser humano sobre la naturaleza, la suya propia y la que le rodea, la interna y la externa. Para lo cual es imprescindible abolir la propiedad privada, en la medida de lo posible dentro del proceso histórico dado.

El fundamento de la crítica marxista de la economía política es una ley tendencial descubierta por Marx y Engels en sus investigaciones sobre *El capital*: la ley tendencial a la baja de la tasa de ganancia: «toda la actividad industrial de Henry Ford se puede estudiar desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, por eludir la ley de la caída de la tasa de beneficio» (2013, p. 398 y 1970, p. 446). La lucha política de los trabajadores por mejorar sus condiciones de vida tiende a reducir las ganancias capitalistas. Los empresarios utilizan diversos mecanismos para contrarrestar esa tendencia, y el principal es la introducción de nuevas tecnologías que elevan la productividad del trabajador. La actividad patronal para restablecer los beneficios busca aumentar la *plusvalía relativa* arrancada a los trabajadores mediante la innovación tecnológica en la producción (*El capital*, vol. 1, sección IV).

Sin embargo, todo parece indicar que la constitución del *capitalismo de estado* tras la revolución proletaria deja obsoleta esta ley, porque la producción es dirigida por la planificación estatal y no por el ansia de ganancias de los empresarios capitalistas. Se trata, por tanto, de una ley aplicable al capitalismo liberal, pero no a la formación social del capitalismo de estado. Así la crisis del 2008 y la depresión subsiguiente en los países imperialistas deben recibir por esta ley su ex-

plicación, pero entre tanto la economía china no ha sufrido esos inconvenientes, manteniendo un crecimiento sostenido en las últimas décadas. Entre otros factores —la disciplina colectiva y el uso de la teoría marxista en el cálculo económico—, así puede interpretarse el éxito de la economía china en el siglo XXI.

### El intelectual orgánico

La noción de *persona* en Gramsci se define como «centro de anudamiento» (2013, p. 391 y 1970, p. 438). Esta idea es un desarrollo de la tesis seis sobre Feuerbach, donde Marx afirma que *la esencia del ser humano es el conjunto de sus relaciones sociales*. Significa que una persona está constituida por las relaciones que sostiene con los demás seres humanos y los objetos del mundo natural. La expresión *anudamiento* remite a la idea de una red de relaciones entre personas y cosas que forman el mundo material de la sociedad humana en relación con la naturaleza: «cada individualidad está compuesta de varios elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) la naturaleza». Esa red está en un continuo proceso de cambio y transformación: «hay que concebir al hombre como una serie de relaciones activas» (2013, pp. 390 y 391 y 1970, p. 438), y cada ser humano ocupa un lugar central en la red, poniendo en conexión los elementos con los que se relaciona.

Este concepto de *persona* remite a la subjetividad consciente, como singularidad compuesta por diversos elementos heterogéneos, que sintetiza experiencias y deseos para establecer una conducta intencional dirigida a conseguir fines personales y sociales. La unificación de la personalidad —el alma— se hace por medio de un proyecto vital con proyección social: «hacerse una personalidad significa adquirir concien-

cia de tales relaciones, modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de tales relaciones» (2013, p. 391 y 1970, p. 438). La persona se transforma a sí misma al modificar sus relaciones: el desarrollo personal consiste en ampliar y profundizar el conjunto de sus interacciones con la sociedad y la naturaleza. A través de las asociaciones a las que pertenece «es el individuo parte del género humano» (2013, p. 391 y 1970, p. 439). Como dice Martí, *patria es humanidad*.

Este concepto incluye la idea gramsciana de la organicidad del individuo a un grupo social, que incluye la del intelectual a una determinada clase. La organicidad del intelectual con la clase obrera se construye mediante el Partido Comunista, de modo que esta asociación se constituya como la unidad de la teoría con la práctica.

Gramsci ha definido «los intelectuales “puros”, como elaboradores de las ideologías más difundidas de las clases dominantes, como “leaders” de los grupos intelectuales de sus respectivos países» (2013, p. 409 y 1970, p. 458). Sacristán introduce un matiz en esa definición, distinguiendo «dos grandes tipos de intelectuales: los miembros en ejercicio de las llamadas “profesiones liberales” y los intelectuales “puros”, es decir, los investigadores y los creadores artístico-literarios» (Manzanera, 1993, p. 733). Estos intelectuales, orgánicos a los partidos, pueden inscribirse en el Partido Comunista: «el intelectual comunista es también, “a través del Partido Comunista”, experiencia de la clase obrera, experiencia al servicio del socialismo». Hace esta afirmación subrayando el empobrecimiento teórico de la cultura soviética y de los militantes comunistas, provocada por la actitud burocrática fundada en la *concepción del mundo*. Es una mala interpretación del papel de vanguardia: «el Partido Comunista solo tiene significación histórica en cuanto promotor de la función del proletariado [...] la cuestión esencial

es la construcción de la sociedad comunista a través de la socialista por el proletariado como clase dominante» (Manzanera, 1993, p. 718).

La unidad entre el pueblo trabajador y los intelectuales se produce mediante los partidos obreros: «los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea, el crisol de la unidad de la teoría con la práctica» (2013, p. 335 y 1970, p. 374). En el partido confluyen tres elementos principales: «1) un elemento difuso de hombres comunes [...] 2) el elemento principal de cohesión, que centraliza en el ámbito nacional [...] 3) Un elemento medio que articule el primero con el segundo». El nacimiento del segundo elemento depende de las condiciones objetivas y «es necesario que se haya formado la convicción férrea de que es necesaria una determinada solución de los problemas vitales» (2013, pp. 311 y 312 y 1970, p. 348). En la importancia que se concede al segundo elemento, los intelectuales del partido, se puede observar un rasgo del leninismo gramsciano. Dentro de sus apuntes en los *Cuadernos*, se ha resaltado la importancia del núcleo de intelectuales que construyen la teoría, desde una perspectiva culturalista de la lucha política.

### **El estado ético**

El Estado ético se funda en la moralidad de la sociedad civil:

[L]a sociedad civil, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (es decir, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado). (2013, p. 260 y 1970, p. 290).

La vida moral de la ciudadanía genera estructuras sociales que se organizan por consenso, sin coacción —sin violencia física o la amenaza de ejercerla—. Determinados grupos de personas ejemplares son encargados de representar y garantizar ese consenso: son miembros de la clase dominante.

El concepto de *Estado ético* es aplicable a diferentes formas políticas, que representan diferentes clases hegemónicas:

En cuanto idea-límite, el programa liberal crea el Estado ético, o sea, un Estado que idealmente está por encima de la competición entre las clases, por encima del vario entrelazarse y chocar de las agrupaciones que son su realidad económica y tradicional. (2013, p. 25 y 1970, p. 19).

Gramsci expone así la teoría hegeliana del Estado de derecho como institución que impone moralidad a una sociedad civil egoísta, formada por grupos en competencia económica y política. Se trata de un idealismo porque Hegel supone que de tal modo se constituye una sociedad perfectamente equilibrada; es la idea del Estado liberal, donde la moralidad pública impuesta coactivamente por el derecho supone *el final de la historia*. Gramsci corrige mostrando que ese Estado pretende estar más allá de los conflictos entre las clases, además de regular los conflictos individuales internos a las clases según una idea de justicia o equilibrio social expresada en el derecho.

Pero el filósofo idealista se equivoca al situar al Estado por encima del conflicto de clases. La noción liberal del Estado no recoge bien la realidad política de la sociedad moderna por: 1) la visión hobbesiana de la sociedad civil es errónea; y 2) la teoría del mercado es inútil para comprender los procesos capitalistas y darles una solución racional. El Estado liberal no es la institución que concilia los conflictos sociales, sino el instrumento de la dominación de clase. Marx invierte

esa noción de las relaciones entre Estado político y sociedad civil, señalando que la *sociedad civil* contiene la moralidad social, mientras que el Estado de derecho —fundado en la protección de la propiedad privada— es el instrumento para la dominación de clase burguesa; el concepto liberal de Estado es ideológico. Por eso, Gramsci señala que «los obreros industriales y agrícolas están incoerciblemente determinados, en todo el territorio nacional, a plantear de modo explícito y violento la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción» (2013, p. 71 y 1970, p. 71).

Hay, pues, dos conceptos opuestos de sociedad civil. El liberal afirma el egoísmo de los individuos que se relacionan según intereses económicos; la sociedad civil es entendida como conjunto de empresas en busca del beneficio, pugnando competitivamente contra las otras empresas: asociaciones aparentemente voluntarias con intereses económicos de incrementar el beneficio propio, creyendo que el bien común se da por añadidura gracias al intercambio mercantil como necesidad derivada de la división y especialización del trabajo. Por su parte, el concepto republicano —enraizado en la crítica rousseauiana del progreso liberal— postula la existencia de personas altruistas que componen la sociedad civil, asociadas para resolver cooperativamente problemas sociales y dificultades históricas. El desarrollo de la sociedad civil en sentido republicano habría de conducir al socialismo —y la revolución proletaria se manifiesta como continuidad y desarrollo de la revolución republicana de los jacobinos—.

### Conceptos políticos de Gramsci

El objetivo de la lucha política del proletariado es conquistar la *hegemonía* en la sociedad, el liderazgo político, intelectual y moral, que convence a la mayoría social. El sistema de

valores que establece la posición hegemónica constituye el sentido común de la sociedad, dando legitimidad al poder político, *de modo que obedecerlo es correcto, es un deber*. La hegemonía consiste en

el consentimiento “espontáneo”, dado por las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace «históricamente» del prestigio (y, por tanto, de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo de la producción (2013, p. 353 y 1970, p. 395).

En los proyectos históricos que definen la vida política de una sociedad, se debe distinguir la estrategia, que define los objetivos a largo plazo, y la táctica que estudia los medios prácticos para alcanzar los objetivos: «hay que exponer lo que se debe entender en política por estrategia y por táctica, por “plan” estratégico, por propaganda y por agitación, por orgánica, o ciencia de la organización y de la administración en política» (2013, p. 365 y 1970, p. 409). La estrategia que propone el marxismo para el desarrollo racional de la humanidad es abolir la sociedad de clases, el socialismo, mediante la acción política del proletariado. Las tácticas que la clase obrera emplea para ello son diversas.

Hay dos tácticas de la lucha obrera que Gramsci compara con las tácticas bélicas modernas para comprender el ascenso del fascismo en Europa: *guerra de posiciones* —o guerra de trincheras— (*el cerco del enemigo*)/*guerra de movimientos (el ataque frontal)*. Luxemburgo ha hablado de estas dos tácticas —respectivamente socialista y anarquista— afirmando que el mérito del leninismo fue hacer una síntesis de ambas, como también muestra Gramsci señalando su complemen-

tariedad, para utilizarlas de forma alternativa en función de la coyuntura.

Además, Gramsci admite una tercera forma de guerra —la *subterránea*: clandestinidad, ocultamiento y camuflaje—: «el boicot es guerra de posición, las huelgas son guerra de movimiento, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea» (2015, p. 120). La comparación entre tácticas políticas y formas de guerra se basa en la convicción de que «toda lucha política tiene siempre un sustrato militar» (p. 121), pero advirtiendo que esas comparaciones son solo «estímulos para el pensamiento y términos de simplificación» porque en la organización política «falta la sanción penal implacable, la ley marcial y la disposición de las fuerzas políticas no es ni de lejos comparable al encuadramiento militar» (p. 122).

Estas categorías le sirven a Gramsci para pensar el fracaso de la revolución turinesa —así como el fracaso de la revolución europea tras la Primera Guerra Mundial (PGM)—, por la parálisis del proletariado italiano y europeo conducido por el Partido Socialista —lo que le llevó a la fundación del Partido Comunista—. El ascenso del fascismo le convence de que hay que comenzar un largo proceso de lucha histórica, para el que construye el concepto de *guerra de posiciones*, cuyo objetivo es la conquista de la hegemonía proletaria en la sociedad: «la guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía» (2013, p. 262 y 1970, p. 292).

Gramsci critica a Luxemburgo por haber considerado la guerra de movimientos como una consecuencia de la crisis económica sin mediaciones de la subjetividad consciente: «una forma de férreo determinismo economicista, con el agravante de que sus efectos se creían rapidísimos en el tiempo y en el espacio; por eso se trataba de un misticismo

histórico» (2013, p. 374 y 1970, p. 419). Considera además a Trotski el teórico de la guerra de movimientos que ya no es posible en las sociedades del capitalismo desarrollado: «en la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado» (2013, p. 262 y 1970, p. 292). Por el contrario, Lenin se dio cuenta de las diferencias de orden social entre Oriente y Occidente: «me parece que Ilich había comprendido que era necesario pasar de la guerra de maniobra, aplicada victoriosamente en Oriente de 1917, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente» (2015, p. 127).

Esas tácticas se corresponden a dos tipos diferentes de Estado. En Oriente el Estado era amorfo y la revolución se produjo mediante un asalto frontal en la Revolución Bolchevique. En Occidente, en cambio, el Estado está profundamente imbricado con la sociedad civil, de modo que no es posible derrumbarlo mediante una maniobra directa de destrucción.

En Oriente, el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado solo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional (Gramsci, 2015, p. 127).

El Estado parlamentario burgués no se apoya fundamentalmente en la coacción, sino en el consenso social, que reconoce la hegemonía de la clase dominante burguesa así como el orden social que representa. Para conseguir destruir el Estado

burgués «se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención». Señalando que «en la política, el cerco es recíproco» (2013, p. 262 y 1970, p. 292).

El concepto de hegemonía se corresponde con la construcción del *bloque histórico*: la alianza de clases que da la mayoría social al proletariado y hace posible la transformación social revolucionaria. La lucha de la clase obrera es internacional, pero se realiza en el marco de la nacionalidad, que no puede ser abstraído sin caer en generalidades vacías. Sacristán ha subrayado este punto: «Lenin no ha dejado nunca de definir la dictadura del proletariado como un sistema de alianzas» (Manzanera, 1993, p. 721).

La lucha obrera por alcanzar la hegemonía debe tomar en cuenta la composición social, asumiendo las reivindicaciones de todas las capas sociales: las clases pequeño-burguesas intelectuales y las clases campesinas tienen carácter nacional y es necesario incluir este carácter en la síntesis programática que hace posible la construcción de la alianza de clases:

El concepto de hegemonía es aquel en el cual se anudan las exigencias de carácter nacional [...] Una clase de carácter internacional, en cuanto guía estratos sociales estrictamente nacionales (los intelectuales) e incluso, muchas veces, menos aún que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), tiene que “nacionalizarse” [...] Los conceptos no-nacionales (es decir, no referibles a cada país singular) son erróneos (2013, p. 315 y 1970, p. 352).

Frente a las frecuentes simplificaciones en que incurren los internacionalistas, Gramsci defiende que la perspectiva nacional es insoslayable: «la situación internacional tiene que considerarse en su aspecto nacional. Realmente la relación “nacional” es el resultado de una combinación “original” úni-

ca» (2013, p. 314 y 1970, p. 351). Cada sociedad es una singularidad histórica, y es ahí donde reside la dificultad de hacer un estudio científico de la misma, porque la ciencia se basa en leyes generales. El proceso de investigación de la sociedad histórica es dialéctico: análisis/síntesis. Se deben analizar los aspectos fundamentales de la sociedad desde un punto de vista científico, para después sintetizar los conocimientos científicos en la exposición teórica de la sociedad concreta que origina el programa práctico. «El principio de concreción es en Lenin regulador o programático, mientras que el principio instrumental, el principio de método en sentido estricto, es el de la abstracción y el análisis» (1983, p. 164). La concreción es, como se ha visto, la síntesis práctica que realiza el sujeto —individual o colectivo— para comprender el mundo de la vida y orientar su actividad dentro de él.

### **Crítica de Gramsci por Sacristán**

La actualización del materialismo histórico debe tomar en cuenta los desarrollos recientes de la humanidad. A raíz del fracaso de las sociedades pre-socialistas del Este europeo, la crítica marxista debe hacerse autocrítica; es decir, debe reconsiderar el estatus ideológico del materialismo dialéctico convertido en una concepción del mundo por la dogmática soviética. Es necesario reconstruir el núcleo duro del marxismo, despojándolo de adherencias programáticas que han resultado ser inadecuadas o falsas. Desde esa perspectiva, Sacristán analiza los problemas del pensamiento gramsciano:

a) «Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones o productos culturales» (1987, p. 198). La necesidad de asimilar los descubrimientos de la ciencia burguesa, insertándolos en el pensamiento dialéctico, fue subrayada por Sartre en debate

con Georg Lukács tras la Segunda Guerra Mundial (SGM), y defendida por Sacristán en su exposición del materialismo dialéctico (Manzanera, 1993, pp. 171 y ss.). En ese sentido la crítica alcanza al desarrollo cultural soviético en la URSS, aquejado de un dogmatismo intransigente.

Sin embargo, Gramsci ha afirmado que la ciencia

aparece siempre revestida por una ideología [...], y es fácil distinguir entre la noción objetiva y el sistema de hipótesis, mediante un proceso de abstracción [...] Por eso un grupo social puede hacer suya la ciencia de otro grupo social sin aceptar su ideología (2013, p. 323 y 1970, p. 361).

Gramsci ha sabido entender esta característica de la ciencia como conocimiento objetivo; la crítica de Sacristán debe estar dirigida hacia otros aspectos de su pensamiento: el haber obviado importantes aspectos de la irracionalidad capitalista, la destrucción de la biosfera y la opresión patriarcal, en un momento histórico en el que esas problemáticas no se habían plenamente manifestado. Estas son puestas de manifiesto por el ecologismo y el feminismo, que van a desarrollarse como movimientos sociales de finales del siglo XX.

b) Gramsci se apoya en «la idea neopositivista de que la objetividad es intersubjetividad» (1987, p. 199). Sacristán está probablemente pensando en el siguiente aserto de Gramsci:

[S]e afirma objetivo, realidad objetiva, aquello que se comprueba por todos los hombres, aquello que es independiente de todo punto de vista meramente particular o de grupo; afirmando a continuación: esa es una particular concepción del mundo, una ideología [...] que puede ser aceptada por la filosofía de la práctica (2013, p. 322 y 1970, p. 360).

Sacristán piensa que es necesario hacer una crítica radical de la ideología, especialmente en el momento de crisis del movimiento comunista que se produce en la década de 1960 a 1970. Por eso, esta tesis gramsciana, aunque reconoce el carácter universal del proyecto científico, se critica como un giro mental idealista al obviar que el mundo material objetivo existe independientemente de la conciencia humana. Si bien la ciencia es un instrumento imprescindible para la acción política racional en la modernidad, la representación científica del mundo es abstracta, no puede representar la concreción objetiva con que la persona singular vive el mundo cotidiano, ni la singularidad de la sociedad histórica. Solo mediante un proceso de análisis/síntesis es posible introducir la científicidad en la política, siempre de modo provisional.

Hay que distinguir entre la representación científica de la naturaleza, intersubjetiva, y la objetividad de la naturaleza que se desarrolla según dinámicas que solo conocemos parcialmente. Esos límites del conocimiento constituyen la razón para las discrepancias en la percepción e interpretación de la realidad, que se producen entre sujetos con perspectivas diferentes sobre el mundo. Precisamente a partir de esa discrepancia en diálogo entre las especializaciones podemos superar las limitaciones del conocer, complementando una experiencia con las otras en el sentido común y en la ciencia. Además, es imposible conocer el futuro porque la teoría científica es hipotética: la naturaleza en evolución plantea nuevos problemas a nuestra especie, y la propia ciencia está siempre ampliándose para abarcar los nuevos datos que van apareciendo a la experiencia humana.

c) Una crítica dirigida a Gramsci, tanto como a Lenin y Lukács, es utilizar el concepto de *concepción del mundo*, como una formulación del sentido común que cae en las falacias metafísicas —naturalista: el deber se reduce al ser, «hay

que hacer lo que ya se hace»; e idealista: el ser se reduce al deber, «los ideales constituyen la realidad»—; consisten en confundir la formulación teórica con la práctica técnica; esto es, no se distinguen el plano metafísico del deber con el ontológico del ser —Hegel comete las dos falacias en su famosa sentencia: *todo lo real es racional y todo lo racional es real*—. De ahí que la concepción del mundo promovida por la tercera generación de marxistas diera lugar a un *idealismo voluntarista* en las formulaciones autoritarias de la nomenclatura soviética: da por hechas las tareas socialistas que aún han de ser cumplidas por el esfuerzo militante de los trabajadores y la ciudadanía. En la práctica, esa ideología sirve para justificar la existencia de la burocracia en las organizaciones obreras comunistas, como lo fue el marxismo evolucionista para la socialdemocracia en el periodo anterior a la SGM.

Los defectos de la concepción del mundo proletaria deben recibir la crítica por su inconsistencia —patente en la intervención del Bloque del Este sobre Checoslovaquia en 1968—, y Sacristán aboga por la sustitución de esa noción por el concepto de *programa crítico*:

Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del programa crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma “cultural” de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos de la tradición (1983, p. 80).

Gramsci establece la comparación del movimiento comunista moderno con el movimiento cristiano bajo el Imperio Romano: «el Partido Comunista es en el periodo actual la

única institución que puede compararse seriamente con las comunidades religiosas del cristianismo primitivo» (2013, p. 103 y 1970, p. 108). La Iglesia romana resulta un modelo por «la relación abstractamente racional y justa que ha sabido establecer, en su ambiente, entre los intelectuales y los sencillos (2013, p. 330 y 1970, p. 369). Y observa en *la primera comunión* cómo las instituciones católicas se crean a partir de los sacramentos, como una tecnología social que modela la personalidad de los fieles: «se comprende el efecto psíquico que ha de tener en un niño de siete años el aparato ceremonial de la primera comunión» (2013, p. 273 y 1970, p. 305).

Sin embargo, «la posición de la filosofía de la práctica es antitética de la católica» (2013, p. 333 y 1970, p. 372), pues pretende a elevar el nivel cultural del pueblo hasta el pensamiento científico en lugar de mantenerlo en la concepción mitológica del mundo. Pero si hemos de entender que la crítica de Sacristán es correcta, la posición que desarrolla Gramsci no llega hasta el final del problema. La concepción del mundo sustituye la religión católica por la ciencia, pero manteniendo los métodos de sugestión que la religión utiliza para modelar la cultura popular.

La lucha de la clase obrera por alcanzar la hegemonía social, apoyándose en la ciencia para establecer su Estado, requiere el desarrollo de la teoría social dialéctica que ha impulsado el marxismo —y no una concepción del mundo más o menos sistemática—. El apoyo en la teoría científica es necesario en la sociedad moderna, sustituyendo a la religión católica en su función conservadora de unificar al pueblo con las élites a través de la mitología. Sacristán, en la dirección del Sector de Intelectuales del PSUC, pedía «la sustitución de métodos irracionales de sugestión por los racionales de conocimiento» (Manzanera, 1993, 732).

Consecuentemente con ese análisis de la cultura, la política de alianzas del Partido Comunista Italiano (PCI), dirigido por Togliatti tras la SGM, se fundaba con el diálogo con los cristianos; del mismo modo, Sacristán saludaba la presencia de cristianos en el PCE por su conciencia utópico-revolucionaria.

El movimiento comunista quiere desarrollar una actividad política fundada en el conocimiento científico del mundo, y no en una metafísica teológica, sin dejar de reconocer la importancia de formular claramente los valores colectivos contenidos en el sentido común y que toman forma metafísica para la conciencia —por cuanto no contienen realidad experiencial, sino realidad subjetiva en las aspiraciones colectivas por una realidad social justa y armoniosa—. Se produce una revalorización de la metafísica, en cuanto depósito de objetivos ideales y valores críticos que no tienen realidad experiencial, sino solo práctica en la actividad moral y política de la clase obrera.

Se trata de eliminar los procedimientos de manipulación de la conciencia que utilizan las instituciones religiosas. Sin embargo, en esa línea de reformar la moralidad pública ante la crisis contemporánea, Sacristán llegó a proponer la necesidad de recuperar elementos de la tradición cristiana en el ámbito de los valores, pero no en el terreno de los métodos de organización social. Lo que nos recuerda la posición de Epicuro frente a la religión: admite la existencia de los dioses como modelos de felicidad perfecta que viven en los intersticios del mundo, pero rechaza los procedimientos religiosos para manipular la conciencia.

Entre los elementos de la tradición racionalista que es necesario recuperar se encuentra una ética de la contención y la medida, que le parece adecuada para detener la destrucción capitalista de la biosfera terrestre. En «Reflexiones sobre una política socialista de la ciencia», subrayando la peligrosidad

de la tecno-ciencia contemporánea, afirma: «hay una vieja nomenclatura para eso que es toda la tradición mitológica del pecado original» (2021, p. 164): reconocer que el conocimiento es peligroso porque la especie humana es desmesurada, y es necesaria su contención mediante las instituciones adecuadas. Su crítica de la civilización capitalista le lleva a reconsiderar los contenidos de la tradición que pueden ser valiosos para afrontar la problemática moderna.

### **Revisión del diagnóstico sacristaniano de la crisis del comunismo en el siglo XX**

En 1981, comentando el V Congreso del PSUC, Sacristán certifica la depresión del movimiento comunista internacional. En una página brillante por su sencillez y precisión, Sacristán expone las causas de la derrota del comunismo a finales del siglo XX, siendo testigo de primera fila a raíz de su experiencia como dirigente del PCE/PSUC: «me parece que la situación de extrema derrota a que ha llegado ese partido no se explica tanto por el “debe” de su saldo histórico cuanto por el repliegue de la clase obrera en crisis». La causa más importante de la debacle comunista es la pérdida de las aspiraciones revolucionarias de las clases trabajadoras en los países desarrollados —el fenómeno de la *aristocracia obrera*, reconocido por Lenin—.

En segundo lugar, Sacristán señala la represión violenta del movimiento obrero, «la sangría de socialistas y comunistas que hubo en Europa» —millones de cuadros asesinados por el fascismo—. En tercer lugar, hay que reconocer «los errores y vicios de los partidos comunistas», como una causa de importancia menos decisiva, compensada suficientemente por los aciertos y las virtudes de los militantes comunistas. En varias ocasiones del debate interno, Sacristán se manifestó de

acuerdo con la línea política de la dirección; su crítica se dirigía a los métodos de organización y a la falta de calidad teórica del partido. Y en cuarto lugar, «la insensatez deslumbrada por valores neta o ambiguamente burgueses» (1987, p. 121), la asunción de la ideología liberal de la oligarquía capitalista por parte de los intelectuales orgánicos y los militantes del movimiento obrero.

En la actualidad, tras más de cuarenta años de este análisis sacristiano, podemos introducir nuevos elementos de juicio. Lo que Sacristán, siguiendo a Gramsci, llama los errores y vicios de los partidos comunistas no son siempre meros accidentes ocasionales, producidos por las debilidades humanas, sino que representan a menudo intereses y actitudes que constituyen una estructura burocrática de dirección política en el Estado obrero orientado hacia el socialismo. Hoy en día me parece necesario recuperar la noción leninista de *capitalismo de estado*, para pensar los fenómenos económicos y sociales que se producen en los pueblos que han hecho la revolución para orientarse hacia el socialismo.

Por otro lado, el deslumbramiento por los valores burgueses tiene una raíz económica: el capitalismo ha conseguido superar su crisis de acumulación en el siglo XX gracias a la revolución informática. Las enormes consecuencias culturales que esa innovación tecnológica ha traído, con el impresionante aumento de la productividad del trabajo industrial, del administrativo y del comunicacional, es causa de la admiración que despierta en la humanidad presente la organización capitalista del trabajo colectivo, a pesar de todos sus inconvenientes y peligros. Considero que es la razón que impulsó a Gorbachov a disolver el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y la URSS. Sin embargo, el desarrollo tecnológico de la República Popular China (RPC), superando a las sociedades liberales incluso en ese terreno, ha cambiado

la percepción de las ventajas del sistema de producción centrado en el mercado.

El programa que Sacristán propone al movimiento social para la emancipación se basa en el carácter esencial de la clase obrera como «sustentadora de la especie», esto es, «las clases trabajadoras, principalmente la clase obrera de los países industriales, se tienen que seguir viendo como sujeto revolucionario» (1987, p. 14) —hoy en día la clase obrera asiática constituye la mayoría de la población trabajadora industrial—. Además, es necesario «cambiar la concepción de la política, prestando mucho mayor interés a la sociedad, a las poblaciones, al estado de consciencia de estas» (p. 70). La renovación que esa política alternativa propugna debe llevarse a cabo en el interior del movimiento obrero y tiene tres elementos: «una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa» (p. 14), «la necesidad de plantear de una manera nueva la satisfacción de las necesidades» en relación con los problemas ecológicos (p. 20), y «el asimilar en la izquierda una línea estratégica que siempre fue sumamente despreciada, bajo el nombre de Gandhi», que establecería un puente entre los movimientos alternativos y «el grueso del movimiento obrero, al que considero de todos modos el protagonista principal» (p. 22). Se trata de complementar el leninismo con otras formas de lucha que inciden en la transformación de la vida cotidiana: los movimientos sociales contemporáneos.

Entre las fuerzas que han de componer la alianza del movimiento obrero con la ciencia cuentan los movimientos ecologistas —«los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo»—; los movimientos feministas —que deben «fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de libertad»—; y las organizaciones revolucionarias clásicas —que tienen que «depurarse y confirmarse a través de la autocrítica

del viejo conocimiento social que informó su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria» (p. 40) —.

La adopción de una metodología científica para la comprensión del mundo social conlleva el uso de una tecnología aplicada a resolver las causas de los problemas, y no a la represión de los efectos —como se efectúa en el Estado capitalista—: «para eliminar los efectos de algo hay que eliminar las causas» (p. 81). Y la causa principal del peligro de guerra es la funcionalidad de la carrera de armamentos para el sistema de dominación mundial capitalista, pues resulta que «en una situación de distensión mundial no hay manera de volver a poner en marcha de una forma eficaz la economía capitalista» (p. 83). Lo que explica la política internacional en la actual coyuntura histórica.

La crisis del movimiento comunista europeo es también una crisis de civilización: «una crisis de la cultura socialista confundida por la crisis de civilización de la que no se distancia lo suficiente» (p. 38). La ausencia de una perspectiva socialista radical como alternativa conlleva «la reconstitución de la hegemonía cultural burguesa» (p. 38). Por ejemplo, los grandes partidos de la clase obrera española, «el PSOE y el PCE son una gran concentración y están muy marcados por el mundo de las ideas capitalistas»: la adopción de valores burgueses por la clase obrera tiene su correspondencia en las formas organizativas de las que se dota, caracterizadas por la concentración de poder y la adopción de programas reformistas. Esos partidos «tienen que abandonar esa matriz capitalista e ir a por la idea emancipadora» (1979, p. 14), lo que significa adoptar formas organizativas descentralizadas y radicalmente democráticas, acompañadas por un programa revolucionario.

Según Sacristán, esta recuperación de las aspiraciones revolucionarias, para la necesaria transformación social que

supere el capitalismo apoyándose en la movilización presente en las sociedades imperialistas, debe adoptar una nueva perspectiva antropológica, que abandone el optimismo progresista de la Ilustración liberal:

En general, la especie ha desarrollado, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos “biológicamente” la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada. (1987, p. 10)

En consecuencia, afirma la necesidad de adoptar los valores cristianos de la civilización occidental, no en forma religiosa institucional, sino como orientación consciente de la vida moral colectiva.

Sacristán elabora su pensamiento en confrontación crítica con tres pensadores marxistas de Europa oriental, que han afrontado la crisis de la segunda mitad del siglo XX: Ágnes Heller, Rudolf Bahro y Wolfgang Harich. Estos han conocido el fracaso de las experiencias revolucionarias inspiradas por el marxismo, y buscan por ello explicaciones que complementan el punto de vista ortodoxo. Heller subraya la importancia de investigar el sistema de valores que subyace al sentido común y acierta en su crítica de la propiedad privada. Si bien se critica su intento de dar una definición de la naturaleza humana, nuestro autor subraya que no es posible determinarla de antemano por la *plasticidad de la especie*. Bahro reconoce los problemas ecológicos y la incapacidad del movimiento obrero para dar una respuesta aceptable, y apela a los intelectuales como capa social revolucionaria —lo que no es plausible desde un análisis materialista de la realidad social:

los intelectuales no constituyen por sí mismos una capa social revolucionaria—. Harich apuesta por un Estado autoritario para confrontar la crisis ecológica, que no es compatible con las aspiraciones democráticas de la clase obrera.

Desde el punto de vista teórico se hace necesario recoger las aportaciones de la crítica ecologista de Georgescu-Roegen, que ya habían sido avanzadas por el marxista polaco Sergei Podolinsky, en su ensayo «acerca del concepto marxista de valor-trabajo y de la segunda ley de la termodinámica, el principio de entropía» (1987, pp. 144 y 145). Es necesario «reconstruir la teoría del valor trabajo en el marco de la termodinámica» (p. 145); dada la importancia de la entropía para explicar los fenómenos físicos, es necesario incluir sus determinaciones en el estudio de la economía con el objetivo de establecer un sistema productivo que respete los límites del planeta Tierra.

## Conclusiones

La necesidad de superar el capitalismo es evidente en nuestros días por el caos que este modo de producción ha creado en la historia presente: intensificación de los conflictos bélicos, destrucción del medio ambiente, incremento de las desigualdades sociales, opresión de las minorías, discriminación violenta de las mujeres, numerosos genocidios, y un largo etcétera. La explicación marxista de ese desastroso resultado es científica y plausible: la causa del actual desarrollo deforme de la humanidad estriba en la forma de la organización social que divide a la sociedad en grupos sociales antagónicos: opresores y oprimidos, explotadores y explotados. Superar la sociedad de clases es necesario para orientar la historia humana en un sentido racional, si bien en el estadio actual del desarrollo humano la organización burocrática del es-

tado parece un medio para reducir las enormes tensiones destructivas que el capitalismo liberal ha desarrollado en los últimos siglos.

La destructividad del capitalismo deriva de un exceso de potencialidad en la especie humana, que debe ser controlada por la propia humanidad para hacer posible la sobrevivencia en el planeta Tierra. El capitalismo se ha sostenido tras la tremenda crisis del siglo XX gracias a la revolución informática que ha generado un impresionante desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, el crecimiento de esas fuerzas productivas bajo el capitalismo liberal empobrece a grandes multitudes de la población mundial, está destruyendo la biosfera, agotando las fuentes de riqueza natural del planeta Tierra y amenazando la propia existencia de la vida humana por la potencia bélica instalada.

El programa leninista partía del supuesto de que la clase obrera derribaría el sistema capitalista y pondría en marcha el proceso de desarrollo social hacia el socialismo. Por el contrario, lo que ha aparecido tras la revolución soviética en Rusia, seguida por otras revoluciones en otros continentes, especialmente en Asia, es una nueva formación clasista, el *capitalismo de estado*. La teoría de la revolución necesita asimilar y comprender esos hechos para reorientar la historia hacia el socialismo. Para ello resulta interesante —y me parece acertada— la teoría de Samir Amir de los modos de producción, que modifica la teoría marxista de los modos de producción: el estado burocrático tributario ha sido el modo de producción predominante para el desarrollo de las fuerzas productivas en la Antigüedad y la Edad Media en Asia y África, mientras que el esclavismo y el feudalismo europeos han sido periféricos respecto de ese estado; la conclusión de esta teoría es que el capitalismo de estado es el estado burocrático en su fase científica.

Parece prometedor el camino emprendido por las naciones que se orientan hacia el socialismo, estableciendo un capitalismo de estado, que se basa en la burocracia funcional eliminando la dirección oligárquica de la economía liberal. Mientras el imperialismo está asociado a la guerra y la destrucción de la soberanía nacional, estas nuevas ordenaciones de la economía fundadas en la planificación hacen posible eliminar algunas lacras inaceptables de las sociedades liberales. Pero no se debe perder de vista que en ese proceso pueden aparecer formas aberrantes de organización social, que aprovechan los sentimientos nacionalistas y/o religiosos para constituir una estructura clasista fundada en peculiaridades étnicas; como sucedió en el siglo XX con los movimientos de extrema derecha. Para avanzar hacia la sociedad sin clases es necesario que el materialismo dialéctico e histórico sean asimilados dentro de la estructura política de la sociedad y el Estado, por medio un partido o sistema de partidos, capaces de ejercer una dirección científica de la sociedad. Se hace necesario volver a soldar la ética y la política tal como proponía la racionalidad clásica. Un sistema de relaciones internacionales pacífico y un entendimiento entre los pueblos, que supere las confrontaciones bélicas por motivos sectarios, es la fase previa para alcanzar el socialismo como sociedad sin clases. En las afirmaciones oficiales y en la práctica política la RPCH es posible comprobar esa esperanzadora perspectiva.

## Referencias bibliográficas

- GRAMSCI, ANTONIO. (1970). *Antología*. Traducción, selección y notas de Manuel Sacristán. Siglo XXI.
- . (2013) *Antología*. Traducción, selección y notas de Manuel Sacristán. Akal. <https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2021/12/GRAMSCI-ANTONIO-Antolog%C3%ADa-Trad.-Sacrist%C3%A1n-Ed.-Akal-por-Ganz1912.pdf>
- . (2015). *Hegemonía y lucha política en Gramsci: selección de textos*. Compilación y prólogo Gastón Ángel Varesi. Luxemburg.
- MANZANERA, MIGUEL. (1993). *Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. UNED. <https://e-spacio.uned.es/bitstreams/9a172ae5-f74f-46e2-8a19-4220ec94e907/download>
- . (1994). *Lógica formal y método dialéctico: la investigación de sus respectivos objetos teóricos en la Deutsche Zeitschrift für Philosophie (1953-56)*. *Éndoxa*, 3, 225-247. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-199470230399-25B0-51F4-1C3D-A2C21FF036C3>
- SACRISTÁN, MANUEL. (1979). *Manuel Sacristán del PSUC al CANC*. Entrevista para *Andalán*, 224, 14.
- . (1983). *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Icaria.
- . (1987). *Sobre pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria.
- . (1998). *El orden y el tiempo*. Trotta.
- . (2013). Advertencia. En Antonio Gramsci, *Antología*. Traducción, selección y notas de Manuel Sacristán (pp. 5-7). Akal.
- . (2021). *Ecología y ciencia social*. Irrecuperables.

## Sobre los autores

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS es doctor en Economía por la UNAM, con un posdoctorado en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Entre sus investigaciones, dos campos principales son el de la historia de la historiografía y la teoría de la historia del llamado «largo siglo XX». Es fundador de la revista *Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura*. En Cuba han sido publicados varios de sus libros, entre ellos: *Retratos para la historia. Ensayos de contrahistoria intelectual* (Ediciones ICAIC, 2010), *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?* (Ediciones ICAIC, 2011) y *Microhistoria italiana: claves y modo de empleo* (Ediciones ICAIC / IHC, 2018).

MARCO SCHNEIDER es investigador titular del Instituto Brasileño de Información en Ciencia y Tecnología (IBICT). Líder del grupo de investigación Perspectiva Filosóficas de la Información y miembro de la Red Nacional de Lucha contra la Desinformación. Coordina el Centro Internacional de Ética de la Información en América Latina. Es autor de los libros: *Dialéctica del gusto: información, música y política* (2015) y *La era de la desinformación: posverdad, fakenews y otras trampas* (2022). Sus investigaciones abordan temas como la ética, epistemología, economía política de la comunicación, economía política de la cultura, desinformación y alfabetización mediática.

BORJA GARCÍA FERRER es investigador y docente en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Su línea de investigación

es interdisciplinar, abarcando la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica, la psicopatología y la estética. Aborda cuestiones del presente: nihilismo, patologías de civilización, tecnologías de la comunicación y redes sociales, neoliberalismo, biopolítica, barroco y neobarroco.

Es autor de siete libros (dos como editor, uno como traductor), 27 capítulos de libro (dos como traductor), y 23 artículos científicos. Todas sus publicaciones se encuentran indexadas en bases de datos, índices y repertorios internacionales.

MIGUEL MANZANERA SALAVERT es doctor en Filosofía, título que obtuvo con la tesis doctoral «Teoría y práctica. La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán Luzón». Entre sus líneas de investigación se encuentran el materialismo dialéctico, el marxismo clásico, la escuela de Frankfurt, la filosofía de la ciencia y la filosofía musulmana medieval, especialmente en su desarrollo andalusí en la península ibérica. Además, tiene investigaciones sobre Luis Vives, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Es autor de los libros *El periplo de la razón. El racionalismo musulmán en la Edad Media* (Fénix Editora, 2011), *Atravesando el desierto. Balance y perspectivas del marxismo para el siglo XXI* (Viejo Topo, 2015) y *La trayectoria intelectual de Manuel Sacristán. Teoría y práctica* (Irrecuperables / Editora Historia, 2024).

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS