

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Escola de Serviço Social  
Pós-graduação em Serviço Social

Doutorado em Serviço Social  
Defesa de Tese  
Prof. Orientador: Dr. Carlos Nelson Coutinho

***MARXISMO e PENSAMENTO CRÍTICO na  
AMÉRICA LATINA: DEPENDÊNCIA,  
INTEGRAÇÃO e CRÍTICA das UTOPIAS***

Alejandro Pablo Casas Gorgal

Nº Reg. 102985003

15 de março de 2007

# **INDICE GENERAL**

## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

### **CAPÍTULO I:**

#### **MARX EN “LOS” TIEMPOS Y “LOS” ESPACIOS: CONTRIBUCIONES PARA (RE)PENSAR EL TERCER MUNDO Y “NUESTRA” AMÉRICA LATINA**

##### INTRODUCCIÓN

1. NOTAS INTRODUCTORIAS SOBRE LA “EVOLUCIÓN” HISTÓRICA DE LAS SOCIEDADES EN MARX

2. SOBRE LAS DISTINTOS MODOS DE PRODUCCIÓN-APROPIACIÓN, FORMACIONES SOCIALES Y LAS DIVERSAS VÍAS DE PROCESUALIDAD HISTÓRICA EN MARX

3. SOBRE LA TRANSICIÓN DE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN PRECAPITALISTAS AL CAPITALISMO Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DE CAPITAL

4. NOTAS SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL-COLONIAL Y LAS COMUNIDADES AGRARIAS EN MARX

ALGUNAS CONCLUSIONES EN ABIERTO

### **CAPÍTULO II:**

#### **PENSAMIENTO Y TEORÍA CRÍTICA SOBRE LA INTEGRACIÓN Y EL LATINOAMERICANISMO: ENTRE BOLÍVAR Y MARIÁTEGUI**

##### INTRODUCCIÓN

1. EMERGENCIA Y APOGEO DEL PROYECTO UNIONISTA EN LAS REVOLUCIONES INDEPENDENTISTAS

###### Introducción

1.1. Gémenes del pensamiento independentista e integracionista

1.2. Carácter continental de la Primera Independencia

1.3. La importancia de San Martín

1.4. Praxis y pensamiento en Simón Bolívar

2. BALANCE DEL PENSAMIENTO INTEGRACIONISTA EN LA REVOLUCIÓN INDEPENDENTISTA

2.1. Importancia del Congreso de Panamá

2.2. Diversidades y tensiones dentro del proyecto nacional-unionista

2.3. Clases sociales y proyectos de construcción nacional y latinoamericana

### 3. FRAGMENTACIÓN NACIONAL Y RESURGIMIENTO DEL LATINOAMERICANISMO ANTIIMPERIALISTA

3.1. El freno a la unidad latinoamericana y la construcción de los Estados nación hasta la década de los 80'

3.2. Entre la construcción de una identidad propia y la polaridad barbarie-civilización.

3.3. Reemergencia del ideario y la praxis integracionista y latinoamericanista

3.4. El “nuestroamericanismo” popular y antiimperialista de José Martí

3.5. El “arielismo” latinoamericanista de José Enrique Rodó

### 4. SURGE EL NUEVO LATINOAMERICANISMO Y EL MARXISMO TEÓRICO LATINOAMERICANO

4.1. La Revolución Mexicana y la originalidad de Vasconcelos

4.2. La lucha y visión latinoamericanista de Sandino

4.3. Otras visiones latinoamericanistas y/o antiimperialistas del período

4.4. El movimiento estudiantil latinoamericano y la reforma de Córdoba

4.5. El marxismo latinoamericano de Mariátegui

### REFLEXIONES FINALES SOBRE LATINOAMERICANISMO, INTEGRACIÓN Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

## **CAPÍTULO III:**

### **MARXISMO CRÍTICO Y DEPENDENCIA EN AMÉRICA LATINA**

#### 1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN: AMÉRICA LATINA Y EL TERCER MUNDO EN EL PROCESO DE MUNDIALIZACIÓN CAPITALISTA

1.1. El carácter imperialista de la mundialización capitalista

1.2. Imperialismo y descolonización en el Tercer Mundo

1.3. Luchas de clase y de “liberación nacional” en el centro y la periferia

#### 2. LA “EDAD DE ORO” DEL CAPITALISMO Y LA ECONOMÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

2.1. La “edad de oro” del capitalismo

2.2. La Economía Política de la CEPAL

2.2.1. *La perspectiva de Raúl Prebisch*

2.2.2. *La perspectiva de Celso Furtado*

2.3. Balance crítico del estructuralismo cepalino

#### 3. ALGUNOS APORTES DEL MARXISMO PARA EL ANÁLISIS DE AMERICA LATINA

3.1. Algunos antecedentes en la perspectiva de Marx y en las teorías marxistas del “imperialismo clásico”

3.2. Hacia una periodización de la historia del marxismo en América Latina y la importancia de Mariátegui

3.3. Hacia un primer balance general de los aportes del marxismo en América Latina en este período

#### 4. LAS “TEORÍAS DE LA DEPENDENCIA” EN AMÉRICA LATINA

4.1. El contexto histórico de la emergencia del Tercer Mundo y las teorías de la dependencia

4.2. Los comienzos de los análisis de la dependencia

4.2.1 *La perspectiva de Cardoso y Faletto*

4.3. Perspectivas críticas y del marxismo en los análisis dependencistas

4.3.1. *La perspectiva de Marini*

4.3.2. *La perspectiva de Dussel*

4.4. Otras perspectivas vinculadas: endogenismo, neodesarrollismo, teorías del sistema mundial y del nuevo imperialismo

CONSIDERACIONES FINALES

### **CAPÍTULO IV:**

## **TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y CRÍTICA MARXISTA EN AMÉRICA LATINA**

INTRODUCCIÓN

#### 1. LA BUSQUEDA DE UNA TEOLOGÍA LIBERADORA

1.1. Algunas particularidades de la Teología de la Liberación

1.2. La teología de la liberación en el diálogo y diferenciación con las teologías europeas

1.3. Teología de la liberación, ciencias sociales y praxis

#### 2. CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

2.1. Elementos de la crítica de la religión en Marx

2.2. Otros aportes marxistas desde la teología y la crítica de la religión

2.3. Influencias marxistas y diálogo con la Teología de la liberación

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

**CAPITULO V:**  
**FETICHISMO Y CRÍTICA DE LAS UTOPIÁS**  
**EN FRANZ HINKELAMMERT**

INTRODUCCIÓN

1.PRESENTACIÓN DE LA OBRA DE FRANZ HINKELAMMERT

2.LA TEORÍA DEL FETICHISMO DE MARX EN EL ANÁLISIS DE HINKELAMMERT Y DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

- 2.1. El análisis del fetichismo de la mercancía y su relación con la crítica idolátrica
- 2.2. El análisis del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital
- 2.3. El reino de la libertad y su carácter trascendental

3. LA CRITICA A LAS UTOPIÁS

3.1. Algunos antecedentes de las utopías, en América Latina y los aportes de Ernst Bloch

- 3.1.1. *Rebeliones y utopías en la historia y el pensamiento*
- 3.1.2. *La utopía en América Latina*
- 3.1.3. *La utopía en el pensamiento de Ernst Bloch*

3.2. Fundamentos y dimensiones de la crítica utópica en Hinkelammert

- 3.2.1. *Alcances de la crítica de las utopía en Hinkelammert*
- 3.2.2. *Influencias y lecturas sobre la utopía en Bloch y Hinkelammert*
- 3.2.3. *Crítica al utopismo antiutópico neoliberal*
- 3.2.4. *Anti-utopismo en el capitalismo actual y anti-sacrificialidad cristiana*

4. RELACIONES ENTRE TEORIA, PRAXIS Y UTOPIA

- 4.1. Introducción a las relaciones entre teoría, praxis e ideología en Marx, Lukács y Gramsci
- 4.2. Teoría, praxis y teología a partir de Hinkelammert. A modo de conclusiones

**CONSIDERACIONES FINALES**

## Agradecimientos

Son muchas las personas y colectivos a las que deseo agradecer por la culminación de esta Tesis, aunque la lista es sin duda injusta.

En primer lugar se la quiero dedicar a Marcos, por su linda vida, por sus esperanzas, por haberme esperado 18 meses lejos suyo, y por todo lo que nos une. A Virginia por ser una gran compañera, por su amor y apoyo constante, y por haberla tenido cerca todos estos años y por muchos más. A los viejos que estuvieron presentes en todo momento, sin los cuales hubiera sido imposible llegar a buen puerto, y que son incondicionales. Al Vari que estuvo en las buenas y las malas y soportó unos cuantos imprevistos, y a Fede que también me apoyó mucho. A toda el resto de la familia que siempre se hizo presente, que son muchos para nombrarlos.

A los amigos de acá, al Chopi, Paola, Miriam y Tommy, Laura y Franco, Gerardo, Pablo, Teresita, Milton, Anabel, los “tristes” y tantos otros que siempre estuvieron, entre despedidas, reencuentros y boliches. A los excelentes amigos que tuve la suerte de conocer allá: Ramiro, que siempre estuvo en todas, Víctor, un gran compañero, Esther, Juanito. A Katia (que sin su intervención no hubiera llegado con la tesis en hora), a los queridos uruguayos Alejandra, Gabriela, Luisito y Cecilia, a Raymunda, Silvina, Javier, Mariela, Solange, Johana, Lia, Josiane, Nailsa y tantos compañeros con los que aprendí y disfruté mucho. Muchos de ellos compañeros del Geal, que ha sido y continúa siendo un lindísimo desafío, como espacio de encuentro y producción latinoamericano. A mis compañeros de convivencia, a Carlos por su hospitalidad, a Fernando y Alejandro por haber compartido una linda experiencia.

A los profesores que siempre aportaron, sobre todo a Jean Robert por su generosidad, inteligencia e irreverencia, a Nobuco por su apoyo permanente y a Yolanda como coordinadoras de la Posgraduación, a Laura y su torcida por América Latina, Rauta, Ze María, Marildo. Quiero expresar mi agradecimiento para Carlos Nelson, orientador y gran profesor, quien seguramente haya quedado un poco desorientado frente a mis búsquedas, y a quien agradezco su paciencia y apoyo. Otro agradecimiento especial es para Zé Paulo, un imprescindible, como docente e interpelador en tantos temas, con quien se aprende mucho en la discrepancia o el acuerdo, y por toda su solidaridad, además de su coordinación en el Nepem.

A todo el Programa de Posgraduación de la Escuela, a todos sus funcionarios, a Capes por permitir acceder a una beca por un tiempo. Al Brasil por ser un país diferente y

fantástico, y a su gente por ser abierta con los estudiantes latinoamericanos, lo que, aunque no siempre resulte sencillo, construye la solidaridad y la integración entre pueblos hermanos.

Quiero agradecer especialmente al Departamento de Trabajo Social y de la Universidad de la República, en la persona y amiga de Adela y de tantos otros/as por todo el apoyo para poder realizar estos estudios. A Raquel y los/las compañeros/as del CCZ y de la Intendencia por haberme permitido las licencias y por su comprensión. A Yamandú Acosta por haber aportado muchos elementos para pensar la filosofía y el pensamiento crítico latinoamericanos, junto con los aportes de José Luis Rebellato, también a Fernández Retamar por sus aportes a la distancia.

A los miembros de la Banca por el esfuerzo en la lectura en castellano, por el análisis y la crítica, quienes espero sabrán disculpar las insuficiencias o aspectos poco desarrollados.

## INTRODUCCION GENERAL

La Tesis pretende estructurarse sobre la cuestión más general del diálogo, interlocución y articulación (internos y/o externos) entre el *materialismo histórico o marxismo y el pensamiento crítico en América Latina*<sup>1</sup>. Intentaremos ir recuperando algunos de los momentos más importantes de la, nunca acabada, búsqueda y elaboración de un (o varios) pensamiento y teoría críticos latinoamericanos, donde el marxismo ha tenido un espacio cada vez más importante.

Partimos de la base en este estudio de que la unidad de la América Latina no puede anular su amplia diversidad, ni tampoco podemos sostener una “esencialización” de la realidad latinoamericana. Al respecto, a pesar de los trazos comunes que creemos que presenta nuestra región y nuestros países, sigue siendo válido lo dicho por José Aricó (1988: 29), en el sentido que cuando nos referimos a América Latina, nos referimos a una realidad pre-constituída que efectivamente no la es en cuanto tal, representando “antes un problema, una construcción incompleta, o – como dijo Mariátegui, al referirse a la nación peruana – un proyecto a realizar. Es que, como tal, incluye y vuelve uniformes diversidades profundas y experiencias diferentes, heterogeneidades estructurales y económicas inmensas, pluralidades étnicas y poderes regionales que debilitan un Estado nacional incapaz de afirmarse como tal. En tanto que proyecto incompleto, se encuentra siempre en la línea de nuestro horizonte y nos incita a preguntarnos sobre nuestro destino, sobre lo que somos o queremos ser”.

---

<sup>1</sup> Sin pretender agotar este debate y aún a riesgo de ser esquemáticos, pero buscando evitar posibles malentendidos y clarificar esta presentación, nos interesa indicar que partimos de la base de que el marxismo “latinoamericano”, a partir sobre todo de la producción de Mariátegui y de otros desarrollos posteriores en América Latina, pasaría a estar vinculado o incluso ubicado dentro del campo de lo que se puede llamar de pensamiento o teoría crítica latinoamericanos. Si en sus orígenes éstos últimos contaban con escasas o nulas influencias del marxismo (inclusive por lógicas razones temporales), pasan luego a nutrirse de importantes aportes de este. De todas maneras vale indicar que ni todo y cualquier “marxismo” (sobre todo aquel que se aleja del núcleo metodológico fundante de Marx, y que a su vez no aporta indicaciones -directas o indirectas- para caracterizar adecuadamente la particularidad latinoamericana) podría colocarse dentro del campo del pensamiento crítico latinoamericano, ni todo pensamiento crítico latinoamericano se agotaría en la producción del marxismo crítico. Por ello, partiendo de sus múltiples intersecciones, puntos de contacto y mutua fertilidad heurística, en un sentido amplio nos referiremos a un mismo campo, mientras que, en un sentido estricto, nos referiremos a ámbitos diferenciados, reconociendo la autonomía relativa de dichos espacios y aportes. Descartamos pues tanto una exclusividad del marxismo en relación con la verdad, - retomando en este sentido ciertos componentes de verdad y de corrección metodológica presentes en otras perspectivas teóricas-, pero también rechazamos una postura ecléctica y falsamente pluralista. En este sentido también preferimos hablar de una opción por un “marxismo crítico”, en el entendido de que es un campo teórico-metodológico que debe también ser conjugado en plural, y que lamentablemente en no pocas ocasiones su tratamiento esclerosado y dogmático lo ha alejado de su centralidad crítica y transformadora. Pero igualmente dejamos constancia que *nuestro* punto de partida es desde el marxismo y la teoría marxiana, lo de crítico es adjetivo y no sustantivo.

Algunas preguntas asoman inmediatamente: ¿tendrá sentido todavía hoy reivindicar la necesidad de un pensamiento y una teoría crítica volcada hacia América Latina? ¿No corremos el riesgo de caer en una visión regionalista, “singularista” de la teoría y del pensamiento social, en la medida que el capitalismo se ha “mundializado” a pasos agigantados y las determinaciones regionales tienden a ser subsumidas cada vez más en un horizonte global? ¿América Latina conformará todavía una unidad (diferenciada) desde el punto de vista económico, social, político y cultural?. Al proponer un pensamiento latinoamericano, no estamos negando la universalidad del conocimiento aportado por las ciencias sociales, y en particular el del marxismo?.

Sin duda que estas preguntas, advertencias y peligros deben ser tomados en cuenta. Sin embargo entendemos que el desafío está puesto nuevamente en cuanto a la necesidad e importancia, de parte de las sociedades y los intelectuales latinoamericanos, del renacimiento y fortalecimiento de dichos estudios. En ese sentido nos abocaremos a trabajar en la Tesis sobre varias de estas cuestiones, adelantando aquí algunas premisas e hipótesis que guiaron la investigación y el desarrollo de la argumentación, pudiendo indicar que:

a) América Latina presenta una relativa unidad política y económica en el contexto del capitalismo global. Una señal de ello radica en la creciente conformación de bloques regionales a nivel mundial, dentro de los cuales, en la actual coyuntura, está puesta con mayor énfasis la necesidad económica y la voluntad política, aunque muy contradictoria, de articulación política, económica y también socio-cultural a nivel de nuestros países;

b) América Latina presenta una relativa potencialidad en cuanto a sus características comunes en términos lingüísticos y socio-culturales, a “pesar de” (o mejor dicho, contando con) su riquísima diversidad. Decimos potencialidad más que efectiva concreción en los hechos, ya que la propia inserción de América Latina en el capitalismo global y en la actual etapa de “globalización” o “mundialización” ha estado marcada históricamente por la fragmentación y la dominación socio-cultural, lo que ha dificultado obviamente el intercambio mutuo y el reforzamiento de los lazos de cooperación y de comunicación entre los diversos países, pueblos y culturas latinoamericanos; y finalmente,

c) Es posible pensar a América Latina en términos de sus formaciones económico-sociales, y de la agudización de su carácter de periferia y semi-periferia del sistema capitalista como un todo en las últimas décadas (situación compartida naturalmente con otras regiones de la periferia capitalista, e incluso con ciertos sectores del capitalismo central), en el marco del avance, apogeo y “crisis” actual de las políticas y concepciones neoliberales. Este carácter dependiente y subordinado (con grados diferenciados de semi-integración o integración plena, según los ciclos históricos y las regiones o países) es una característica permanente de la región latinoamericana a lo largo de toda su historia moderna.

Por otra parte la necesidad de un pensamiento o teoría crítica latinoamericanos también parece ser una cuestión cada vez más impuesta por la propia realidad social y política que están viviendo nuestros pueblos. Además de - y acompañando a - los cambios progresistas y a la izquierda procesados en varios de los gobiernos de la región en estos últimos años, así como la vitalidad de muchos movimientos sociales radicales e incluso anticapitalistas (donde en algunos procesos se está planteando la construcción del socialismo del siglo XXI), hoy reaparecen con fuerza la figura y el ideario de Simón Bolívar o de José Artigas para la integración latinoamericana, la prédica y prácticas antiimperialistas y radical-democráticas de José Martí, la importancia del pensamiento de un marxismo “que no sea calco y copia” sino “creación heroica” como el de Mariátegui o el del Che Guevara, las lecciones de resistencia heroica y latinoamericanistas de Sandino, así como el espíritu creativo del análisis de un Raúl Prebisch o de un Celso Furtado, de las teorías de la dependencia, de la teología, la ética o la filosofía de la liberación, de la narrativa y el pensamiento críticos latinoamericanos en general, del marxismo que ha trabajado en la línea de los mejores aportes teórico-metodológicos de Marx y de algunas variantes de la tradición marxista, en una propuesta transformadora, crítica, creativa, liberadora.

Cada vez parecer ser necesaria una mayor recuperación y recreación de estos aportes, y esto también en la medida que parecen acompasarse con los cambios que América Latina está impulsando e intentando construir cada vez con mayor urgencia<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Se vuelve imprescindible en este sentido, tanto el evitar los formatos de un universalismo abstracto de determinadas concepciones teóricas, que podrían ser importadas y trasladadas sin mediaciones históricas y geopolíticas a cualquier tiempo y espacio, así como los de un singularismo e historicismo radical (de naturaleza básicamente empirista) igualmente deformantes. De lo que se trata aquí es nada menos que de la relación entre los procesos históricos reales y las concepciones teóricas – o entre la praxis social y la teoría – donde partiendo desde una concepción ontológica del ser social (desde una interpretación inspirada, no de forma exclusiva, en la lectura de Lukács sobre la obra de Marx), la primacía *en última*

Pero esto no tiene nada que ver con un supuesto “oportunismo teórico”, o con una relación poco mediada e instrumentalizada de la teoría frente a la praxis. Por el contrario, podemos indicar que existe una larga tradición de pensamiento latinoamericano, como pretendemos abordarlo y demostrarlo para algunas de sus manifestaciones en la Tesis, que ha estado en buena medida sumergida, ignorada, silenciada, despreciada, tanto desde la derecha como también desde algunos sectores de la intelectualidad y de los partidos de izquierda. Sin embargo resurge en los últimos años, en una relectura e interpretación nueva dada en algunas perspectivas de izquierda y de la reflexión académica, que se reclaman partícipes de dicha herencia para afirmar la construcción de un orden más justo, libertario y anticapitalista. Por otra parte esta recuperación y profundización teórica se vuelve estrictamente necesaria para problematizar y criticar (en el buen sentido) una praxis socio-política de importantes segmentos y movimientos sociales y políticos latinoamericanos que se orientan en ese sentido, no para quedarse en ella, sino para abordar y clarificar nuevos procesos que apenas han comenzado a despuntar.

Entendemos que estas dimensiones, sin desmerecer ni desconocer el peso de otras determinaciones, hacen posible (y necesario) continuar pensando teóricamente (y ya no sólo estrictamente en términos políticos) la particularidad latinoamericana (en términos de síntesis entre lo singular y lo universal, a partir de una lectura teórica que parte de un “universalismo concreto” (Acosta: 22005: 43). No parece ser redundante afirmar que no se trata tampoco de retomar cualquier tipo de pensamiento o elaboración teórica sobre América Latina, sino de aquella que apunta en un sentido crítico (y obviamente nutriéndose con los aportes más fértiles de la tradición marxista), con perspectiva *latinoamericanista, antiimperialista, socialista y liberadora*.

Para abordar esta temática compleja y árida, optamos por un recorte temático de tradiciones teóricas, de categorías y de autores, siendo plenamente conscientes de que se trata de *un* camino posible en la dirección indicada. En este sentido abordamos un enfoque que pretende articular la reflexión teórica y el análisis de las ideas, vinculándolos con el contexto histórico, intentando rescatar los rasgos de universalidad y de actualidad en los planteos analizados.

---

*instancia* es de la propia praxis socio-histórica por sobre la teoría. Al respecto caben las enseñanzas de Rosa Luxemburg sobre el potencial teórico del marxismo y cierto carácter “anticipatorio” del mismo, donde lo que aparece en ciertas coyunturas como “crisis del marxismo” en definitiva remite a la procesualidad e inacabamiento de la propia realidad socio-histórica: “No sólo Marx ha producido lo suficiente para nuestras necesidades, sino que nuestras necesidades no han sido todavía lo suficientemente grandes para la utilización de todos los pensamientos marxianos.” (cit. en Aricó, 1982: 46).

Partimos de algunas de las siguientes cuestiones o preguntas que orientaron el desarrollo de la investigación:

a) ¿Cuál fue la contribución, así como las limitaciones, de Marx – y eventualmente también de Engels –, para tematizar la realidad latinoamericana de su tiempo, y hasta qué punto son adecuados los juicios de “eurocentrismo” sobre sus concepciones?; ¿Qué puede decirse de algunas implicaciones temporales y espaciales de las concepciones del materialismo histórico de Marx, cuando se traslada el análisis del capitalismo occidental – que fuera el analizado fundamentalmente por Marx –, para otras sociedades no occidentales que parecen vivir en otros tiempos históricos, o para otros tiempos históricos, como por ejemplo la época actual?; ¿Qué tiene que ver el análisis de la cuestión nacional-colonial en los análisis explícitos o implícitos de Marx, para pensar la procesualidad histórica, los procesos de transformación y las clases potencialmente revolucionarias, así como las características del capitalismo dependiente?; ¿Cuál fue la lectura de estas cuestiones realizada por Marx para algunos sucesos ocurridos en nuestro subcontinente?

b) ¿Cuál puede ser el sentido de lo que se ha llamado como latinoamericanismo o “nuestroamericanismo”, sin ir más allá de un mero antiimperialismo, o de una mera aspiración utópica?; ¿Es el antiimperialismo lo que unifica la historia de los pueblos latinoamericanos o es algo más que ello?; ¿Porqué esta cuestión de la “patria grande” se planteó con tanta fuerza en los procesos independentistas y en que medida puede resultar un anacronismo volver a insistir sobre ella?; ¿En qué medida las propuestas de unidad e integración latinoamericana tienen algún sentido cultural, político y económico, para superar la dependencia desde los centros capitalistas y respecto a la posibilidad de avanzar en un horizonte de afirmación socialista y democrática?

c) ¿En qué medida una lectura de la historia de las formaciones sociales latinoamericanas, basadas en una interpretación inspirada en el materialismo histórico y en algunas consideraciones al respecto hechas por el propio Marx en los últimas décadas de su vida (pero sobre todo por su método), puede ayudarnos a comprender mejor el proceso histórico de conformación del capitalismo latinoamericano, en sus distintas vertientes nacionales, regionales, en sus distintas combinaciones de modos de producción, en sus procesos de conformación estatal, etc.?; ¿Qué balance puede ser hecho sobre la tradición de elaboración de un marxismo crítico latinoamericano, que no sea una mera “aplicación” de supuestos principios universales y dogmáticos del materialismo histórico, ni tampoco un mero análisis “inductivo”, sino una interpretación

creativa sobre las formaciones sociales latinoamericanas, y que tampoco sea un mero marxismo extremadamente ideologizado y politizado, funcional para intereses particulares o contextos históricos o geográficos muy específicos? ¿Qué puede decirse de la articulación entre formas de pensamiento originales, sobre todo desde la perspectiva de la economía política, para afrontar, aunque sea coyunturalmente, algunos importantes problemas de la periferia, y su relación con el marxismo crítico?. ¿Lo que es original es necesariamente bueno para la reflexión teórica y el marxismo, o deberían cumplirse otras condiciones para avanzar hacia un marxismo crítico latinoamericano? ¿Cuáles pueden ser las contribuciones de los análisis dependencistas para la explicación de las particularidades de América Latina, y para su articulación con perspectivas y movimientos transformadores y revolucionarios? ¿Qué relación puede existir entre este pensamiento crítico latinoamericano y otras corrientes teóricas progresistas o que se inspiran en el marxismo?

d) Finalmente, cuáles pueden ser las contribuciones del pensamiento teológico-filosófico-ético para el pensamiento y el marxismo crítico latinoamericanos, en un continente que está pautado por grandes contradicciones de clase, étnicas, de niveles de desarrollo regional, con una importante penetración de esquemas patrimonialistas y clientelistas, que además tiene una fuerte presencia católica, y que cuenta también con una importante tradición de organización y protesta de los movimientos populares, habiendo sufrido importantes procesos autoritarios con el fascismo de las dictaduras de seguridad nacional, habiendo sido un continente privilegiado para la implementación del neoliberalismo más ortodoxo? ¿Tiene relevancia un análisis teológico para América Latina y para el develamiento de las contradicciones del capitalismo contemporáneo? ¿En qué medida son válidas y fértiles para la teología su relación con las ciencias sociales, y viceversa?; ¿En qué medida es válida teóricamente, y no sólo políticamente, la relación entre materialismo histórico y teología, o entre marxismo y cristianismo? ¿En ese sentido es válida la crítica de la religión en Marx y en la tradición marxista, y qué aportes se pueden recuperar para establecer ese diálogo? ¿Qué tiene que ver el análisis del fetichismo de Marx con la teología?; ¿Qué relación existe entre la tradición utópica y el marxismo en América Latina?

Estas son algunas de las múltiples interrogantes que han guiado la realización de esta Tesis. Como el lector sabe, se trata de cuestiones muy complejas y amplias, que sólo podrán ser abordadas aquí de manera muy panorámica, y hasta preliminar en algunos casos. Otra característica de nuestra perspectiva será la consideración de

América Latina como una totalidad (diferenciada internamente, inserta en otras totalidades y compuesta por otras totalidades), con las ventajas que entendemos puede tener esto, pero con los riesgos que también conlleva, sobre todo en cuanto a caer en un análisis muy abstracto, no diferenciando regional o nacionalmente.

En cuanto a las categorías y conceptos constitutivos de nuestro abordaje, los mismos serán: materialismo histórico, pensamiento crítico, formación social, acumulación primitiva y originaria, cuestión nacional-colonial, latinoamericanismo, imperialismo, nación e integración supranacional, centro-periferia, dependencia, superexplotación, transferencia de excedente, sujetos y clases sociales, liberación, utopías, praxis.

Como se podrá apreciar, optamos por una dirección de análisis que es preferentemente histórica, en el sentido de la exposición y el ordenamiento de los distintos capítulos. Esto se va entrecruzando con distintas mediaciones categoriales, que pretenden darle un sentido a las temáticas y cuestiones analizadas. Si bien puede aparecer a simple vista una relativa autonomía entre los capítulos establecidos, se podrá apreciar el hilo que articula toda la reflexión, de forma más o menos sistemática, tanto sea en secciones o capítulos diferenciados o por momentos de forma implícita, y que está atravesado por lo que decíamos al principio. Se trata de la cuestión más general del diálogo, interlocución y articulación (internos y/o externos) entre el materialismo histórico o marxismo y el pensamiento crítico en la América Latina contemporánea, en función de dichos ejes y categorías de análisis.

Comenzamos por abordar la cuestión de la procesualidad histórica en Marx, basándonos en buena medida en el análisis de los *Grundrisse* de 1857-8, en *El Capital* y en distintos textos más históricos o específicos sobre otras formaciones sociales, modos de producción y sobre la América Latina de su tiempo, enfatizando en la transición de los modos de producción precapitalistas al capitalismo, en la acumulación originaria y en la cuestión nacional-colonial en Marx, para ya indicar algunas referencias más o menos significativas con respecto al debate marxista sobre el análisis del capitalismo en el Tercer Mundo y en particular en América Latina (capítulo I). Continuamos en el siguiente capítulo con el abordaje del pensamiento y la praxis sobre el latinoamericanismo y la integración-unidad latinoamericana, en una trayectoria que combina el análisis de los distintos períodos históricos en América Latina con la proyección a nivel ideológica y del pensamiento y de la reflexión más sistemática sobre lo social. Se trata de un pensamiento que tiene una fuerte impronta político-cultural,

pero que no deja de tener importantes resonancias conceptuales. Dicho período cubre entre la “primera independencia”, y la década de los 30 del siglo pasado, con algunas repercusiones para la época colonial, y para el pensamiento integracionista, la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana que se desarrolla ya bien entrado el siglo XX hasta nuestros días. Aquí abordamos con mayor destaque las perspectivas de Simón Bolívar, Domingo F. Sarmiento, Francisco Bilbao, José Martí, José Enrique Rodó, y José Carlos Mariátegui, por considerarlos pensamientos bastante representativos y fundantes del latinoamericanismo, en base a una identidad (no esencializada) relativamente común, un enemigo también común y un carácter plural desde el punto de vista cultural, y popular desde el punto de vista de clase, junto con la postulación de la integración como una meta y una utopía a ser promovida y defendida.

Estos dos primeros capítulos pretenden aportar una base analítica e histórica que en buena medida daremos ya por supuesta, como una base importante para continuar con los desarrollos de los capítulos siguientes, a pesar de que volveremos permanentemente, tanto sobre el propio Marx, como sobre la tradición del latinoamericanismo.

En el tercer capítulo retomamos algunas de las cuestiones analizadas en el primero, pero nos centramos en un intento por ubicar las contribuciones de los debates sobre la dependencia y sobre el marxismo crítico en América Latina, en términos de logradas formulaciones de pensamiento crítico latinoamericano. Para ello partimos de algunas interpretaciones sobre el carácter colonialista e imperialista de la mundialización capitalista, y sus repercusiones a nivel de la constitución de las clases y los tipos de transiciones en la búsqueda por constituir Estados nación independientes y procesos de transición socialistas. Continuamos luego con el análisis de las teorías del estructuralismo cepalino de Prebisch y Furtado, para detenernos luego en las contribuciones, casi antagónicas, de las distintas teorías de la dependencia, focalizando en las perspectivas más próximas del marxismo. Finalmente indicamos algunos debates sobre el sistema mundial y el nuevo imperialismo que en parte se vinculan con los debates de la dependencia pero que plantean nuevos escenarios para el análisis del capitalismo actual.

En el capítulo IV nos detenemos en las relaciones entre la teología de la liberación y la crítica marxista en América Latina, focalizando en las relaciones entre cristianismo y marxismo, a partir de la recuperación, por un lado, de algunos análisis de la crítica de la religión presentes en el propio Marx, así como también en las obras de

Mariátegui, Ernst Bloch y Walter Benjamin. Por otro lado intentamos ver la incorporación e interpelación que provoca la teología de la liberación, tanto frente al modo teológico tradicional y las corrientes progresistas europeas, como frente a las ciencias sociales, la propia praxis social, y el materialismo histórico en particular, dando lugar a la posibilidad del diálogo teórico y la articulación política entre teología de liberación y marxismo. Sobre el final del capítulo indicamos algunos desafíos más recientes para la teología de la liberación.

Este análisis nos dará pie para abordar, en el capítulo V, las contribuciones en el marco de un campo de pensamiento latinoamericano pautado por el encuentro entre teología, filosofía y economía política. Aquí se destaca el pensamiento contemporáneo de Franz Hinkelammert, donde abordamos distintas producciones teóricas desde los años 70 hasta la actualidad, que se vinculan a los de la teología de la liberación, pero que lo trascienden ampliamente. Aquí trabajamos sobre su crítica del fetichismo, a partir del análisis del propio Marx, y sobre su crítica de la razón utópica, más vinculada al análisis del capitalismo neoliberal como “práctica religiosa idolátrica”, y estrechamente relacionada a un modo de reflexión teórica que se ensambla con un pensar dogmático sobre lo social, que lo emparenta con las formas de reflexión teológica más conservadoras. Retomamos también algunos elementos del pensamiento utópico en Marx y en Ernst Bloch, que intentamos articular con la reflexión de Hinkelammert, y los desafíos de la articulación entre teoría, praxis, utopía e ideología en el campo de la perspectiva de Lukács y Gramsci.

## Capítulo I:

### *MARX EN “LOS” TIEMPOS Y “LOS” ESPACIOS: CONTRIBUCIONES PARA (RE) PENSAR EL TERCER MUNDO Y “NUESTRA” AMÉRICA LATINA*

#### INTRODUCCIÓN

En este capítulo intentaremos acercarnos al análisis de algunas formulaciones de Marx (y eventualmente también de Engels), para una explicación y comprensión “marxiana” de algunas particularidades de las regiones de la periferia y semiperiferia del capitalismo “desarrollado” o central de su tiempo – que fueran llamadas en el siglo XX de Tercer Mundo –, y sobre todo centrando el interés en las características de las formaciones socio-económicas latinoamericanas. Nos interesará rastrear en el proceso de constitución de la teoría social de Marx, algunos componentes teóricos, muchos de ellos con implicancias políticas, que permitan indicarnos fértiles pistas de investigación para el análisis de los futuros desarrollos sobre lo que vino a ser, la realidad actual y los desafíos por venir, que se vinculan a las características del Tercer Mundo en general, y en particular de América Latina. Incluso no haremos aquí muchas referencias directas al trato que Marx y Engels dieron explícitamente a la realidad latinoamericana, sino que esto será hecho a partir de varios pasos previos y “rodeos” analíticos.

En cuanto a América Latina, en este primer nivel de abordaje de esta temática, no ingresaremos tampoco en la consideración de algunos de los futuros desarrollos que se hicieron, fundamentalmente en el correr del siglo XX, en lo que tiene que ver con la utilización del instrumental teórico-metodológico marxista para el análisis de la particularidad latinoamericana. Esto sin duda ameritaría otro análisis que no podremos emprender aquí, y que sólo podrá ser abordado más adelante. De todas maneras, por momentos implícitamente, haremos algunas referencias a algunas perspectivas de análisis que se hicieron en nombre del marxismo para intentar dar cuenta de los procesos latinoamericanos. Pero no es nuestro objetivo central en este trabajo, sino, como dijimos, partir de las consideraciones del propio Marx al respecto, tanto en lo que fue dicho como también en lo que fue de alguna forma sugerido o indicado, por ejemplo en algunas formulaciones que no fueron directamente referidas para nuestra región, pero

que fueron sugeridas o postuladas para otras zonas de la periferia del capitalismo “desarrollado” de su tiempo. Estamos concientes de que este camino supone un importante grado de abstracción, en el que deberemos dejar importantes determinaciones de la particularidad latinoamericana para ser abordados en trabajos posteriores, así como incluso otras formulaciones teóricas dentro del campo marxiano.

Para ingresar en el debate que nos proponemos aquí, partiremos de por lo menos tres niveles de análisis. El primero remite a preguntarnos por la existencia de un supuesto “esquema general de evolución de las sociedades” en la teoría de Marx y Engels. Esto supone indagar en el debate acerca de una supuesta dirección o “sentido” de la historia, la cual se movería siempre y en todo lugar más o menos a partir de los mismos “moldes” de evolución. Ello supone revisar algunos de los textos más “históricos” de Marx y de Engels, la cuestión de la existencia histórica de diversos modos de producción o modos de apropiación, así como de la transición de unos a otros y de las leyes que regirían dichos procesos. Por otro lado nos interesará indagar en las perspectivas de análisis acerca de diversas vías de desarrollo y evolución histórica, que no necesariamente repitan la procesualidad social europea, y que por otro lado tendieron a ser progresivamente considerados en el análisis sobre todo de Marx, y con otras variantes también en Engels. Una derivación de la cuestión anterior, pero no menos importante para el tema que nos interesa, es la cuestión de la transición de las sociedades o modos de producción precapitalistas a las sociedades plenamente capitalistas, tal como se coloca en Marx. Aquí retomaremos el debate sobre la distinción entre los “supuestos” y los “resultados” de la acumulación capitalista, para luego abordar brevemente la discusión sobre la acumulación originaria y la acumulación capitalista propiamente dicha, y como ello se procesó a escala mundial.

El nivel de análisis siguiente supone retomar los estudios del propio Marx y Engels sobre la cuestión nacional y colonial, sobre todo aquellos dirigidos a las regiones de la periferia del capitalismo desarrollado y a la interrelación que estas zonas del planeta estaban teniendo con los “centros” o las metrópolis del capitalismo. Aquí parece jugar un peso no menor la noción de “pueblos sin historia” de Hegel. Importa ver cómo se articula la cuestión nacional-estatal con el desarrollo capitalista. Esto está relacionado con el surgimiento en el último Marx de indicios teórico-políticos en el sentido de una “estratificación” colonialista (o pre-imperialista?) del capitalismo en escala mundial, que de alguna forma supone el esbozo de una teoría del “subdesarrollo capitalista”. Parecen ser cuestionados aquí algunos de los presupuestos dominantes del progreso que

traería consigo el capitalismo, ya no sólo en términos de crítica ético-moral – la cual parece acentuarse – sino también en términos político-económicos, en cuanto al potencial de desarrollo de las fuerzas productivas y del supuesto impulso “civilizador” en el seno de las sociedades de la periferia del capitalismo central.

Emparentado con ese nivel de análisis, aunque mereciendo una consideración especial, nos remitiremos brevemente a extraer algunas conclusiones a partir del interés de los estudios de Marx sobre la cuestión rusa y la comuna rural. Aparecen allí delineadas algunas consecuencias teórico-políticas de la mayor importancia, sobre todo en cuanto a estrategias políticas de superación del orden capitalista, tanto en términos del sujeto revolucionario como en cuanto a posibles direcciones diferenciadas de desarrollo histórico, tal cual habían sido explicitadas en su generalidad en el primer nivel de análisis. De alguna forma se condensarán y se perfilarán más claramente implicaciones para América Latina. También remitiremos aquí a algunas breves consideraciones de Marx sobre nuestro subcontinente, demostrando también algunas tensiones que aparecen en dichos estudios.

Finalmente, queremos decir que sabemos que muchas de los puntos que aquí abordaremos son, de un lado, de una complejidad muy grande, y por otro, también algunos de ellos son ciertamente objeto de amplias controversias y debates. Nuestro interés es el, de mínimamente, identificar algunos de estos debates y esbozar algunas respuestas parciales que nos permitan avanzar en la problematización de nuestro objeto de estudio.

## **1. NOTAS INTRODUCTORIAS SOBRE LA “EVOLUCIÓN” HISTÓRICA DE LAS SOCIEDADES EN MARX**

Veamos primeramente a grandes rasgos cuál es la “lógica” en el análisis de las distintas formaciones históricas en Marx, basándonos fundamentalmente en los análisis realizados en los *Grundrisse* de 1857-58 en la sección sobre las formaciones pre-capitalistas (Marx, 1984, I, p. 433-477, par. 375-413) <sup>3</sup>

Retomemos primeramente algunos de los argumentos desarrollados por Carol Gould<sup>4</sup>, que tienen que ver fundamentalmente con las relaciones entre *individuo* y *sociedad* en el análisis lógico-histórico que Marx realiza de las distintas formaciones sociales, para avanzar luego en el desarrollo de nuestra argumentación. Según la autora, que privilegia en su estudio el abordaje de los *Grundrisse de 1857-8*, Marx utiliza la lógica dialéctica de Hegel como método de averiguación y como lógica de la historia. Hegel planteaba tres momentos fundamentales en su lógica dialéctica: 1) el ser en sí mismo o inmediato; 2) el ser para otro o ser mediato; y, finalmente, 3) el ser en sí mismo y para sí mismo, o intermediación mediata. Y a su vez se darían diferentes tipos de relación en cada etapa. En 1) las relaciones se dan dentro de la unidad como un todo orgánico, con relaciones internas, donde las partes están “sumergidas” en el todo; en 2) se dan relaciones externas, no existiendo una unidad sino una suma de las partes, en la que sujetos y objetos permanecen separados; y en 3) se restablecen las relaciones internas, dentro de un sujeto común, pero se manifiesta la diferenciación de cada parte y se recupera la unidad entre sujeto y objeto, momento que se corresponde con la superación de la enajenación. (Gould, 1983)

Marx toma esta lógica de análisis para internarse en el estudio de las distintas “etapas” históricas. En cuanto a la “etapa” “pre”-capitalista (que incluye a grandes rasgos la asiática, la clásica antigua y las formas germánicas) las relaciones fundamentales se dan en términos de dependencia personal, con relaciones internas que son concretamente particulares, donde se privilegia la comunidad. En cuanto a la “etapa” del capitalismo,- siempre conceptualizada por Marx como una forma particular históricamente determinada, y por lo tanto también transitoria-, las relaciones

---

<sup>3</sup> Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse). 1857-58*. Volumen I. Sección *Formas que preceden a la producción capitalista (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)*. Páginas 433-477, párrafos 375-413.

fundamentales se plantean como de independencia personal, pero basadas en una dependencia objetiva, con relaciones sociales que son externas y abstractamente universales, y donde se produce una individualidad y socialización externa. Ya en la tercera etapa “prevista”, la de la “sociedad comunal”, las relaciones se estructuran fundándose en la libre individualidad social, con relaciones internas que son concretamente universales y con el desarrollo de la individualidad comunal.<sup>5</sup>

Tal como lo desarrolla Gould (1983: 61), en Marx la realidad es anterior a la potencialidad, no podemos ver más adelante, de la potencialidad a la realidad, sino sólo hacia atrás, de las realidades a las potencialidades que las hicieron acontecer, y esto está sintetizado por Marx en su famosa expresión: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”. (Marx: 26, par 26)

Por otro lado resulta evidente que existe también en Marx una anticipación teórica del comunismo en función del análisis de algunas tendencias constitutivas de la sociedad burguesa, pero esta “anticipación” parece no estar tanto formulada en términos de una dirección de la historia, que trascienda a los individuos, sino más bien en términos de una exigencia para la plena realización social de los individuos. En este sentido habría que indicar que la historia no tendría una “finalidad” en Marx, su análisis en este sentido no es evolucionista ni etapista en el sentido positivista. Sí, evidentemente, incorpora un análisis de la evolución histórica, pero en términos de distintos momentos y de transiciones dialécticas que se van operando en la historia.

Hasta aquí fue esta la perspectiva que intentamos analizar, en términos de los planteos de Gould y de la estrecha relación que a ese respecto tenía la lógica marxiana con la lógica hegeliana. Pero con todo, el análisis retomado hasta el momento es una perspectiva todavía “abstracta”, aunque no por ello menos esencial, pero que no da cuenta de múltiples determinaciones de la historia real, concreta.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Esta lógica de análisis histórico nos recuerda también la posición de Lukács, en una conferencia realizada en 1919 hablando sobre los cambios de función del materialismo histórico. Partiendo de la distinción hegeliana entre el “espíritu absoluto” (la filosofía, el arte, la religión) y el “espíritu objetivo” (las relaciones sociales, el derecho, el Estado, etc), dirá que las *sociedades pre-capitalistas* se caracterizarían por el papel decisivo del “espíritu absoluto” (por ejemplo la religión en la época del cristianismo primitivo). Por el contrario, en el *capitalismo*, predominará el “espíritu objetivo” (determinado por la base económica). La propia religión se volvería una institución social como las otras (la Iglesia) comparable al Estado, al ejército o a la Escuela. Con el *comunismo*, comenzaría un período donde nuevamente el espíritu absoluto, o sea la filosofía, la cultura, la ciencia, dominaría la vida económica y social. (cit. en Löwy, 1990: 28)

<sup>6</sup> Como sostiene Enrique Dussel: “Marx era un gran estudioso de la historia, de la historia en general, de la historia de los pueblos y naciones; pero aquí [en la sección referida de los Grundrisse de 1857-58] sólo intenta una historia *formal*, una historia de los contenidos concretos de las determinaciones de las totalidades sociales a través de su evolución (con sus fases de constitución clásica y sus transiciones).”, en

En este sentido es importante recordar que Marx se cuida siempre, en oposición a Hegel, de no asimilar filosofía y realidad, conciencia y ser, donde la prioridad ontológica pasa a estar en la propia realidad y praxis social. Esto supone una crítica a la “filosofía independiente”, especulativa, que no se vincula con la “historia real” y la “exposición real de las cosas”. Esto tiene consecuencias también para el análisis histórico, concreto, de la historia de la constitución y transición de una forma social a otra. Al respecto ya Marx y Engels indicaban en *La Ideología Alemana* en 1845:

“La **filosofía independiente** pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. **Estas abstracciones, de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor.** Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. **Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual pueden aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas”** (Marx y Engels, 1958: 26-7) (destacados personales)<sup>7</sup>

Por otro lado esto supone cuestionar a partir de la propia matriz marxiana, un análisis que *inexorablemente* hubiera predeterminado a los distintos tipos de modos de producción y formaciones sociales, a seguir rumbos ya preestablecidos, así como tampoco el capitalismo por fuerza de la propia *necesidad* objetiva (dejando arbitrariamente fuera del análisis el elemento conciente, activo, donde participa la subjetividad y la voluntad humana), derivaría en la transición socialista que llevaría al comunismo. Asimismo supone el no traslado mecánico del análisis de un tipo particular de evolución histórica – concepto de evolución que por su vez puede suponer también períodos más cortos o duraderos de “estancamiento” o de franca “involución” – para

---

Dussel (1985, 231-2). En un mismo sentido se expresa Hobsbawm, al decir que las “Formen (...) no constituyen “historia” en sentido estricto” (1977: 15)

<sup>7</sup> O como lo expresa también Marx en la Introducción a los *Grundrisse*: “El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.” (Marx, 1984: I: p. 22, par. 2)

otros formatos e historias reales de procesualidad histórica, así como tampoco el traslado sincrónico de una región a otra del planeta. Al respecto dirá el “último” Marx, en 1877, en relación al debate instalado en Rusia sobre la publicación y repercusiones del Libro I de *El Capital*, en relación a la supuesta “necesidad” de que dicho país atravesase una fase de pleno ingreso y de “maduración” capitalista, como paso previo para una transición socialista, negando dicha “fatalidad”, el supuesto carácter “suprahistórico” de su teoría así como su validez para todos los pueblos y rincones del planeta, más allá de su estricta referencia a la trayectoria de conformación del capitalismo en Europa occidental:

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico?. Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental – y durante los últimos años, hay que reconocer que se ha infligido no pocos daños en este sentido -, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. **A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren**, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Marx, 1982, I: 711-712) (destacados personales)

Y refiriéndose luego a la necesidad de estudiar algunos acontecimientos, que en apariencia serían análogos, pero que se insertan en diferentes “medios históricos”, lo que conduce a “resultados completamente diferentes”, dirá:

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, **resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica.** (Marx, 1982, I: 712) (destacados personales)

Estamos aquí ubicados ya en el terreno de la discusión de la transición del feudalismo (ruso) al capitalismo (y eventualmente al propio comunismo), en la perspectiva del último Marx, donde simplemente quisimos ir matizando y criticando desde ya un análisis que se pretenda reduccionista y mecanicista acerca de estas concepciones marxianas sobre grandes líneas de desarrollo histórico. Luego trabajaremos con otros análisis que permitan problematizar y enriquecer más aquella transición, así como la que llevó por diversas vías al propio capitalismo, pero nos interesará de momento ver como Marx trabaja las distintas posibilidades y vías de conformación y desarrollo históricas.

Pero parece importante desde ya, a partir de esta primera introducción a la temática sobre las grandes trayectorias de la evolución histórica en Marx (en términos de sociedades precapitalistas, capitalistas y “comunales del futuro”), precavernos de algunas lecturas economicistas y evolucionistas realizadas en nombre del marxismo, y que prescindan del “análisis concreto de situaciones concretas”, así como de una diferenciación geográfica y cultural en el análisis de las distintas formaciones sociales y modos de producción, en términos de las variables de tiempo y espacio.

Al respecto nos son sugerentes las vinculaciones que establece Michel Löwy, aún sabiendo que no están exentas de polémicas, entre el marxismo y *cierta* variante del romanticismo, es decir aquel de carácter *revolucionario* (vale aclarar que éste se diferencia en buena medida de aquel caracterizado como “pasadista o retrógrado”, del “conservador” y del “desencantado”). En este sentido la revolución desde esta última perspectiva, debería retomar “ciertos aspectos, ciertas dimensiones, ciertas cualidades humanas, sociales, culturales y espirituales de las comunidades pre-capitalistas. Esta dialéctica sutil, entre el pasado y el futuro, pasa frecuentemente por una negación radical, apasionada e irreconciliable con el presente, o sea, con el capitalismo y la sociedad burguesa industrial”. De todas maneras, y siguiendo también en este análisis a Löwy, no se debe perder de vista que, en el pensamiento de Marx y Engels, el capitalismo industrial había desempeñado un papel progresista, no sólo por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también por la socialización parcial (merced a la cooperación, al mercado mundial, etc.), como condiciones que creaban la posibilidad objetiva de una transformación socialista de la economía y la sociedad y del pasaje a una sociedad sin clases. Pero ello supone también que “la dimensión romántica anticapitalista se articula y se combina con ese otro momento, decididamente modernista y apasionadamente antifeudal, conduciendo a la *Aufhebung* (negación -

conservación – superación), tanto del pasado pre-capitalista como del presente burgués.” Löwy (1990, 16-7, 24).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> En este sentido puede decirse con el autor que “la visión del propio Marx no es ni romántica ni utilitaria, pero la *Aufhebung* dialéctica de ambas en una nueva *Weltanschauung* [como concepción del mundo, “estilo de pensamiento”, una “estructura básica de sentimiento”], crítica y revolucionaria. Ni apologético de la civilización burguesa, ni ciego a sus realizaciones, él busca una forma más alta de organización social, que pueda integrar tanto los avances técnicos de la sociedad moderna, como algunas de las cualidades humanas de las comunidades precapitalistas – así como abrir un campo nuevo e ilimitado para el desarrollo y enriquecimiento de la vida humana. Una nueva concepción del trabajo como una actividad libre, no alienada y creativa – en comparación con la “labuta” tediosa y estrecha del trabajo mecánico industrial – es un aspecto central de su utopía socialista”. (Löwy, 1990: 35,47). Volveremos luego brevemente sobre estas cuestiones en el capítulo IV y V.

## **2. SOBRE LAS DISTINTOS MODOS DE PRODUCCIÓN-APROPIACIÓN, FORMACIONES SOCIALES Y LAS DIVERSAS VÍAS DE PROCESUALIDAD HISTÓRICA EN MARX**

Parece ser de relativo consenso que la mayor y más rica producción marxiana sobre la historia de los distintos modos de producción y formaciones pre-capitalistas se encuentra en la sección ya referida de los Grundrisse de 1857-58.<sup>9</sup> Cabe distinguir primeramente algunos conceptos, para luego internarnos en algunos supuestos y conclusiones de la lectura de Marx en lo que aquí nos interesa, que se remiten fundamentalmente a los estudios realizados en dicha sección.

En primer lugar, es preciso distinguir muy sumariamente el “modo de producción” de la “formación” económico-social. Al decir de Samir Amin (1976: 9), “el concepto de “modo de producción” es un concepto abstracto. No implica ningún orden de sucesión histórica en todo el período de historia de las civilizaciones, que se extiende desde las primeras formaciones diferenciadas hasta el capitalismo”. Por su parte, ninguno de los modos de producción “existió en su forma ideal: las sociedades históricas son “formaciones”, que por un lado combinan modos de producción y por otro organizan las relaciones entre la sociedad local y otras sociedades, las cuales se manifiestan por la existencia de relaciones de comercio a larga distancia”.<sup>10</sup> Las formaciones sociales son estructuras concretas, organizadas, caracterizadas por un modo de producción dominante y por la articulación en torno de sí de un conjunto complejo de modos de producción que se encuentran sometidos a aquel. Todas las sociedades pre-capitalistas serían formaciones sociales que combinarían los mismos elementos, caracterizados por: 1) la dominancia de un modo de producción “comunitario o tributario”; 2) la existencia de relaciones mercantiles simples con un ámbito limitado; 3) la existencia de relaciones de comercio a larga distancia (este último no es propiamente un modo de producción, sino el modo de articulación entre las formaciones autónomas). (Amin, 1976: 9-12)

---

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo el trabajo pionero de Eric Hobsbawm con su famosa *Introducción...* (1977: 13-64); el análisis de Enrique Dussel (1985, 243-4). Este análisis es compartido por Maurice Godelier en su perspectiva al respecto de la “categoría de modo de producción asiático” en Marx y Engels, pero el autor no incluye en su selección de textos estos pasajes de los Grundrisse (Godelier (org.), 1972: 15-60)

<sup>10</sup> Un análisis similar en torno a la diferenciación entre “modo de producción” y “formación socio-económica” es el realizado por el sociólogo polonés Julian Hochfeld. El primero es un modelo económico “puro”, abstracto, y la segunda supone un tipo concreto de sociedad, en el seno de la cual un “modo de producción” ocupa un lugar dominante (cit. en Mandel: 1968, 135)

Según Enrique Dussel (1985: 227-229), por otra parte, es necesario distinguir en el análisis que hace Marx en los *Grundrisse* sobre las épocas históricas que precedieron a la producción capitalista, entre “modo de producción” y “modo de apropiación”. Aquel sería el momento “material” del momento “formal” económico o el “modo de apropiación”, y por lo tanto sería más restricto que el segundo concepto:

En la descripción de las épocas históricas, más que una descripción del “modo de producción” (que del artesanal debió culminar en la producción industrial), aquí, en los *Grundrisse*, Marx nos habla de los “modos de apropiación” (es decir, le interesa la cuestión de la posesión, la propiedad, la unidad que se tenga entre persona-objeto: apropiación).(Dussel, 1985: 229) <sup>11</sup>

Por su parte en cuanto a estas “épocas de los modos de apropiación”, no parece encontrarse aquí la forma “clásica” de la secuencia de los modos de producción, que aparece en otros textos de Marx, tal como se presenta de forma un tanto todavía difusa en las anteriores *La ideología Alemana*<sup>12</sup> y el propio *Manifiesto Comunista* de 1848, escritos ambos junto con Engels<sup>13</sup>, así como en el posterior *Prólogo de la Contribución*

---

<sup>11</sup>Habría que distinguir aquí, según Dussel, entre posesión, propiedad y apropiación para Marx, tal cual lo hace Hegel en su *Filosofía del derecho*. La posesión es relación objetiva (en el uso del objeto mismo, como relación material); la propiedad es relación subjetiva (la capacidad otorgada y reconocida del sujeto). En cambio, la apropiación es la “síntesis *objetivo-subjetiva*, ya que es posesión y propiedad; es uso con derecho. Es la realización de la posesión y la propiedad”.(1985: 227). Efectivamente, al realizar nosotros la lectura de las *Formas...*, vemos que Marx distingue claramente entre los conceptos de posesión, propiedad y apropiación. Por su parte dirá Samir Amin: la referencia al proceso de producción en el análisis de cada modo de producción, “no puede ser reducida a la “propiedad” de los medios de producción (el derecho). En el modo tributario la clase-Estado no es propietaria del suelo, el cual pertenece a las comunidades. El señor feudal apenas tiene la propiedad eminente del suelo, teniendo la comunidad el derecho del uso sobre él. Pero tanto la clase-Estado como los feudales organizan y planifican la producción y es bajo ese título que “dominan” el proceso productivo”. (Amin: 1976:17)

<sup>12</sup> Allí distinguían la existencia de etapas diversas de la división social del trabajo que correspondían en su generalidad a distintas formas de propiedad: propiedad comunal, propiedad comunal y estatal de la Antigüedad, propiedad feudal o por estamentos, y la propia propiedad privada capitalista, donde la transición para el capitalismo aparece como un producto de la evolución feudal (Marx y Engels, 1958) (cf. también Hobsbawm, 1977: 29-33)

<sup>13</sup> Según Hobsbawm, aquí en el *Manifiesto* el “fundamento histórico es estrecho, limitándose a la antigüedad clásica (principalmente romana), Europa central y occidental”, reconociendo sólo tres formas de sociedad de clases: la esclavista de la antigüedad, el feudalismo y la sociedad burguesa. (Hobsbawm, 1977). Recuérdese también que Marx y Engels planteaban en el Manifiesto que la “historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”. Esta posición será un tanto revisada en la edición inglesa de 1888 por Engels, es decir, 41 años después de la redacción del Manifiesto, en el sentido de incorporar la existencia de la “sociedad comunista primitiva”, a partir de los descubrimientos y trabajos de Haxthausen, Maurer y sobre todo Morgan, que el propio Engels abordará en *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, escrito en 1884 pero reeditado luego varias veces hasta la definitiva de 1891, incorporando luego también nuevas adiciones y correcciones y los resultados del estudioso ruso M. Kovalevski. (En Marx y Engels: 1969: 34-5, 796-7). También Marx obviamente va revisando y enriqueciendo a lo largo de su vida algunas de sus posiciones al respecto, y sobre todo

a la *Crítica de la Economía Política* de 1859.<sup>14</sup> La “clasificación” es aquí más compleja y rompe esquemas simplistas. Por otro lado, si en los *Grundrisse* Marx se refiere a la cuestión de la apropiación en la historia, por otro lado en el *Capítulo VI inédito* de *El capital* tratará de la misma cuestión y en el mismo lugar metódico del discurso, pero abstractamente. Esta originalidad presente en los *Grundrisse*, no existirá tampoco en los *Manuscritos del 61-63*. (cf Dussel, 1985: 243-244)

En las *Formas...* se trata de estudiar los “supuestos históricos” del “modo de apropiación capitalista”, supuestos que, como indica Marx, son propiamente históricos, pertenecen al pasado, y por lo tanto a la historia de la formación del capital, pero no a su historia contemporánea. En cuanto a las formas de apropiación anteriores a la capitalista, Marx no describe cada forma social en su conjunto, por separado y en orden cronológico, sino que lo va haciendo de forma un tanto desordenada, planteando las distintas determinaciones, mostrando sus diferencias, etc. De todas maneras, según Dussel, sería posible reconstruir las determinaciones concretas de cada forma, así como las relaciones concretas entre las determinaciones. Dichas formas serían, a grandes rasgos y “en titulares”: a) la *forma de apropiación comunitaria*, que se subdivide en: a1) la “forma más primitiva”, cuando la familia deviene clan y tribu, asociada a la vida pastoril o nomadismo; y a2) la forma asiática, mexicana, inca, esclava, etc.; b) la *forma de apropiación antigua (greco-romana)*, donde aparece junto a dicho modo de apropiación más importante, otro “secundario” que sería la esclavitud; c) la *forma germánica de apropiación*, donde la Edad Media urbana y el propio feudalismo serían formas posteriores y hasta “secundarias”; d) las *formas preburguesas de apropiación* (propiamente dichas), como transición de la forma germánico-medieval (tanto rural como urbana) hacia la burguesa propiamente capitalista industrial. Allí la “disolución de las relaciones de apropiación previas”<sup>15</sup> y la “acumulación de dinero” son los

---

indicando la existencia del modo de producción-apropiación comunitario y/o asiático en los *Grundrisse* de 1857-8 y en el *Prólogo* de 1859, incluso en sentidos diferenciados por momentos al de Engels. Volveremos luego sobre este punto porque nos parece de una importancia singular.

<sup>14</sup> Aquí Marx se refiere, en función de una noción por lo menos vaga de “épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad” (Hobsbawm, 1977: 34), al modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. (Marx y Engels: *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1969, 188). Sin duda aquí aparece como novedad la inclusión de la forma oriental o asiática, que sería incluida anteriormente también en los *Grundrisse*.

<sup>15</sup> Se trataría según Dussel de al menos 4 niveles de disolución o de “separación”: 1) de la unidad hombre-tierra en la propiedad común inmediata; 2) de la relación hombre-condición material; 3) de la relación hombre-medios de consumo; 4) de la necesidad del trabajador mismo, en cuanto tal. [Según Marx, para el capital el trabajador no es condición alguna de la producción, sino sólo el trabajo, esto es, la “capacidad viva de trabajo”] (Dussel, 1985: 242-3). Este análisis se corresponde con el realizado por el propio Marx en los *Grundrisse*. (Cf. Marx, 1984, I: 458-9, par. 396-7)

fenómenos fundamentales.; y se llegaría a: e) la *forma de apropiación capitalista* (Cf. Dussel, 1985: 233-243)

De hecho no nos interesa aquí tanto el indagar en detalle cuáles serían aquellas formas de apropiación pre-capitalistas (y sus características particulares) que Marx indica en las *Formas...*, así como la lógica de transición de una a la otra, ni tampoco una comparación minuciosa con las periodizaciones y consideraciones realizadas anteriormente o con posterioridad a esta obra de parte del propio Marx y también de Engels, lo que excedería ampliamente a este trabajo, sino tan sólo extraer algunas conclusiones al respecto de la lógica de Marx al realizar tales análisis, así como para caracterizar las distintas posibilidades de procesualidad histórica que se desprenden de esas lecturas. Tan sólo aquí nos interesa indicar, en primer lugar, que no parece existir un consenso al respecto entre algunos destacados investigadores y/o historiadores dentro del marxismo. Por ejemplo Maurice Godelier, rescatando del “olvido” la categoría de “modo de producción asiático” en Marx<sup>16</sup>, continúa hablando (a nuestro juicio equivocadamente) de “esquema de evolución de las sociedades” en el pensamiento de aquel, y descubre incluso 7 formas diferentes de propiedad de la tierra en las *Formas...*, que corresponderían a determinados modos de producción.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Por su parte Ernst Mandel criticará esta excesiva amplitud del concepto de modo de producción asiático en Godelier, así como en otros investigadores como Jean Chesneaux, Jean Suret-Canale y P. Boiteau, ya que dicho concepto era utilizado más allá de la interpretación dada por Marx y Engels referentes a la sociedad india o china “*tales como el capital industrial europeo las encontró en el siglo XVII*, en la víspera de la conquista (India) o de la penetración maciza (China) por ese capital”. Dichos autores llevan ese concepto para el Africa negra, la América precolombina, la Europa mediterránea, entre los etruscos y en la civilización creto-micénica.: “Pero dilatando así la noción de “modo de producción asiático” – exactamente como los autores marxistas “dogmáticos”, que rechazaban ese concepto, eran obligados a dilatar la noción de “feudalismo”- la especificidad del modo de producción asiático corre el riesgo de desaparecer.” También Mandel critica el intento de colocar ese modo de producción como bisagra explicativa para indicar el pasaje de una sociedad sin clases a una sociedad de clases, propio del análisis de Godelier. (Mandel, 1968). Por su parte el propio Dussel, en otra interpretación, indica que Marx no trabaja específicamente con la categoría de modo de producción asiático en las *Formas...*, poniendo en duda de que realmente haya sido una categoría para el propio Marx, aunque indica que sí lo fue en la concepción de Engels. (Dussel, 1985: 243-4. Dussel parece aquí seguir la concepción de Rosdolsky, cuando indica que en la “llamada formación social asiática”, “Marx sólo veía una variedad particular del comunismo primitivo, situada al comienzo de la historia de la civilización (...) Esta circunstancia explica asimismo por qué Marx no inicia su enumeración de las sucesivas épocas de la historia de la economía (en el “Prólogo” de la *Contribución*) con el comunismo primitivo, sino con los “modos de producción asiáticos”(…) Aunque en la misma obra (y en los *Grundrisse* anterior) sostiene que toda historia de la civilización proviene del comunismo primitivo (la “propiedad natural común”), destacando que es precisamente la existencia de esa “forma primitiva” la que puede demostrarse no sólo en el Asia, sino también entre los romanos, germanos, celtas y eslavos. (...) (A quienes abogan últimamente por la teoría de una “formación social asiática” particular, jamás les llamó la atención esta aparente “contradicción”). (Rosdolsky, 1978: 311).

<sup>17</sup> Ellas serían, de acuerdo con Godelier, la comunidad primitiva, el modo de producción asiático, el modo de producción antiguo, el esclavista, el germánico, el feudal y finalmente el modo de producción capitalista. (Godelier (org.), 1972: 15-60)

Lo que sí parece claro, es que Marx, y siguiendo la letra de las *Formas...*, habla en términos generales de por lo menos aquellas tres formas fundamentales de apropiación (comunitaria, antigua, germánica<sup>18</sup>), diferentes de las preburguesas propiamente dichas que ya suponen una fase de transición al capitalismo. Aquí la propia esclavitud y servidumbre, como veíamos anteriormente, aparecen como formas incluso secundarias en el propio análisis de Marx, que se contraponen a otros esquemas simplistas que se produjeron en diversas vulgarizaciones pretendidamente marxistas, como la propia de Stalin con su *Materialismo histórico y dialéctico* de 1938.<sup>19</sup> Según Marx,

Propiedad significa entonces originariamente – y lo mismo en su **forma asiática, eslava, antigua, germánica** – comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se reproduce) con las condiciones de su producción o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. (...) **La esclavitud, la servidumbre, etc., donde el trabajador mismo aparece entre las condiciones naturales de la producción para un tercer individuo o entidad comunitaria** (éste *no* es p.ej. el caso en la esclavitud general del Oriente; *sólo* [lo es] desde el point of view europeo) y en consecuencia, la propiedad no es el comportamiento con las condiciones objetivas del trabajo por parte del individuo que trabaja él mismo, **es siempre un resultado secundario, nunca originario, aunque necesario y consecuente, de la propiedad fundada sobre la entidad comunitaria y sobre el trabajo en el seno de la entidad comunitaria.** (...) En la sociedad burguesa, el obrero p.ej. está presente de una manera puramente subjetiva, desprovista de carácter objetivo, pero la cosa, que se le *contrapone*, ha devenido la *verdadera entidad comunitaria*, a la que él trata de devorar y por la cual es devorado. (Marx, 1984: 456-7, par. 395-6)<sup>20</sup> (destacados personales en negrita)

---

<sup>18</sup> Tal como lo indica Marx, en la primera la propiedad aparece mediada por la existencia de la comunidad como propiedad colectiva (individuo poseedor y donde no hay propiedad privada del suelo); en la forma antigua la propiedad aparece bajo la doble forma de propiedad estatal y privada; en la forma germánica la propiedad comunal aparece sólo como ampliación de la propiedad individual. (Marx, 1984, I: 445, par. 385).

<sup>19</sup> En este caso, junto con otras vulgarizaciones que comenzaban a operar ya entre el fin de la década del 20 y los últimos años de la de 1930, la operación realizada consistía, en una revisión formal de la lista de las formaciones económico-sociales de Marx, omitiendo el “modo asiático”, limitando el campo del “antiguo”, pero, por otro lado, ampliando el del “feudal” (Cf. Hobsbawm, 1977: 60-61)

<sup>20</sup> En este sentido parecería tener razón Dussel cuando indica que el feudalismo, en los Grundrisse, es una forma “secundaria” del mundo germano, así como el esclavismo era igualmente “secundario” del modo de apropiación romano o griego (Dussel, 1985: 238-9)

Al decir de Eric Hobsbawm, a pesar de que las formaciones económico-sociales específicas sean muy importantes en este análisis de Marx, expresando fases particulares de la evolución histórica, es el proceso completo que él tiene en mente, comprendiendo los siglos y los continentes. Por lo tanto, su esquema es cronológico solamente en el sentido más lato<sup>21</sup>, y aquellos problemas, como ser por ejemplo, la transición de una fase para otra, no constituyen su preocupación básica, salvo en la medida en que clarifiquen las transformaciones a largo plazo. (Hobsbawm, 1977: 18)

Pero por otro lado debemos distinguir, como intentábamos hacerlo anteriormente, las formas propiamente pre-burguesas, de las anteriores (u otras) formaciones o modos de apropiación, sino podría parecer que todas las formaciones precapitalistas, de alguna forma, más tarde o más temprano, estaban o estarían “condenadas” a desembocar en y a generar los supuestos del propio surgimiento del capitalismo. Como el propio Marx lo indica, si es verdad que “la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción”, y “las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada (...)”, y si también es verdad “que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado cum grano salis [con indulgencia]”, luego Marx dirá lo siguiente:

La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que **sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma (...) las concibe de manera unilateral.**(...) la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma. (1984: 26-7, par. 25-6) (destacados personales)

En este sentido el trabajo de Marx intenta en todo momento no concebir a las anteriores formas “de manera unilateral”, ni como “meras etapas” hacia el propio

---

<sup>21</sup> Como podría parecer en una lectura “rápida” del propio *Prólogo de la Contribución...* Aunque aquí caben algunos problemas con dos traducciones diferenciadas al respecto. La primera es la que utilizamos nosotros y es la que cita Hobsbawm (1977), donde Marx habla de “otras tantas épocas de progreso”, donde no se indica necesariamente una idea de sucesión cronológica (en Marx y Engels, 1969: 188). Sin embargo en la versión que utiliza Rosdolsky, Marx hablaría de “épocas progresivas de la formación social económica”, que sí daría a entender una idea de proceso cronológico, aunque también aparezca una idea de progreso. (En Rosdolsky, 1978: 311)

capitalismo. De todas maneras cabe hacer una serie de reservas sobre el propio estudio de las *Formas...* Es reconocido de hecho, con el avance de ulteriores estudios, que existieron algunos equívocos en algunas formulaciones. De todas formas esto parece no afectar la teoría general del materialismo histórico. De un lado el estudio de Marx, y el de Engels, es sin duda mucho más profundo sobre el propio capitalismo que sobre épocas precapitalistas.<sup>22</sup> Con todo, como decíamos, este estudio realizado en las *Formas...* es de una alta sofisticación y elaboración. Pero más importante aún, allí se delinean varias *vías alternativas de desarrollo* a partir del sistema comunal primitivo, cada una representando una forma de la división social del trabajo ya existente o implícita en ella: oriental, antigua, germánica y eslava (siendo esta última calificada por el propio Hobsbawm como un “poco obscura, con afinidades con la oriental”). En este sentido el análisis se complejiza y diversifica, por lo pronto, entre otros, en relación al efectuado en la *Ideología Alemana*, donde se identificaban dos vías alternativas de desarrollo histórico (la esclavista o la feudal, a partir de la sociedad comunal primitiva). En este sentido el análisis no reproduce un contenido cronológico, etapista, unilineal, como siendo “etapas” históricas sucesivas una siguiendo a la otra, salvo como en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo en la Europa occidental. Al decir de Hobsbawm, Marx y Engels dejaron abierta, por ejemplo, la posibilidad de una transición directa de la sociedad primitiva al feudalismo, como entre las tribus germánicas; tampoco indican que el mundo antiguo habría evolucionado a partir de la forma asiática, así como se reconoce que la forma asiática coexistió con todas las demás, etc.<sup>23</sup>

No entraremos a discutir aquí, ni tampoco es nuestro objetivo, el sentido global o las “leyes” que podrían deducirse del análisis de Marx y Engels conceptualizado en términos generales como de “materialismo histórico”. Sin duda pueden identificarse

---

<sup>22</sup> Como indica Hobsbawm, en el período que Marx escribe las *Formas...* el carácter del conocimiento histórico de Marx y Engels era (en función también del conocimiento adquirido en la época): escaso sobre pre-historia, sociedades comunales primitivas y América precolombina, virtualmente inexistente en relación a África; eran insuficientes sobre Oriente medio, antiguo y medieval, mejorando sensiblemente para otras partes de Asia, como para la India; el de la Antigüedad clásica y de la Edad media europea podía ser considerado bueno; era excepcional el conocimiento que tenían sobre el capitalismo en ascensión. (Hobsbawm: 1977, 29) Para los fines de nuestra argumentación en la próxima sección, es importante indicar que existieron probablemente, según Hobsbawm, dos períodos de la carrera de Marx que fueron dedicados más especialmente a la historia de las sociedades pre-industriales o no europeas: los años de la década de 1850, y la década de 1870, después de la publicación del volumen I de *El Capital* y luego que hayan sido substancialmente esbozados los volúmenes II y III, cuando Marx parece haber vuelto a retomar los estudios históricos, especialmente sobre Europa Oriental y la sociedad primitiva, tal vez en correspondencia con su interés sobre las posibilidades revolucionarias de Rusia. (Hobsbawm, 1977, 29)

<sup>23</sup> Cf. Hobsbawm, *ibid.*, pp. 37-8.

varias tendencias en este sentido a partir del pensamiento de dichos autores, como vimos muy apretadamente, en términos de “progreso histórico”, y/o, de desarrollo de las fuerzas productivas, de proceso de individuación creciente, de realización de la libertad en la historia, de aumento de la división social y técnica del trabajo, de “retroceso de las barreras naturales”, de pasaje de sociedades basadas en la lucha de clases (excluyendo las diversas modalidades de “comunismo primitivo”) a sociedades donde desaparece la lucha de clases, etc. Con todo y como vimos, esta trayectoria de la historia de la humanidad no puede reducirse simplemente, como en las concepciones positivistas-evolucionistas o como en las desviaciones positivizadas del marxismo, a un simple progreso lineal. Se trata en todo caso de una concepción dialéctica de la historia, que supone momentos progresivos de superación dialéctica, en términos de procesos de conservación, eliminación y elevación a un nivel superior<sup>24</sup>, así como períodos relativamente prolongados de franco deterioro, obscurantismo y hasta de “involución”.<sup>25</sup> En este sentido puede afirmarse que sin duda la Modernidad como tal marca un quiebre en la “autoconciencia” de la humanidad, en la concepción del tiempo y del espacio, (pero no tanto por ser europea<sup>26</sup>, y menos por ser necesariamente capitalista) y abre

---

<sup>24</sup> Cf. Coutinho, Carlos Nelson: *Gramsci, um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Nova edição ampliada, Civilização Brasileira, 1999, p. 183.

<sup>25</sup> En este caso, inclusive para una concepción dialéctica de la historia como la del propio Marx, la cuestión de la superación dialéctica supondría negar el propio momento de la *conservación*, y eventualmente afirmar un momento de *renacimiento*, como parece ser el caso frente a la crítica marxista al decadentismo medieval y a varias de sus instituciones (nobleza, monarquía, Iglesia, etc.), y a la recuperación de ciertos momentos de algunas sociedades pasadas. Cf. Löwy, Michel, *Romantismo e Messianismo*, op.cit. p. 17.

<sup>26</sup> Como indica Aníbal Quijano, “los defensores de una patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. Lo que es curioso de ese argumento es que escamotea, primero, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo, antes de [la conquista de] América, área por área de la modernidad, era islamo-judaica. Segundo, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural greco-romana, las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilera, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa Occidental estaba dominada por el feudalismo y su obscurantismo cultural. Tercero que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa. Cuarto, que solamente a partir de la derrota del Islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa, gracias a América, comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región. Por eso, la nueva perspectiva geográfica de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone como mundialmente hegemónica, implica, por supuesto, una nueva geografía del poder(...) En este sentido, la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión eurocentrista y a la postre provinciana.” Quijano, Aníbal: *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad Del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2002, p. 213.

nuevos horizontes de emancipación humana, los cuales por su parte el propio capitalismo como sistema global se encarga progresivamente de negar.

Incluso el propio Marx en los últimos años de su vida, en un doble movimiento, tenderá, al decir de Hobsbawm (1977: 49-50), a un “progresivo odio y desprecio por la sociedad capitalista (...) Parecería probable que Marx, que anteriormente saludara el impacto del capitalismo occidental como una fuerza deshumana pero históricamente progresista sobre las estagnadas economías pre-capitalistas, fuese quedando cada vez más impresionado con su deshumanidad”. Por otro lado esto se vinculaba con la “creciente preocupación de Marx con el comunismo primitivo<sup>27</sup> (...) Sabemos que él siempre admiró los valores sociales positivos incorporados a la comunidad primitiva, a pesar de que en forma atrasada. Y es cierto que después de 1857-8 – tanto en *El Capital* III como en la subsecuente discusión rusa – él cada vez más enfatizó la viabilidad de la comuna primitiva, su poder de resistencia a la desintegración histórica e incluso – a pesar de que, tal vez, solamente en el contexto de la discusión de los Narodniks – su capacidad de desarrollarse en una forma superior de economía, sin previa destrucción”.

Como continúa indicando Hobsbawm, “está probado que el interés histórico de Marx, luego de la publicación de *El Capital* (1867) se concentró, predominantemente, en esta etapa de desarrollo social, para lo cual los estudios de Maurer, Morgan y la vasta literatura rusa de la cual se ocupó, de 1875 en adelante, le proporcionaron una base de estudios mucho más sólida de la que estuviera disponible en 1857-8”. Incluso sus puntos de vista, frente a la posibilidad de la revolución en Rusia, se inclinaron en el sentido de los populistas de entonces, “que sustentaban que la comunidad aldeana rusa podría brindar la base de la transición para el socialismo sin previa desagregación a través del desarrollo capitalista”, opinión que incluso fue rechazada por los propios “marxistas” rusos y por varios marxistas posteriores, cuestión frente a la que Engels tuvo una interpretación bastante diferenciada a la del propio Marx.

---

<sup>27</sup> En un mismo sentido se expresa Michel Löwy: “A partir de 1860, Marx y Engels manifiestan un interés y una simpatía crecientes por ciertas formaciones sociales pre-capitalistas. Es, notadamente, el descubrimiento de las obras de G. Maurer (el historiador de las antiguas comunidades germánicas) y, más tarde, de Morgan, que va a estimular su revalorización del pasado. Gracias a esos autores, ellos descubren una formación pre-capitalista ejemplar, *diferente del sistema feudal* exaltado por los románticos “clásicos”: la comunidad primitiva.” En Löwy, Michael: *Romantismo e Messianismo*. (1990: 21). Por otra parte ese interés por las comunidades agrarias primitivas, que iba desde “las gens griegas, hasta la Mark de la vieja Alemania y la obshtchina rusa, está ligado a su convicción de que esas formaciones antiguas incorporaban cualidades sociales perdidas en las civilizaciones modernas, cualidades que prefiguran ciertos aspectos de la futura sociedad comunista.” (Löwy, 1990: 42)

Sin duda existió en Marx un fuerte rechazo “frente al medievalismo romántico surgido como reacción a la Revolución Francesa”. (Hobsbawm, 1977: 27). Ahora, esto no supone decir lo mismo frente a otro tipo de formaciones económico-sociales, y menos en cuanto a algunas sociedades comunitarias agrarias, etc.<sup>28</sup> Marx lógicamente nunca postuló un naturalismo, un puro “anticapitalismo romántico”, una vuelta a un pasado primitivo, por el contrario, los condena en cuanto opciones de “progreso”, pero eso no significa que se base en una lógica positivista de progreso unilineal, y menos que el capitalismo signifique necesariamente una especie de “cúspide” moral, civilizatoria e incluso “productivista”, sobre otras formaciones sociales. Nos parece que este debería uno de los puntos en los que apoyar una rediscusión y un debate más amplio acerca de la concepción de “anticapitalismo romántico” de Lukács,<sup>29</sup> para evitar generalizaciones abusivas hacia otras formaciones sociales, relaciones sociales y modos de producción, tanto aquellos ya pasados y superados históricamente, como aquellos que de alguna forma conviven, en múltiples lógicas de resistencia, subordinación y también de funcionalidad, en el marco de las relaciones sociales capitalistas hegemónicas. Esto se

---

<sup>28</sup> Se hace necesaria aquí una mínima precisión sobre la diferenciación a que aludíamos anteriormente entre distintos tipos de romanticismo, siguiendo en este punto el análisis de Löwy. De un lado, para el autor, “uno de los trazos más fundamentales del romanticismo, en tanto que corriente sociopolítica (además, inseparable de sus manifestaciones culturales y literarias), es la nostalgia de las sociedades precapitalistas y una crítica ético-social o cultural del capitalismo.” Pero por otra parte es necesario distinguir entre visiones o pensamientos románticos “strictu sensu”, de concepciones donde existen algunas “dimensiones románticas”, como parece ser el caso de varias perspectivas marxistas, entre las cuales Löwy ubica al propio Lukács de 1922-23, pero también al marxismo de Rosa Luxemburgo, Ernst Bloch, y la Escuela de Frankfurt (sobre todo Walter Benjamin y Herbert Marcuse). Sin embargo, y en esto parece fundamentar el autor la existencia de una dimensión romántica inclusive en el propio Marx, se hace necesario distinguir entre visiones diferenciadas de romanticismo, sobre todo en términos de qué tipo de sociedades precapitalistas son objeto de dicha “nostalgia”. En este caso el *romanticismo revolucionario* (o utópico), se diferencia de los demás (sobre todo del “retrógrado” de un Novalis, y del “conservador” de un Burke, ya no tanto del “desencantado” de un Tönnies, en tanto en este se postula una postura de resignación frente al capitalismo y frente a la posibilidad de revivir de alguna forma el pasado), en la medida que el tipo de sociedad precapitalista que le sirve de referencia ya no es el sistema feudal y sus instituciones: “La edad de oro pre-capitalista varía según el autor, pero ella no es aquella que invocan los románticos pasadistas o conservadores: es un “estado de naturaleza”, más o menos típico en Rousseau o en Fourier, el antiguo judaísmo en Moses Hess, la Grecia Antigua en Hölderlin, en el joven Lukács y en muchos otros, el “comunismo inca” en el marxista peruano José Carlos Mariátegui, las comunidades rurales tradicionales en los populistas rusos y Gustav Landauer, etc.” (Löwy, 1990: 16, 50)

<sup>29</sup> Por su parte el propio Löwy indica inclusive que en el período juvenil de Lukács este se mantuvo cercano a estas concepciones románticas, y que por otro lado nunca las habría abandonado del todo a lo largo de su carrera, a pesar de su fuerte crítica realizada en varios períodos de su obra y su identificación dominante del romanticismo con posiciones reaccionarias y hasta fascistas. En primer lugar, “la referencia precapitalista para el joven Lukács no es el comunismo primitivo ni una formación económica determinada, pero son, antes, ciertas configuraciones culturales: el universo greco-homérico, la espiritualidad (literaria y religiosa) rusa, el misticismo cristiano, hindú o judío” (...) Es aproximadamente en el final de los años 20 que el pensamiento de Lukács toma un sentido hostil al romanticismo, lo que no sucede sin contradicciones y cambios súbitos. Se tiene la impresión de que, durante una cuarentena de años, su alma se encuentra dividida entre una tendencia *aufklärer* y democrático-liberal, y un “demonio romántico anticapitalista”, del cual él no consigue liberarse. La primera es dominante, pero en ciertos períodos, es la segunda que emerge”. (1990: 27, 29)

vuelve aún más importante para pensar estas cuestiones en “Nuestra América” o América Latina.

### **3. SOBRE LA TRANSICIÓN DE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN “PRECAPITALISTAS” AL CAPITALISMO Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DE CAPITAL**

Cabe que ingresemos ahora en un análisis de la transición hacia el capitalismo, o en el análisis de las formas preburguesas propiamente dichas. Es aquí donde parece residir el mayor interés del propio Marx en el análisis de las *Formas...*, y que lleva a un cierto descuido con la dinámica “interna” de otras formas anteriores o diferentes; en todo caso su interés se ubica en el contenido interno de las mismas en tanto que expliquen algunas condiciones previas del capitalismo. Al decir de Hobsbawm, su interés se centra en lo siguiente: “¿porqué el “capital” y el “trabajo” no pudieron emerger de otras formaciones pre-capitalistas diversas del feudalismo?; y porqué el feudalismo, en su forma agraria, les posibilitó la emergencia, no imponiendo obstáculos fundamentales a ésta.? (Hobsbawm, 1977: 43-4)

Un primer intento de respuesta es dado por el propio Godelier, quien también contribuirá con este análisis de posibles vías alternativas de desarrollo histórico en Marx, aunque finalmente termine cayendo en algunas trampas que dice querer evitar. Reivindicando y ampliando la validez de la categoría de modo de producción asiática, indica dos vías posibles de disolución del mismo. La primera conduciría al esclavista, pasando por el antiguo, camino que habrían tomado los greco-latinos, llevando a sociedades que combinarían la propiedad privada con la mercantil, y que “desembocaría” en el capitalismo desarrollado. Al lado de ese proceso sostiene que existiría otra vía, que conduciría a ciertas formas de feudalismo, sin pasar por una etapa esclavista, donde se pasaría a un tipo particular de sociedad feudal, no asimilable con la occidental, y donde su principal diferencia sería el haber frenado el desarrollo de la producción mercantil e impedido la aparición y el triunfo del capitalismo industrial. Para Godelier incluso la primera forma de transición le parece cada vez más excepcional, en oposición a la mayoría de los “marxistas”: “la línea de desarrollo occidental, lejos de ser universal porque se la reencuentra en todas partes, aparece como tal porque no se la reencuentra en ninguna parte”.

Sin embargo el autor termina justificando la supuesta “elección” de Marx y Engels de la línea de desarrollo occidental (del capitalismo industrial) como la “típica” del desarrollo de la humanidad, en la medida que sería aquella que combinaría la realización contradictoria del desarrollo máximo de las fuerzas productivas y el mayor

grado de las desigualdades o luchas de clases. Esta línea “es pues típica porque tiene valor de modelo, de norma, porque ofrece posibilidades que ninguna otra historia singular ha ofrecido y crea la posibilidad de hacer seguir a las otras sociedades el camino de su propia economía.” (Godelier (org.), 1972: 53-60)<sup>30</sup>

Otra “solución” es aquella que propone Samir Amin. Partiendo de una lectura marxista, pero enriqueciendo el análisis de Marx con nuevas determinaciones sobre todo vinculadas a las regiones africanas y asiáticas, distinguirá cinco modos de producción: 1) el “comunitario primitivo”, anterior a todos los demás; 2) el modo de producción “tributario” (en lugar del modo asiático), incluyendo formas precoces y formas desarrolladas (p.ej. el propio feudal); 3) el esclavista; 4) el “mercantil simple”; y 5) el capitalista. Pero habría dos tipos básicos de formaciones “precapitalistas”<sup>31</sup>, la de la formación tributaria como forma dominante central, y una serie de formaciones periféricas, las esclavistas, feudales y mercantiles:

En lo esencial, la formación tributaria se explica por su dinamismo interno propio. En ese sentido, es autocentrada y constituye la vía normal de evolución. Las formaciones pre-capitalistas periféricas se explican por la interacción de su dinamismo interno y la influencia que tiene sobre ellas las formaciones tributarias acabadas. En este sentido, no son autocentradas y constituyen vías excepcionales. Alrededor de dos centros tributarios desarrollados precoces, el Egipto y la China y de un tercero constituido tardíamente, la India, se constituyen constelaciones periféricas de tipos variados que entran en relación a través de sus fronteras móviles. Así, pueden indicarse las periferias mediterráneas y europeas (Grecia, Roma, Europa feudal, mundo árabe y otomano), las de África negra, la periferia japonesa, etc. Y es a partir de una de ellas, de Europa, que va a nacer el capitalismo. (Amin, 1976: 47)

Si, basándonos en estos argumentos, podría indicarse que el propio capitalismo surge de una región periférica en relación a otras regiones más desarrolladas, y si por otro lado también la vía de desarrollo histórica que lleva al surgimiento del capitalismo en Europa occidental también parece ser una vía “excepcional”, no menos cierto es que una vez configurado en sus trazos generales, el capitalismo en ascensión tiende a ser

---

<sup>30</sup> Vuelven a aparecer aquí, a pesar de intentar desmentirlo, indicaciones en el sentido de un carácter de esquema general de evolución de las sociedades, que va más bien en el sentido de un etapismo evolucionista, donde queda la impresión de que todas las sociedades no europeas capitalistas deberían repetir más o menos los mismos patrones de desarrollo que aquellas.

<sup>31</sup> En el sentido de anteriores a la consolidación del modo de producción capitalista, aunque no en el sentido de que supongan una etapa de transición al capitalismo.

cada vez más predominante sobre otros modos de producción, y tiende a integrar y subsumir a aquellos progresivamente, en función de la propia lógica de producción y reproducción del capital. El capitalismo es ciertamente histórico, y esto es enfatizado y demostrado permanentemente por Marx en su disputa teórica con la economía política y los economistas burgueses de su época que tendían a ver al capitalismo y al capital en todas las épocas históricas. Pero surge justamente en un momento histórico en que ya podía comenzar a hablarse de una “historia mundial”, luego de haberse procesado la conquista de las “Indias occidentales”, y donde algunas regiones y/o países europeos (por distintas razones, económico-políticas pero también ideológico-culturales y militares) ocuparían progresivamente el “centro” de dicho “sistema mundo”.<sup>32</sup>

Siguiendo el análisis que realiza Dussel (2002: 41-53), el autor propone “definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema mundo”)”. En este sentido la “centralidad” de Europa (y sobre todo la latina) es “*la determinación fundamental de la modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, etc). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto”. Esta Europa moderna que desde 1492 es el “centro de la historia mundial, constituye por primera vez en la historia a todas las otras culturas como su “periferia””.<sup>33</sup> En este sentido, la propia modernidad encontraría sus supuestos materiales de existencia en una determinada estructuración de las relaciones de poder a nivel global que fue estando pautada por la “centralidad” de Europa sobre el resto del mundo y por el ascenso del capital y del capitalismo, primero en la propia región europea y luego extendiéndose progresivamente al resto del planeta.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> En el sentido que le otorga Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System*, 1974. Un resumen de estas concepciones puede encontrarse en Wallerstein, 1985.

<sup>33</sup> Dussel critica así aquellas concepciones hegemónicas de la modernidad que dejan de lado en sus análisis a Portugal y España y con ellos, el siglo XVI hispanoamericano. A pesar de que “toda cultura es etnocéntrica”, el carácter “eurocéntrico” de la Modernidad “es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como “centro””. (2002, 46-7)

<sup>34</sup> En ese sentido, siguiendo el análisis de Aníbal Quijano, “la humanidad actual en su conjunto constituye el primer *sistema-mundo global* históricamente conocido, no solamente *un mundo* como el que quizás fueron el chino, el hindú, el egipcio, el helénico-románico, el maya-azteca o el tawantinsuyano. Ninguno de esos posibles mundos tuvo en común sino un dominador colonial/imperial. (...) En cambio, el actual, el

En este sentido tampoco parece que podríamos confundir la existencia, por primera vez en la historia, de una historia propiamente *mundial* (valga la redundancia), con la existencia del capitalismo. Pero ciertamente el capitalismo para nacer y desarrollarse precisó necesariamente de la existencia de dicha *historia mundial*, y sobre todo de la existencia del mercado mundial, lo que lo distingue radicalmente de las formaciones precapitalistas. Por otro lado el capitalismo supuso diferentes relaciones en cuanto a la orientación hacia el mercado interno o el externo, en tanto que formaciones capitalistas centrales o periféricas, que hizo que el modo de producción capitalista sea dominante en ambas formaciones, pero que en el caso de las últimas no lleguen nunca a ser “exclusivo”. Al decir de Samir Amin,

Las formaciones capitalistas son todas caracterizadas por la dominancia del modo de producción capitalista. Allí, toda la producción es de mercancías, en tanto que en los modos de producción anteriores sólo los productos que incorporan el excedente podían revestir esa forma. (...) en cuanto las formaciones pre-capitalistas son caracterizadas por una coexistencia estable de los diferentes modos de producción, articulados y jerarquizados, el modo de producción capitalista tiene **tendencia** a ser exclusivo, destruyendo los otros. Con todo, la condición para esta tendencia a la exclusividad tiene su fundamento (...) en el ensanchamiento y ampliación del mercado interno. Tal es el caso de las formaciones capitalistas centrales al contrario de las formaciones periféricas. **En las últimas, el modo capitalista dominante somete a los otros [modos de producción] y los transforma, quitándoles su funcionalidad propia para someterlos a la suya, sin que para ello los destruya radicalmente.** (...) La dominancia del modo de producción capitalista se exprime igualmente sobre otro plano. Constituye con efecto **un sistema mundial**, donde todas las formaciones (centrales o periféricas) son ordenadas en un único sistema organizado y jerarquizado. (Amin, 1976: 16-17) (destacados personales)<sup>35</sup>

---

que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la *colonialidad del poder*, el *capitalismo* y el *eurocentrismo*.” (Quijano, 2002)

<sup>35</sup> Al respecto cobran validez las indicaciones de Aníbal Quijano para pensar el capitalismo latinoamericano: “La teoría de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueron también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo. Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal: ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco

Pero detengámonos en algunos factores que fueron fundamentales para dar origen al capitalismo. Aquí la categoría de la “acumulación originaria del capital”<sup>36</sup> juega un papel central en el proceso de nacimiento del capitalismo, así como nos permite visualizar algunas relaciones establecidas con otras regiones del planeta, que contribuyeron decisivamente con este proceso. Se trata de aquel que pauta, ya no el “resultado”, sino el “punto de partida” del régimen capitalista de producción. Según Marx, “la llamada *acumulación originaria* no es, pues, más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*. Se la llama “*originaria*” porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción.” Por su parte en este proceso no reinó el “idilio” que ha caracterizado siempre a la economía política, sino que “en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia en una palabra”.<sup>37</sup> Todo ello contribuyó a que puedan llegar a enfrentarse y entrar en contacto entre sí “dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, *los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo*, deseosos de *valorizar* la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, *los obreros libres*, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo”. Por su parte Marx indica que esta historia presenta una modalidad diferenciada en cada

---

incompatibles con el capital. (...) En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos. Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo”. (Quijano, 2002: 219 y ss)

<sup>36</sup> Nos basamos aquí fundamentalmente en el análisis realizado en el Cap. XXIV de *El Capital* de Marx. Ciertamente, - a diferencia de las *Formas...*, donde, como vimos anteriormente, se trataba de una historia más de tipo formal (valga la redundancia) - aquí el análisis tiene ciertamente valor más propiamente histórico-empírico, con alusión directa a procesos concretos. Pero esto no le quita valor categorial al análisis aquí realizado. Al respecto compartimos el juicio de Rosdolsky: “en las popularizaciones de la economía marxista, a menudo se trata el capítulo de la “acumulación originaria” como una disgresión de Marx, ciertamente importante en sí misma, pero solamente *histórica*, y que, en el fondo, cae fuera del análisis propiamente económico. Nada puede ser más erróneo.(...) Curiosamente, esta concepción errada se encuentra también en Rosa Luxemburg”. (Rosdolsky, 1978: 316)

<sup>37</sup> A partir fundamentalmente del análisis del proceso en Inglaterra, dirá Marx: “La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumanos, de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada; he ahí otros tantos *métodos idílicos de la acumulación originaria*. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades”. (Marx, 1982, I, 624)

país, “y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas”, y que “donde reviste su forma clásica es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo”. (1982, I: 607-9)<sup>38</sup>

La colonización, la esclavitud, el saqueo de recursos, etc., procesados en otras regiones del planeta al amparo de la dominación político-económica de algunas grandes potencias europeas, así como el cristianismo, el poder del Estado, el sistema de crédito, la deuda pública, las guerras comerciales, etc., son todos factores y procesos que contribuyeron decisivamente con la acumulación originaria de capital concentrada en Europa:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la *guerra comercial* de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero.<sup>39</sup> (...) En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era, naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la acumulación originaria. (...) Las colonias brindaban a las nuevas manufacturas que brotaban por todas partes mercado para sus productos y una acumulación de capital intensificada gracias al régimen de monopolio. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza, refluía a la metrópoli para convertirse aquí en *capital*. (...) Hoy la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero período manufacturero sucedía lo contrario: era la

---

<sup>38</sup> Aunque también Marx tendrá referencias en este capítulo para el proceso en otros países como Francia, Escocia, Irlanda, Italia, Prusia, etc.

<sup>39</sup> (...) “Las diversas etapas de la *acumulación originaria* tiene su centro, por un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVIII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el *sistema colonial*, el *sistema de la deuda pública*, el *moderno sistema tributario* y el *sistema proteccionista*. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del *poder del estado*, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. *La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica.*”, Marx, 1982, I, 638-9)

supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria”. (Marx: 1982, I: 638, 640-1)

Este proceso de acumulación originaria también supuso obviamente la violencia extraeconómica más descarada para convertir “al esclavo y siervo de la gleba en obrero asalariado” en Europa, pero por otro lado suponía la existencia de formas de explotación fuera del continente europeo: “la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa, exigía, como pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo”.(Marx, 1982, I: 646). De alguna forma en esta cuestión nos parece que resuenan los ecos del debate dentro del campo de la historiografía marxista que comenzó en los inicios de la década de los 50’, en torno a los orígenes del capitalismo en tanto transición desde el feudalismo europeo, y que tuvo repercusiones posteriores en la URSS acerca de “la ley económica fundamental del feudalismo”. En aquel primer debate se enfrentaban fundamentalmente dos posiciones. La primera, representada por Maurice Dobb, insistía en que la causa del declinio del feudalismo estaba más asociada a su ineficiencia como sistema de producción, así como por la necesidad de ingresos de parte de la clase dominante, enfatizando por lo tanto en cuestiones internas del propio modo de producción feudal. La segunda, fundamentalmente encarnada por Paul Sweezy, para quien el principal agente de desintegración del feudalismo – visto que este sería un sistema de producción para el uso y que en tales formaciones económicas, siguiendo a Marx, “ninguna sed ilimitada de trabajo excedente se origina de la propia producción” – debería ser colocado en el crecimiento del comercio, operando más en particular a través de los efectos del conflicto e interrelación entre el campo feudal y las ciudades que se desarrollaban en sus márgenes. Para Hobsbawm esta última postura es la que se acerca más a los pasos que dio el propio Marx en los Grundrisse<sup>40</sup>, y a la cual tendemos a adherir, de acuerdo al análisis que intentamos realizar aquí.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> (Cf. Hobsbawm,1977: 45-8). Otras posiciones que se delinearon en este debate, aparte de la del propio Hobsbawm que también participará del mismo, fueron las de R.H. Hilton, indicando el peso de la “lucha por la renta (de la tierra) como el “motor principal de la sociedad feudal”, así como la de Porshnev, quien sostenía que la simple lucha de las masas explotadas constituiría el motor principal de tales procesos de disolución.

<sup>41</sup> O al decir de Samir Amin: “Es así que los dos elementos – comercio a larga distancia y desagregación de las relaciones feudales – reaccionan uno al lado del otro para engendrar el modo de producción capitalista. La concentración de riqueza-dinero en un polo engendra un capital potencial; esta concentración es hecha primero por los comerciantes y en seguida por los nuevos capitalistas rurales. Pero este capital potencial sólo se convierte realmente en capital porque la desagregación de las relaciones feudales libera la mano de obra y proletariza los campesinos. Estos se convierten en obreros asalariados tanto par los nuevos industriales como para los propietarios y rentistas capitalistas rurales”. (1976: 28)

Es importante recordar que Marx aquí está analizando un proceso que todavía es previo a la acumulación capitalista propiamente dicha, en tanto proceso de desintegración del feudalismo y de comienzos del capitalismo, pero sin duda se trata de una zona fronteriza y difícilmente “clasificable”. En este proceso Marx aparece permanentemente preocupado por distinguir los *supuestos* históricos de los propios *resultados* del capital:

“...sus *supuestos históricos* [del capital], que precisamente en cuanto tales *supuestos históricos* pertenecen al pasado y por tanto a la *historia de su formación*, pero de ningún modo a su historia *contemporánea*, es decir, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital.(...) Las condiciones y *supuestos del origen*, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan sólo *llega a ser*; desaparecen, pues, con el capital real, con el capital que pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización. (...) Estos *supuestos* que originariamente aparecían como condiciones de su devenir – y que por lo tanto aún no podían surgir de su acción *como capital*-, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad *puesta* por él: *no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que el mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los *supuestos* de su conservación y crecimiento mismos.” (Marx, 1984, I: 420-1, par. 363-4)

Los *supuestos* de la génesis del capital y del capitalismo remiten a dos procesos fundamentales. De un lado suponen el “trabajo libre” y el cambio de dicho trabajo por dinero para reproducir y valorizar a este, a la vez que implica la separación del trabajo libre con respecto a las “condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium natural* – y, por consiguiente disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental”. (Marx, 1984: I: 433, par. 375). También supone de otro lado la acumulación de cierto patrimonio-dinero, que todavía no se ha transformado en capital, bajo los métodos de la usura, el comercio, el atesoramiento, con la ayuda del “régimen urbano” y el fisco, etc. (Marx, 1984, I: 472, par. 408.). Pero esta acumulación del patrimonio-dinero es la “única acumulación presupuesta en la génesis del capital, que considerado en y por sí mismo es enteramente improductivo, en tanto sólo surge de la circulación y sólo a ella pertenece.” (Marx. 1984, I: 475, par. 411). En este sentido

“lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación; la acumulación de trabajadores en [[ciertos]] puntos junto con sus instrumentos.” (Marx, 1984, I: 470, par. 407) :

Nada más estúpido entonces que concebir esta *formación originaria del capital* como si éste hubiera acumulado y creado las *condiciones objetivas de la producción* – medios de subsistencia, material en bruto, instrumentos – y las hubiera brindado a los trabajadores *despojados* de ellas. Más bien, el patrimonio-dinero ayudó en parte a individuos capaces de trabajar y en parte este proceso avanzó sin él. Una vez que esta formación originaria hubo alcanzado cierto nivel, el patrimonio-dinero pudo colocarse como intermediario entre las condiciones objetivas de la vida así liberadas y las fuerzas de trabajo vivas, liberadas, pero también *aisladas y vacantes*, y pudo así comprar la una con las otras.<sup>42</sup> (Marx, 1984, I, 471, par. 408)

Nos parece que esta distinción de Marx entre supuestos y resultados del capital tiene varios sentidos fundamentales. En primer lugar el de demostrar la “historicidad” del régimen de capital, sobre todo en términos de una lectura más retrospectiva (pero con consecuencias contemporáneas ineludibles), y así luchando teórica y políticamente contra aquellos que ven al capital en todas las formas de sociedad. En segundo lugar, el de demostrar el carácter de la explotación del capital sobre el poder creador y valorizador del trabajo vivo, frente a aquellas concepciones burguesas que terminan justificando el capital por su supuesto carácter de “creador de riqueza”, como posibilitador de la generación de las “condiciones objetivas de la producción”, asociado lógicamente a la figura del capitalista<sup>43</sup>. Y en tercer lugar, porque esta distinción de

---

<sup>42</sup> O de acuerdo con otro pasaje: “Pero la mera existencia el patrimonio –dinero, e incluso el que éste gane por su parte una especie de supremacía, no basta de ningún modo para que esa disolución resulte en capital. Si no, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien hubieran comenzado una nueva historia. También allí la disolución de las viejas relaciones de propiedad estaba ligada con el desarrollo del patrimonio-dinero; del comercio, etc. Pero en vez de conducir a la industria, esta disolución condujo in fact al predominio del campo sobre la ciudad.(...) El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos momentos se dan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución y es éste el que hace al dinero capaz de transformarse en *capital*”.(Marx, 1984, I, pp. 468-9, par. 405-6)

<sup>43</sup> “La producción de capitalistas y trabajadores asalariados es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital. (...) el capital es al mismo tiempo necesariamente el *capitalista* y la idea de algunos socialistas de que necesitamos el capital, pero no los capitalistas, es enteramente falsa. En el concepto del capital está puesto que las condiciones objetivas del trabajo – y éstas son el propio

Marx parece tener sentido también en cuanto que la comprensión de los supuestos que dan lugar al capitalismo, permiten iluminar por su parte el propio nacimiento de una nueva sociedad:

Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad. (Marx, 1984, I: 422, par. 365)

Aquellos nos parecen ser algunos de los sentidos más importantes de esa distinción entre los supuestos y los resultados del capital, o también entre acumulación primitiva y acumulación capitalista propiamente dicha. Pero esto no debe llevar a una lectura en la que se presuponga que aquella separación entre los trabajadores y los medios de producción no deba ser de alguna forma recolocada permanentemente, inclusive una vez ya constituido el capital y el propio régimen capitalista. Por el contrario, al decir de Marx, “una vez existente el capital, se desarrolla a partir del modo de la propia producción capitalista la conservación y reproducción de esa separación en una escala cada vez mayor, hasta que tiene lugar el vuelco histórico.” Esto ocurre en virtud de la constante capitalización del plusvalor, “mediante la cual los productos multiplicados del trabajo, que al mismo tiempo son sus condiciones objetivas – condiciones de la reproducción –, se enfrentan constantemente como *capital*, como poderes enajenados del trabajo, que lo dominan y que están individualizados en el capitalista. Pero con ello también se convierte en función específica del capitalismo la de acumular, es decir, la de retransformar una parte del plusproducto en medios de producción”. Pero esta acumulación constituye “sólo como *proceso continuo*, lo que en la *acumulación originaria* aparece como un proceso histórico particular, como proceso de nacimiento del capital y transición de una forma de producción a la otra”. (Marx cit. en Rosdolsky: 1978: 317-8). Al decir de Rosdolsky, si la transformación del dinero en capital presupone el proceso histórico de la acumulación originaria, por otra parte, según Marx, “el efecto del capital, una vez que él ya ha surgido, y su proceso consisten

---

producto del capital – asuman frente a éste una *personalidad* o, lo que es lo mismo, que sean puestas como propiedad de una personalidad ajena. En el concepto del capital está contenido el capitalista.” Pero también hay que tener en cuenta que “el capital es esencialmente el *capitalista*, pero, al mismo tiempo, es, a su vez, capital en cuanto elemento diferente del capitalista o [[sea en cuanto]] producción en general. Así, encontraremos más adelante que bajo el *capital* se subsumen muchos [[elementos]] que, de acuerdo con su concepto, no parecen entrar dentro de él”. (Marx, 1984, I: 476-7, par. 412-3)

en someter toda la producción y en desarrollar y extender por todas partes la separación entre trabajo y propiedad, entre el trabajo y las condiciones objetivas del trabajo”. De esta forma, según Rosdolsky, se da no sólo el paulatino aniquilamiento del trabajo artesanal, del pequeño propietario de la tierra que trabaja, etc, sino que también tenemos que vérnoslas con el mismo proceso de separación que se inaugura con la acumulación originaria, que aparece luego en el proceso constante de acumulación y concentración del capital, con centralización de capitales en pocas manos y descapitalización de muchos. (1978: 317-8)

En este sentido, y sólo en este, nos parece que no es posible oponer radicalmente acumulación originaria y acumulación capitalista, sino que más bien son momentos dialécticos de un mismo proceso que se reproduce continuamente. Cabe aquí recordar el análisis de Dussel al respecto: aparece aquí en esta distinción de Marx entre supuestos y resultados del capital,

“la cuestión ontológica del “presupuesto-resultado” (*Voraussetzung-Resultat*), de profunda procedencia hegeliana, tan central desde la *Fenomenología del espíritu* hasta la *Lógica*. El fin o término del proceso, que Hegel denominaba técnicamente “Resultado”, es, en su propia identidad como fundamento o *esencia*, el “presupuesto” de sus desarrollos posteriores: desarrollos fenoménicos. El último desarrollo del fenómeno es ya el “ponerse” de la esencia antes (...) de sus futuros desarrollos. Es la cuestión del círculo – o de la espiral- , tan presente tanto en Hegel como en Marx” (Dussel: 1990, 40).

Luego de este pequeño percurso “lógico”, debemos volver a un análisis más propiamente histórico, o histórico-conceptual, para recolocar la discusión sobre aquella supuesta diferenciación radical entre la acumulación originaria y la acumulación de capital, ubicando asimismo el capitalismo en su lógica de expansión global, a través fundamentalmente de la creación y profundización del mercado mundial capitalista. Dicha lectura tuvo una fuerte influencia en muchos análisis sobre la periferia del capitalismo desarrollado, y en particular para América Latina. Según esa lectura, la acumulación originaria y la acumulación de capital serían procesos básicamente “intra-europeos” y sucesivos, desconociéndose la función que a esos efectos cumplieron otras regiones del planeta y otras formaciones sociales, que no presentaban modalidades ni relaciones sociales de producción típicamente capitalistas. Veíamos incluso que el

propio Marx atribuía una importancia fundamental a la explotación, al saqueo de recursos y al comercio (o “comercio a larga distancia”, como diría Amin) en la generación de las condiciones para la acumulación originaria. Según aquella interpretación, el camino de los países de la periferia y semiperiferia mundial, estaría de alguna forma destinado a seguir los pasos de sus similares más desarrollados. Pero se trata de una situación un poco más compleja que eso. Al respecto retomamos en primer lugar los análisis de Ernest Mandel, en el análisis de la historia del capitalismo hasta la entrada de la década de los 70 del siglo XX:

“(…) El movimiento efectivo del capital manifestamente comienza a partir de relaciones no capitalistas y prosigue dentro del cuadro de referencia de un intercambio constante, explotador, metabólico, con ese medio no capitalista.(…) el propio Marx lo comprendió y lo indicó, de forma explícita en varias ocasiones. (...) **La acumulación primitiva de capital y la acumulación de capital a través de la producción de plusvalía no son apenas fases sucesivas de la historia económica, sino también procesos económicos convergentes.** Hasta hoy, a lo largo de toda la historia del capitalismo, procesos de acumulación primitiva de capital han constantemente coexistido junto a la forma predominante de acumulación de capital, a través de la creación de valor en el proceso de producción. (...) A pesar que **ese proceso de acumulación primitiva ya presuponga la existencia del modo de producción capitalista, al contrario del proceso histórico de acumulación,** descrito por Marx, y a pesar de que su papel en los países capitalistas ya industrializados sea insignificante, **él es, a pesar de ello, de importancia considerable en los países coloniales y semi-coloniales** – los llamados países “en desarrollo””.<sup>44</sup> (Mandel, 1982: 29-30) (destacados personales en negrita)

Al respecto se trataría, según Mandel, de realizar una relación estructural entre ambos momentos. El crecimiento y la difusión internacional del modo de producción capitalista en los últimos dos siglos constituye una “*unidad dialéctica de tres momentos*: a) acumulación de capital en andamiento, en el ámbito de procesos de producción capitalistas; b) acumulación primitiva de capital en andamiento, fuera del ámbito de procesos de producción ya capitalistas; c) determinación y limitación del segundo momento por el primero, esto es, lucha y competencia entre el segundo momento y el primero”. La economía mundial capitalista constituye un “*sistema articulado de relaciones de producción, capitalistas, semicapitalistas y precapitalistas, ligadas entre*

---

<sup>44</sup> (Mandel, 1982, 29-30)

*sí por relaciones capitalistas de intercambio y dominadas por el mercado capitalista mundial.* Es únicamente de esa manera que la formación de ese mercado mundial puede ser entendida como el producto del desarrollo del modo de producción capitalista - y no ser confundida con el mercado mundial creado por el capital mercantil, que fue una condición previa para ese modo de producción capitalista – y como una combinación de economías y naciones capitalísticamente desarrolladas y capitalísticamente subdesarrolladas en un sistema multilateral autocondicionante” (Mandel, 1982, 31-2). Se sientan así algunas bases teóricas para el análisis de lo que se caracterizó posteriormente a Marx, como imperialismo, desarrollo desigual y combinado, y para América Latina de subdesarrollo y “dependencia”, etc.

Para finalizar esta sección, y en función de algunas consecuencias e implicancias de estos debates, parece importante recordar, sin entrar a profundizar aquí, que algunas de estas cuestiones atravesaron durante buena parte del siglo XX (y atraviesan aún hoy) a buena parte de los debates en el campo marxista y de las fuerzas de izquierda en general, sobre el carácter de la revolución en América Latina<sup>45</sup>. Al decir de Aníbal Quijano (2002: 201-243), existieron dos grandes vertientes en ese debate, de un lado la que sostenía su carácter democrático-burgués, y del otro la que defendía el carácter propiamente socialista-antiimperialista de la revolución. (sin contar con otras variantes más o menos híbridas, como la planteada en los marcos del aprismo). Sin pretender caer en un esquematismo y en la construcción de “tipos ideales” nunca “puramente”

---

<sup>45</sup> Al respecto de un análisis de la historia del marxismo y del socialismo en América Latina se pueden consultar varios textos, entre ellos la antología y la Introducción ya clásica (y con algunos puntos polémicos) de Löwy (1999) Michael (org.): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo, Ed. Fundacao Perseu Abramo; Portantiero, Juan Carlos: *O marxismo latinoamericano*. En Hobsbawm, Eric J. (Org.): *História do Marxismo. O Marxismo hoje*. Primeira Parte. Volume 11. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, 2da ed., pp. 333-357; Dussel, Enrique: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El Capital”*. México. Iztapalapa – Siglo XXI, 1990, pp. 269-293; Quijano, Aníbal: *Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas*. En Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima, Ed. Amauta, 1992. Sobre la influencia de Gramsci en América Latina se pueden consultar los trabajos de Aricó, José: *La cola del diablo Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Puntosur, 1988; Aricó, José: *Geografía de Gramsci na América Latina*, En Coutinho, Carlos Nelson y Nogueira, Marco Aurélio: *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pp. 25-60; Coutinho, Carlos Nelson: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Nova ed. ampliada; 1999, cap IX, pp. 191-219; Portantiero, Juan Carlos (1988): *Lo nacional-popular: Gramsci en clave latinoamericana*. En Coutinho, Carlos Nelson y Nogueira, Marco Aurélio: *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 47-60. Sobre las relaciones entre Marx y el Tercer Mundo cf. también Melotti, Umberto.: *Marx e il Terzo Mondo*. Milão, 1971; Amin, Samir: *La vocación tercermundista del marxismo*. En Hobsbawm, Eric J. (Org.): *História do Marxismo. O Marxismo hoje*. Primeira Parte. Volume 11. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, 2da ed, pp. 301-332; Kohan, Néstor: *Marx en su (Tercer) Mundo*. Buenos Aires, Biblos, 1998, Korol, Claudia (org.): *El socialismo latinoamericano. Un recorrido hasta nuestros tiempos*. Buenos Aires, América Libre-Ediciones Madres de Plaza de Mayo. 2006.

existentes, es posible decir que en la primera concepción, se conceptualiza a las formaciones sociales latinoamericanas como feudales, o a lo sumo como semi-feudales, ya que el capitalismo sería aún incipiente, marginal y subordinado<sup>46</sup>. En la segunda concepción, por lo contrario, se supone a dichas formaciones sociales como básicamente capitalistas, a pesar de admitir que existan rezagos feudales y tareas democrático burguesas en el trayecto de la revolución socialista.

Pero ambas concepciones (o por lo menos algunas posiciones “típicas” de las dos grandes corrientes, sin poder generalizar este análisis para la totalidad de los mismos) de alguna forma compartirían una concepción que evolucionaría en grandes rasgos desde el feudalismo (o desde ciertas variantes del mismo), pasaría por la revolución democrático-burguesa (o por el capitalismo) y llegaría al socialismo y al comunismo, siguiendo en lo esencial el camino realizado y “previsto” para los países europeos, sólo que algunos indican que la revolución democrático-burguesa aún tiene mucho que aportar, como transición hacia un futuro socialista, y otros se ubicarían desde un capitalismo que ya alcanzó sus límites históricos en la periferia dependiente. La diferencia parecería estribar al caracterizar en qué modo de producción, o en qué etapa del mismo, se encontrarían los países latinoamericanos.

Sin embargo valen recordar las palabras de Quijano:

“En América (...) como en escala mundial desde hace 500 años, el capital ha existido sólo como el eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder, histórico-estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes. **Ninguna secuencia evolucionista entre los modos de producción, ningún feudalismo anterior, separado y antagónico del capital, ningún señorío feudal en el control del Estado**, al cual una burguesía urgida de poder tuviera que desalojar por medios revolucionarios.(...) **Una revolución anti-feudal, ergo democrático-burguesa, en el sentido eurocéntrico ha sido, pues, siempre, una imposibilidad histórica.** Las únicas revoluciones democráticas realmente ocurridas en América (aparte de la revolución Americana) han sido las de México y Bolivia, como revoluciones populares, nacionalistas-antiimperialistas, anticoloniales, esto es contra la colonialidad del poder, y antioligárquicas, esto es contra el control del

---

<sup>46</sup> Pero esto supone, siguiendo a Quijano, en la primera concepción, admitir en nuestros países: 1) la relación secuencial entre feudalismo y capitalismo, 2) la existencia histórica del feudalismo, 3) una burguesía interesada en llevar a cabo dicha empresa revolucionaria. (2002: 239-240)

Estado por la burguesía señorial bajo la protección de la burguesía imperial. (2002: 241)

<sup>47</sup> (destacados personales)

De todas maneras, para finalizar esta sección, y evitar algunos posibles equívocos de interpretación, debemos decir que, en primer lugar, parece ser necesario precavernos de dos tendencias igualmente equivocadas en el análisis de los procesos de conformación del capitalismo latinoamericano. Una parece ser aquella expresada en visiones que confunden la existencia y predominancia del capital mercantil (o del capital usurario en los términos del propio Marx, considerados como las formas del capital por “autonomasia” antes de llegar a la era de la producción capitalista (Marx: 1982, I: 637) con el propio capitalismo, llevando los orígenes del capitalismo en *nuestro continente* ya a partir de la conquista<sup>48</sup>, o en tempranos momentos de nuestra constitución colonial<sup>49</sup>. Otra lectura igualmente equivocada es aquella en la que, por el contrario, y siguiendo un esquema evolucionista y unilineal, se plantea, como vimos, ya bien entrado el siglo XX, que es necesario “entrar” en el capitalismo en nuestro subcontinente, ya que estaríamos todavía en un régimen de producción “feudal” o “semi-feudal”.<sup>50</sup> Más bien creemos que, tomando en cuenta esas precauciones, debería hablarse de un proceso progresivo de “mundialización capitalista”, con diversas fases y

---

<sup>47</sup> La única pregunta e inquietud que nos merece al respecto este análisis es porqué Quijano no ubica aquí a la revolución cubana.

<sup>48</sup> Aquí debemos ser también cuidadosos en el análisis. El propio Marx indica que el capitalismo nace ya en el siglo XVI: “(...) la *era capitalista* sólo data, en realidad, del *siglo xvi*. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido.” (1982 I: 609). Sólo que Marx parece estar refiriéndose al nacimiento del capitalismo en la Europa occidental, y no se podría generalizar la existencia de un régimen capitalista de producción en nuestro continente en ese momento, aunque obviamente ya nos insertábamos por la vía de la explotación de nuestros recursos y el comercio resultante (más directamente a través de la esfera de la “circulación”) en una lógica de transición a dicho régimen. Además, como veíamos, la importancia de dicho comercio y de la explotación de nuestros recursos y del trabajo de las poblaciones americanas, contribuyó decisivamente con la emergencia del capitalismo en la propia Europa occidental.

<sup>49</sup> Esta parece ser la crítica que Carlos Nelson Coutinho dirige contra el análisis de Caio Prado Junior (a pesar de reconocer la fertilidad de su análisis marxista sobre el Brasil) sobre la conformación del capitalismo brasileiro, ya en la época de la colonia, a diferencia del enfoque, por ejemplo, de Florestan Fernandes: “Florestan dice explícitamente que el Brasil evolucionó para el presente capitalista a partir de una formación económico-social que no era capitalista. [En Caio Prado Junior], la definición de la naturaleza económico-social de nuestro pasado aparece de modo impreciso: atribuyendo a la circulación la prioridad ontológica en la definición de una estructura económica, una atribución que contradice claramente la lección marxiana, Caio Prado parece suponer que el Brasil fue siempre capitalista”. (Coutinho, 2000: 251)

<sup>50</sup> Como indica Coutinho, esta concepción fue la hegemónica en el marco de la interpretación dominante en el seno los Partidos Comunistas en el marco de la III Internacional, y resultaba “del modelo de análisis elaborado por el VI Congreso de la Internacional Comunista, realizado en 1928, un modelo cuyos principales elementos fueron extraídos de una abusiva generalización de la realidad china de la época”. (2000: 248)

con momentos de “saltos” cualitativos, y diferenciando claramente las configuraciones del capitalismo central y el periférico (así como sus múltiples interrelaciones constitutivas)<sup>51</sup>, que continuó más allá de las previsiones de Marx y que se prolonga y parece profundizarse, no sin agudizar sus contradicciones y su carácter “barbarizante”, hasta nuestros días (y que tampoco parece tener sus “días contados” ni mucho menos).

Al respecto cabe distinguir la apariencia de la predominancia de determinadas relaciones de producción, con el modo de producción dominante o la formación socio-económica particular de una región o país, en su articulación con un modo de producción y con el mercado mundial capitalista, lo que se vuelve fundamental en la clarificación del capitalismo latinoamericano (y de sus muy diversas variantes). Como sostiene Cardoso de Mello “(...) no es lícito identificar el modo de producción dominante en las formaciones sociales coloniales a partir, solamente, de la forma que asumen las relaciones sociales básicas, como si la esclavitud fuese igual al modo de producción esclavista, y servidumbre, a feudalismo. Este procedimiento excluye, pura y simplemente, el nivel de organización de las fuerzas productivas, su articulación con las relaciones sociales de producción, y, no menos importante, los procesos históricos que le dieron “sentido” a tales sociedades. Que semejanza, sino la formal, existiría, por ejemplo, entre la economía mercantil esclavista brasileña y la economía mercantil romano-cartaginesa?”. La constitución de las “economías primario-exportadoras” no se dan en un régimen feudal o esclavista, sino en el marco del surgimiento del capitalismo en América Latina. (Cardoso de Mello, 1982: 34-36)

Por último, además de la ya dicho sobre las diversas vías de procesualidad histórica que están presentes en el propio Marx, cabe indicar la fertilidad de varios análisis y categorías que enriquecieron el análisis marxista y que fueron desarrollados tomando en cuenta también otras transformaciones procesadas por el capitalismo a partir de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Nos referimos a la caracterización y conceptualización de varias vías diferentes de la “clásica” de transición al capitalismo (la cual, con sus variantes, de alguna forma fue priorizada en el análisis del propio Marx). En aquella podríamos englobar la propia génesis y consolidación del capitalismo en países como Inglaterra y Francia, así como también en los Estados Unidos. Surge aquí entonces la importancia de las categorías de “vía prusiana” de Lenin (al analizar el proceso de constitución tardío del capitalismo en Alemania) y de “revolución pasiva” de

---

<sup>51</sup> Al respecto nos basamos en el análisis que al respecto desarrolla Samir Amin (2001: 15-27) y que retomaremos en el capítulo II.

Gramsci (al dar cuenta del proceso de unificación italiana conocido como Risorgimento). Sin duda que estas categorías indican una potencialidad (que entendemos aún no suficientemente explorada) para dar cuenta de algunas particularidades del capitalismo en los países latinoamericanos.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> No podemos ingresar aquí en este debate y en las implicancias del mismo para el análisis de América Latina. Sin embargo, podemos decir, como demuestra Coutinho, que de alguna forma estas categorías estuvieron presentes, muchas veces de forma implícita y con algunos rodeos, en los fecundos análisis realizados, por ej., por Caio Prado Junior y Florestan Fernandes, entre otros. (2000: caps. VI y VII, 219-295). El propio Coutinho ingresa con éxito en este análisis en relación al Brasil, valiéndose también de otras categorías marxistas, en varios de sus trabajos. Solamente a título de ejemplo, cf. el Cap. IX de su *Gramsci...*, titulado *As categorias de Gramsci e a realidade brasileira* (1999: 193-219); y el cap. IV de su *Contra a Corrente: Ensaio sobre democracia e socialismo*, 2000, titulado *Democracia e socialismo no Brasil de hoje*. (2000b: 87-118)

#### 4. NOTAS SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL-COLONIAL Y LAS COMUNIDADES AGRARIAS EN MARX<sup>53</sup>

Entramos aquí a un punto sobre el que hubiéramos querido profundizar mucho más, pero que aquí será abordado de forma muy rápida, dejando futuros desarrollos para otras secciones de la Tesis. Pero entendimos necesario realizar este recorrido analítico previo para situar mejor los debates a seguir. Se trata de un campo de análisis derivado a partir del propio Marx, y que tiene interés para nosotros en términos de problematización de algunas cuestiones, que sólo fueron esbozadas y atendidas muy parcialmente hasta aquí: las relaciones coloniales entre las metrópolis y las colonias, el carácter civilizatorio o regresivo de la relación capitalista colonial o no-capitalista (en términos de su contribución con el desarrollo de las fuerzas productivas, su impulso de las relaciones sociales capitalistas, su carácter emancipador de viejas relaciones precapitalistas y valores “premodernos”, etc.), la ubicación de la cuestión nacional, las relaciones entre lucha nacional y lucha de clases, con implicaciones para la lucha revolucionaria y con indicaciones sobre las características del sujeto revolucionario en los países de la periferia, etc. Generalmente se engloba aquí un conjunto de escritos de carácter más histórico-político, pero donde no puede dissociarse tampoco de un análisis propiamente económico. Existen sin duda aquí escritos más de ocasión (como el de

---

<sup>53</sup> Las investigaciones y la bibliografía en la que nos basaremos, e indicando aquí solo aquella seleccionada y realizada por autores latinoamericanos, tanto para acompañar el debate sobre este tema como para problematizar algunos supuestos y afirmaciones, aparte de la del propio Marx y Engels, está contenida fundamentalmente en, de acuerdo al orden cronológico de aparición: Scarón, Pedro. *Introducción* en Marx, Karl y Engels, Friedrich: *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente n° 30, 1972, pp. 5-19; Aricó, José: *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980, Dussel, Enrique: *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. México, Iztapalapa, Siglo XXI ed., 1990 (capítulo 7: *Del último Marx a América Latina*, pp. 238 a 293); Kohan, Néstor: *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Biblos, 1998. Por su parte pueden ser rastreados otros “antecedentes” importantes de esta temática y este enfoque “fuera de América Latina”, al traer aquí el comentario de Néstor Kohan sobre la obra de José Aricó: “conviene recordar que su libro *Marx y América Latina* es sin ninguna duda la investigación más erudita, exhaustiva y sugerente producida en la Argentina y en toda América Latina sobre el viraje de Marx, aun cuando Aricó se limitara al orden político del pensamiento marxiano sin evaluar a fondo – tarea que con diversa fortuna hemos intentado en este libro – los presupuestos específicamente lógicos, epistemológicos y filosóficos que le facilitaron a Marx realizar el cambio de paradigma. En las principales conclusiones de su libro, Aricó se valió explícita y ampliamente de las investigaciones de Georges Haupt, Claudie Weil, Renato Levvero, Hal Draper y Roman Rosdolsky. En cambio, no mencionó a Ernst Mandel (de quien tomó prestada la idea según la cual Marx comenzó a ocuparse de la periferia del mercado mundial estudiando el comercio exterior de Gran Bretaña) (...) ni tampoco a Abelardo Ramos (...) Aún así, la actividad de editor y prologuista de Aricó – más allá de su poco feliz apoyo político al alfonsinismo – así como su reflexión teórica sobre Marx y Mariátegui alcanzaron una profundidad realmente admirable cuyos filones críticos merecen seguir siendo largamente (re)pensados en el futuro por las nuevas generaciones de investigadores revolucionarios”. (Kohan, 1998: 242) También deberemos incluir aquí, entre otros y tal como quisimos demostrar, el trabajo ya citado de Hobsbawm (*Introdução...*)

Marx sobre Bolívar, entre otros varios), y otros mucho más concienzudos y elaborados (por ejemplo, y como fuera indicado por Engels, el análisis de las comunidades agrarias, así como la importancia que tuvo en el análisis de la renta de la tierra en el libro III de *El Capital* todos los estudios y conclusiones realizados por Marx sobre el desarrollo de la formación social rusa, la comuna rural, etc.).

Generalmente la importancia atribuída a estos estudios indicaría una evolución en el propio pensamiento de Marx, que se desarrollaría más fuertemente en sus últimas dos décadas de vida, y que llevan a algunos autores a hablar de “viraje político” en el último Marx<sup>54</sup>, mientras que en otras visiones más radicales se indica una “ruptura epistemológica”<sup>55</sup>, etc. Un punto no menor del debate debería indicar el carácter de estos escritos en el conjunto de la obra de Marx, ya no concebida estáticamente sino en permanente proceso de construcción y afianzamiento, y su carácter complementario, problematizador y/o enriquecedor del nivel de análisis más abstracto-esencial realizado en *El Capital* (sobre todo en sus dos primeros volúmenes). En este sentido partimos de la hipótesis de que constituyen estudios pautados por diferentes grados de sistematicidad y abordaje, pero que suponen un nivel de análisis histórico-político más concreto, que enriquece y especifica aún más muchas de las conclusiones y presupuestos establecidas por el propio Marx en otros escritos más sistemáticos. De esta forma se ubicarían en el marco de una discusión metodológica sobre la propia construcción de la obra marxiana. No podremos profundizar en este nivel de la cuestión, aunque intentaremos dejar planteadas algunos elementos para avanzar posteriormente en ella.

También entendemos que indican un campo de *tensiones* teórico-políticas, que no aparecen claramente “resueltas” en el propio cuerpo de su teoría, y que parecerían ubicar dicho campo de cuestiones en una línea de apertura hacia nuevos problemas que colocaba la realidad del capitalismo y la lucha revolucionaria de ese momento. El hecho de no haber sido comprendido adecuadamente este campo de tensiones, entendemos que ha llevado a lecturas igualmente unilaterales, cuyas posiciones extremas conducen, de un lado, a negar la validez teórica de estos escritos sobre el colonialismo, la cuestión nacional y las comunidades primitivas, o del otro a absolutizar los mismos en el sentido

---

<sup>54</sup> Esta es la postura en términos generales de Dussel (1990: 269-270. De alguna forma es también la postura de Aricó, aunque este esté más preocupado por desmontar las acusaciones de “eurocentrismo” en el análisis de Marx para América Latina. (cf. Aricó, 1980)

<sup>55</sup> Esta es la postura de Kohan (1998: 227-254), quien llega a hablar, a nuestro juicio de forma equivocada, de la construcción de un “nuevo paradigma” en el último Marx, tanto filosófico, científico, como político.

de una ruptura epistemológica en el Marx “maduro”. También es un campo fértil para las acusaciones sin más contra Marx de “eurocentrismo”, tanto para posicionarse a favor o en contra de dicha posición supuestamente eurocéntrica que habría adoptado el pensador y revolucionario alemán.

Preferimos hablar en todo caso de un “viraje político”, lo que intentaremos fundamentar someramente. Y al sostener que se trata de un “viraje” y de un campo de tensiones que enriquece otras facetas de la obra marxiana, creemos que hay elementos que indican una superación de posturas anteriormente “tendencialmente” eurocéntricas, de un lado, y de otro, entendemos que no se trata solamente de la “captación” analítica de parte de Marx de nuevas determinaciones de la propia realidad del capitalismo de su tiempo, sino que, además, esto supone algunos cambios y una consolidación de ciertas tendencias (en el nivel histórico – político – concreto) al interior del propio cuadro lógico de la obra marxiana (pero que sin embargo no la modifican en los fundamentos, en lo “esencial”).<sup>56</sup>

Por otro lado creemos que estos temas se entroncan con la discusión que veníamos realizando anteriormente, ya no en tanto análisis de formas socio-económicas pasadas, superadas históricamente, sino en cuanto al “encuentro” del capital “central” con el capital “periférico” en los tiempos en los que Marx está escribiendo, es decir en el marco de un capitalismo ya mundializado y en permanente ascensión (ya no tanto en

---

<sup>56</sup> No podemos olvidar que la propia obra de Marx, a pesar de genial, es una obra “incompleta”, pero incluso para haber podido captar algunas “determinaciones” importantes de su propio tiempo. No lo decimos nosotros, sino que esto se deduce del propio Marx, de los sucesivos planes de trabajo y de lo que realmente pudo abordar en vida. Tal cual lo demuestra Roman Rosdolsky, Marx no llegó a completar un abordaje sistemático en su análisis teórico, tal cual el mismo se lo propusiera en el Plan de trabajo de elaboración de su gran obra económica, realizado por primera vez en los *Grundrisse* de 1857-58, y que luego abandonara para abordar más adelante, y que incluía su análisis en lo fundamental del Estado, del comercio exterior, y del mercado mundial y las crisis. A pesar de existir en su obra muchos elementos que ayudan a pensar esos procesos y categorías, no hubo un tratamiento sistemático del propio Marx sobre los mismos, y sin dejar que el en ningún momento dejara de reconocer su importancia, los dejó para eventuales futuras etapas de investigación. (Cf. Rosdolsky, 1978: 36-85). En un sentido similar se expresa Ivan Mészáros, aunque más preocupado con una teoría de la transición al socialismo, cuando habla del “proyecto inacabado de Marx” y a las dificultades “internas” que Marx sufrió en sus últimos años de vida para concluir *El Capital*, al expresar, entre otras cuestiones, su sentimiento de desconformidad sobre el manuscrito abandonado de *El capital*, pues la “Parte III del volumen II, que trata de la reproducción y de la circulación del capital social, le parecía a él *necesitar de una profunda revisión*” (Carta de Engels a Bracke, 11 de octubre de 1875). Esto tenía que ver también con los desarrollos que el capitalismo comenzaba a adquirir hacia las formas futuras del “imperialismo” (analizadas por los “teóricos marxistas del imperialismo”, entre ellos Lenin), así como con “la transición radical de un *consumo limitado* para un *consumo*” macizamente ampliado y “*administrado*”, con implicaciones de largo alcance y consecuencias dolorosamente reales para el desarrollo del movimiento de la clase trabajadora”, y que llevaba a varios peligros que involucraban pues la propia cooptación, burocratización, centralización autoritaria, etc., de buena parte del movimiento socialista europeo, que Engels llegó a percibir con mucha claridad, y que Marx criticó tan fuertemente en su *Crítica del Programa de Gotha*. (Mészáros, 2002: 517-539)

la “cuna” del capitalismo, sino más bien en la propia periferia). Pero también es cierto que muchas de los conceptos y categorías que Marx trabajaba en una perspectiva histórica de análisis de las formas-modos de producción-apropiación, muchas veces en términos más formales, vemos que aquí se presentan como formas históricamente vigentes, o que entran “en relación” (y por eso también se transforman) con las relaciones de producción capitalistas hegemónicas: el “modo de producción asiático” o la existencia de sistemas “tributarios” con un peso importante del Estado, la comuna primitiva y sus muy diversas formas, la vigencia de relaciones de producción feudales o esclavistas, la permanencia de formas de producción mercantiles simples, etc. Pero también esto lo encuentra en sociedades relativamente “desarrolladas”, y en pueblos ya relativamente “configurados” históricamente, en la propia “periferia” europea. (aquella caracterización remite a los pueblos “con y sin historia”, así como a importantes pasajes de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, que Marx y Engels retoman con bastante asiduidad a este respecto). Al decir de Martín Carnoy, muchos estudiosos han indicado un viraje en Marx al respecto de su visión primeramente “eurocéntrica” de Marx, que se concretiza sobre todo en las décadas de los 60-70’, y sobre todo en los primeros años de la década de los 80’, pocos años antes de su muerte. En dicho período Marx revisa ampliamente sus posturas anteriores en torno de la periferia del sistema mundial, por ejemplo sobre China, India y Rusia, e incluso sobre los países atrasados, coloniales y periféricos dentro de la propia Europa, como España e Irlanda. Marx en este sentido reflexiona sobre vías alternativas y distintas a las europeas occidentales de desarrollo histórico, concibiendo a este último de forma mucho más matizada y ajena al “evolucionismo” (Carnoy, 1986: 222) (lo que va en el sentido de los desarrollos anteriores que intentamos abordar en este trabajo). O sea que creemos que en este campo de análisis se concretizan y especifican muchos de los debates y perspectivas que veníamos viendo anteriormente. Pero vayamos al desarrollo de este punto.

Una primer lectura, a partir de Carnoy, sugiere que Marx habría oscilado entre dos visiones sobre el “colonialismo”, una con respecto a la India, donde consideró al capitalismo invasor británico como una fuerza positiva de transformación “civilizatoria”, “occidentalizante”, y otra con respecto a Irlanda, donde él y Engels consideraron ese mismo capitalismo como “destrutivo”. La visión acerca de la sociedad indiana de Marx en 1853, en sus artículos para el *New York Daily Tribune*, era de una sociedad estancada, casi inmutable. En esa hipótesis, el capitalismo, al expandirse y destruir dicha sociedad colonial, se asemejaría al papel que el mismo

cumplió en Europa occidental o en los Estados Unidos, en términos de sus aspectos “positivos”, al desarrollar las fuerzas productivas, y también en sus aspectos “negativos”, al traer al mismo tiempo miseria y degradación de los trabajadores. En el caso de Irlanda su valoración era diferente, el colonialismo estaba “subdesarrollando” la economía irlandesa y alimentaba directamente a la burguesía británica (al proporcionar excedentes y mano de obra agrícolas), como a las propias relaciones de explotación en Gran Bretaña, al enfrentar los trabajadores irlandeses contra los británicos. Es posible decir pues que existió, en este sentido, una visión relativamente “eurocéntrica” de Marx en el período de su producción intelectual desde fines de la década de los 40’ y los años 50’. Sin embargo en el propio tomo I de “*El Capital*” de 1867 Marx tenderá a acentuar los aspectos destructivos del capitalismo en la India, en términos de una división internacional del trabajo que se adaptaba a las necesidades de Gran Bretaña y del capitalismo industrial, alimentado por el drenaje de capital y de recursos de India para Gran Bretaña (Carnoy, 1986: 220-223).

De forma más detallada, Pedro Scarón, más preocupado con el abordaje de Marx y Engels para pensar América Latina, identifica tres momentos relativamente diferenciados en su producción, al respecto de la cuestión nacional-colonial:<sup>57</sup>

- a) una primer “etapa”, con fecha de comienzo imprecisa pero no posterior a 1847, y que se cierra aproximadamente con el fin de la guerra de Crimea (1856). Marx y Engels combinan aquí el “*repudio moral* a las atrocidades del colonialismo con la más o menos velada *justificación teórica* del mismo”.<sup>58</sup> Aquí entrarían, como veíamos, los artículos sobre la dominación británica en la India, en los

---

<sup>57</sup> Cabe aclarar que aquí Scaron no destinará atención preferente a los escritos de Marx sobre las comunidades agrarias primitivas y sobre el mir ruso y sus implicancias para el análisis y el debate de Marx y el marxismo en América Latina, como sí lo hará posteriormente José Aricó, y radicalizará aún más Enrique Dussel. Al respecto cf. respectivamente Scarón (1972: 5-19); Aricó (1980), y Dussel (1990: 238 a 293).

<sup>58</sup> Cabe indicar aquí brevemente la lectura que Marx y Engels tenían en el propio *Manifiesto Comunista* de 1848, como indicativo de esa concepción civilizatoria más eurocéntrica, así como su desprecio a las naciones “bárbaras” y al “idiotismo de la vida rural”: “Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza. La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; a aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.” (Marx y Engels, 1969: 38)

escritos para el *The New York Daily Tribune*. Hay incluso un pronunciamiento explícito a favor del “libre cambio”, aunque solamente “en ese sentido revolucionario” (en cuanto a la influencia “civilizadora” sobre los “países bárbaros” no capitalistas, y donde la libertad comercial aceleraría según ellos la revolución social). Por su parte en este período, diferenciaban dentro de Europa aquellas naciones que eran “portadoras del progreso histórico”, mientras que otras no tendrían otra misión que la de dejarse absorber por sus vecinos más poderosos (presuponía en las primeras la existencia de un proletariado y una burguesía relativamente desarrollados, así como la existencia de la industria y de la dominación de la propia burguesía, que por ejemplo decía Engels, “de todo esto no encontramos nada en Noruega ni en la Suiza de los primitivos cantones”).

- b) La segunda fase iría entre aproximadamente 1856 hasta aproximadamente 1864, cuando se funda la Primera Internacional. Se trata de una fase de “transición”, donde prevalecen en los escritos de Marx y Engels una denuncia de los atropellos de las grandes potencias y la reivindicación del derecho que asistía a los chinos, indios, etc., de resistir contra los agresores u ocupantes extranjeros. La mayor parte de los trabajos sobre el colonialismo se ubican en esta etapa, que en cierta medida coincide con su actividad periodística más intensa.
- c) Una tercera fase entre 1864 y la muerte de Marx. Según Scarón la propia fundación de la Internacional tiende a desarrollar el internacionalismo en Marx, a “liberarlo de elementos contradictorios con ese internacionalismo”. Aparece aquí el cambio de posición con relación a la “cuestión irlandesa”. El “librecambista” de 1848, es un expositor ahora de que países como Irlanda se defiendan de la competencia británica, erigiendo barreras proteccionistas para sus incipientes industrias. Como indica Scarón, también hay posiciones novedosas en cuanto a la India: “aunque no generaliza sus hallazgos empíricos en este terreno, el autor de *El capital* se aproxima a la noción de subdesarrollo”. Dirá Marx al respecto en el Tomo III de *El Capital*: “Más que la historia de cualquier otro pueblo, la administración inglesa en la India ofrece una serie de experimentos económicos fallidos y realmente descabellados (en la práctica, infames)”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> También aquí en el propio *El Capital* se hacen ver las tensiones y contradicciones a este respecto, en lo que parece una lectura etapista-evolucionista en Marx. Dirá Marx en 1867 en el Prólogo a la primera

Cabe acotar, que, según Scarón, durante estos tres períodos, “la evolución del pensamiento de Marx y Engels es, en lo que respecta al problema nacional en el marco de Europa continental, muchísimo más lenta que en lo tocante a las relaciones entre Inglaterra e Irlanda o entre las grandes potencias europeas y el mundo extraeuropeo”. Engels, p.ej. , sigue negando en 1866 a los “residuos de pueblos” (servios, checos, rumanos), el derecho a una existencia nacional independiente, a la que sí serían acreedores los grandes pueblos dotados de “fuerza vital”, “viables”.

- d) la cuarta etapa va de la muerte de Marx a la de Engels, se trata en general de una fase de “estancamiento, cuando no de involución. El mundo que queda más allá de Europa y de los Estados Unidos despierta cada vez menos el interés del viejo militante, y su actitud ante los problemas europeos presenta notorias afinidades con la posición “patriótica” que, ante la primera de las guerras mundiales, adoptará la socialdemocracia alemana”.

En cuanto a si esta periodización se ajusta a los textos de Marx y Engels sobre América Latina, dirá Scarón que sí lo hace en términos generales, y sobre todo en cuanto a las dos primeras etapas: “Los clásicos del marxismo pasan de un respaldo categórico y entusiasta a la expansión norteamericana” en la primer etapa, a “la crítica de la misma en el período que va, más o menos, de 1856 a 1864. En 1861 y los años siguientes Marx se opone resultante a la intervención anglo-franco-española en México”, aunque se fundamenta en algo si se quiere tan poco “marxista” como el “viejo derecho de gentes” para ello. De este segundo momento es el artículo sobre Bolívar, escrito en 1858 por Marx, que sin duda deja mucho que desear. Por su parte, la tercera etapa, que presentaba novedades muy interesantes, por ejemplo en cuanto al análisis de la situación irlandesa o indiana de parte de Marx, y sobre todo desde la perspectiva de los estudios y desarrollos sobre Rusia y la comuna rural, no se refleja adecuadamente en el análisis de América Latina.<sup>60</sup>

---

edición de *El Capital*: “Lo que de por sí nos interesa, aquí, no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesan más bien *estas leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con férrea necesidad. **Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir**” (destacados personales). (Marx, 1982, I: XIV)

<sup>60</sup> Hasta aquí en cuanto a la clasificación de las “etapas” en el pensamiento de Marx y Engels sobre la cuestión nacional-colonial, como ya indicamos, retomamos en lo fundamental la clasificación propuesta por Scarón (1972: 5-19)

Por su parte José Aricó profundizará en el análisis de las posibles razones que habrían llevado a Marx a escribir el texto crítico sobre Bolívar, estableciendo la hipótesis de que habría existido una relación entre una “prejuiciosa perspectiva *política* antiautoritaria y antibonapartista - desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano – y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana, que, habiendo quedado relegadas en su pensamiento, parecen reaflorescer en el examen de América Latina” (Aricó, 1980: 32). Incluso dirá, y lo argumentará de forma convincente, que el análisis de Marx no fue realizado por no contar con las fuentes adecuadas para ello, ya que tenía en su poder acceso a bibliografía que indicaban otra lectura de Bolívar, sino que lo fue por el peso de aquella perspectiva prejuiciosa política, que en buena medida se arrastraba a las sociedades latinoamericanas de ese entonces, y que encontraba inspiración en las concepciones hegelianas sobre América Latina. Con todo Aricó demuestra, a partir de un extenso trabajo muy bien documentado y fundamentado<sup>61</sup>, como son “ideológicas” las acusaciones de un supuesto eurocentrismo de Marx, y que el mismo puede ser desmontado a partir de una lectura más global de los análisis del propio Marx, que tome en cuenta sus análisis más políticos sobre el resto de los textos que abordan de forma directa o indirecta la cuestión nacional y colonial, entre otros<sup>62</sup>, así como también incorpora el análisis de las comunas agrarias en Rusia, la posibilidad prevista de la transición “directa” al socialismo a partir de ellas en Marx, la revalorización del campesinado como agente potencialmente revolucionario, etc.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Con todo, aparte de los méritos reseñados anteriormente por Kohan sobre la obra de Aricó, deben indicarse algunas falencias o cuestiones problemáticas en el tratamiento de la cuestión del estado y de la política en Marx, dejando deslizar una cierta lectura economicista en el propio Marx en la interpretación de Aricó. Al respecto indica de forma tajante Aricó, luego de indicar que Marx rechazaba la concepción hegeliana del Estado, y que eso le dificultó analizar algunos procesos que se procesaban en nuestros países: “Recordemos que la negación del estado como centro productor de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx”. Luego indica: “En adelante, la crítica de la política será [en Marx] una directa emanación de la crítica de la economía política y del sistema marxiano resultarán finalmente excluidos una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político (...) Para Marx, reconocer el momento político en su autonomía implicaba retroceder a una problemática “prefeuerbachiana”, es decir ya superada” (1980: 130, 132). Para desmontar estas acusaciones sobre la supuesta inexistencia de una teoría de la política y del Estado en la teoría marxista y en Marx (o de las bases para desarrollarla), concepción que, por otra parte, es también sostenida por Norberto Bobbio, cf. las importantes contribuciones de Coutinho (1994).

<sup>62</sup> Incluso Aricó critica aquellas concepciones que dejan de lado los trabajos de Marx sobre España, Irlanda y Rusia como siendo “escritos de circunstancia”, pero que desconocen el hecho de que dichos escritos estuvieron vinculados a etapas decisivas en la elaboración de *El Capital* y a experiencias políticas significativas como la I Internacional. (1980: 58)

<sup>63</sup> También analiza críticamente como fue abordada la temática nacional y latinoamericana en el marco de la II y la III Internacional, demostrando la ausencia de una adecuada tematización de la realidad latinoamericana por mucho tiempo en el marco del movimiento comunista internacional, reproduciendo

De la bibliografía revisada sobre el tema, debemos también destacar, enfatizando sobre todo este último “viraje” de Marx, en los últimos años de su vida, vinculado a la “cuestión rusa”, el interesante abordaje que realiza Enrique Dussel. Con una excelente documentación, el autor analiza el diálogo y la sensibilidad de Marx para con los populistas rusos (narodniki), sobre todo con Danielson, así como con Chernishevski, Mijailovski, etc. También demuestra las distintas respuestas que dieron Marx y Engels en términos de la posibilidad de la revolución en Rusia (divergiendo en si debía estar subordinada o no al triunfo de la revolución en Europa occidental)<sup>64</sup>, que tendrán por su lado repercusiones importantes en la conducción y en algunas concepciones que se volverán dominantes en el seno de la II, y luego de la III Internacionales, al amparo de una reflexión supuestamente “marxista”. Indica también la sensibilidad de Marx por el problema campesino (aquí Dussel retoma otros textos de Marx, como la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875, *La Guerra Civil en Francia* de 1871, con el análisis de la experiencia de la Comuna de París, etc.). Trae con mucha fuerza el contenido de los borradores y de la carta a Vera Zasúlich, así como la carta a “Los anales de la patria” (ya citada en la primera sección de este trabajo), etc. Para Dussel, este “viraje” “sólo se sitúa en el nivel histórico, concreto; nivel del desarrollo del discurso dialéctico. El nivel *esencial*, en donde se encuentra abstractamente el discurso de *El Capital*, no es cuestionado en absoluto. En realidad, no hay en él argumentos en pro o en contra de la cuestión de la “comuna rural rusa”, porque ésta se sitúa en el nivel concreto o histórico de las condiciones de posibilidad de la aparición del capital.” (Dussel, 1990)

Para concluir nos interesa cerrar con el siguiente análisis de Dussel, porque de alguna manera sintetiza algunas de las preocupaciones que intentamos abordar en este trabajo:

(...) la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países “atrasados”. Se superaba lo que hoy llamaríamos el “desarrollismo” – en el cual (...) caerán Plejánov, Zasúlitch y el mismo Engels -, y se abría el ancho camino para el desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del

---

por lo general esquemas evolucionistas-etapistas de desarrollo social, y subordinando muchas veces la suerte de la revolución en América Latina a los intereses de la URSS, sobre todo durante el periodo de hegemonía stalinista.

<sup>64</sup> Con todo da la impresión, por momentos, que Dussel fuerza hasta un límite por lo menos polémico, las diferencias teórico-políticas que separarían casi que radicalmente a Marx y Engels.

capitalismo de Europa occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados. (1990: 261)

## ALGUNAS CONCLUSIONES EN ABIERTO

Partimos aquí de algunos supuestos teórico-políticos que pretendimos ir abordando y desarrollando a lo largo de este capítulo. No pretendemos aquí repetir lo ya dicho, pero sí nos interesa remarcar los siguientes aspectos, sobre todo en lo que tiene que ver con las relaciones entre Marx y América Latina.

En primer lugar, de que es desacertada la caracterización de la perspectiva marxiana como siendo sin más “eurocéntrica”, cuestión que es sostenida desde algunas visiones posmodernas, y que se ha utilizado frecuentemente para “invalidar” un análisis marxista de la realidad latinoamericana. En todo caso sostenemos que existe una *tensión* no siempre resuelta en la propia matriz teórica de Marx al respecto, pero que avanza en los últimos años de su vida a romper con aquella matriz originalmente más eurocéntrica.

En segundo lugar, puede apreciarse en Marx, sobre todo a partir del análisis realizado en las *Formen...*, así como en otros escritos de carácter más histórico, una progresiva complejización de diferentes vías de desarrollo histórico. Sin embargo la opción de Marx parece ser lógica en cuanto está preocupado por abordar aquellos modos de producción-apropiación que se vinculan más al pasaje y la transición al propio capitalismo, pretendiendo explicar justamente porqué el mismo surgió del feudalismo europeo. Tal como lo indica Marx, el capitalismo se desarrolló fundamentalmente en la Europa occidental a través de los procesos de acumulación originaria y de la disolución de los lazos feudales de producción, donde tuvo un papel fundamental la expansión del comercio mundial, que llevó posteriormente, ya con el capitalismo instalado como formación dominante sobre otros modos de producción y relaciones sociales de producción, al mercado mundial propiamente capitalista. De todos modos deberíamos trabajar sobre la base de procesos sucesivos pero también de alguna forma coexistentes históricamente, entre distintos modos de producción de un lado (aunque sometidos al modo de producción capitalista en el régimen propiamente capitalista), así como entre procesos de acumulación originaria y acumulación capitalista propiamente dichas.

En tercer lugar creemos que, a pesar de que existen indicaciones de que Marx tuvo dificultades para comprender a la América Latina de su tiempo, por otro lado esto no invalida que existan muchos elementos en su perspectiva teórica que, en una aparente paradoja, son de una importantísima fertilidad para comprender algunos procesos históricos que afectaron a América Latina y a los países del Tercer Mundo en

general, sobre todo en lo que tiene que ver para pensar las propias configuraciones del capitalismo latinoamericano y periférico, tanto en lo que lo acerca con las características del capitalismo de los países centrales como en lo que lo diferencia del mismo o de otras regiones de la periferia capitalista.

En cuarto lugar, nos parece que varios de los análisis “marxistas” sobre América Latina o han quedado presos de un universalismo abstracto (bajo los formatos de una matriz supuestamente “eurocéntrica” que estaría en el corazón de la teoría marxiana), o han tendido a repetir los dogmas de un marxismo tergiversado y positivista (sobre todo, al amparo de muchas de las formulaciones teóricas y políticas realizadas en el marco del período de la hegemonía stalinista en el movimiento comunista internacional), o por el contrario, han tendido a resaltar excesivamente la particularidad latinoamericana en lo que la diferenciaría de otras realidades regionales o mundiales, perdiendo por lo tanto capacidad de análisis y fidelidad al método propiamente marxiano. Ciertamente las excepciones a estas “reglas” no han sido tampoco escasas, y basta para ello citar solamente, entre muchas otras, a figuras del peso teórico y político de un Mariátegui, un Guevara o un Florestan Fernandes.

Por último, debemos decir que en las propias formulaciones de Marx encontramos indicaciones que de alguna forma suponen cuestionar, o por lo menos, reconocer una “tensión”, acerca de tres puntos de vista bastante difundidos sobre su supuesta teoría (los cuales muchas veces fueron repetidos irreflexivamente para América Latina, y que apenas pudimos entrar a desarrollar adecuadamente en este trabajo), y que dicen respecto a: la cuestión de la supuesta *inevitabilidad* de que las regiones de la periferia capitalista “repetieran” las características y las fases del desarrollo social y de transición y maduración del capitalismo de los países centrales; la de la necesidad de la revolución socialista en la Europa occidental como condición *indispensable* para el éxito de las revoluciones socialistas en la periferia del capitalismo central; así como acerca de las clases sociales explotadas y la articulación de las mismas para la concreción de dicho proyecto, *necesariamente* centradas en la presencia de la lucha de clases “clásica” entre el proletariado y la burguesía industriales, incorporando otros sujetos políticos como por ejemplo el campesinado. Sabemos que, sobre todo estas últimas cuestiones, fueron apenas esbozadas y precisarían de un mayor desarrollo, y por eso quedan también para nosotros en “abierto”, siendo algunas de ellas abordadas en otros capítulos de la Tesis.

## Capítulo II:

### ***PENSAMIENTO Y TEORÍA CRÍTICA SOBRE LA INTEGRACIÓN Y EL LATINOAMERICANISMO: ENTRE BOLÍVAR Y MARIÁTEGUI***

#### **INTRODUCCIÓN**

En este capítulo abordaremos algunos de los momentos más significativos en cuanto a los pensamientos y a distintas elaboraciones teóricas elaborados sobre el llamado latinoamericanismo<sup>65</sup>, sobre todo focalizando en algunas contribuciones sobre la integración latinoamericana, en conjunto con algunas referencias a su relación con el campo del marxismo, desde los orígenes de las luchas independentistas en el siglo XIX, hasta la década de los 30 del siglo XX, llegando hasta el pensamiento de Mariátegui.

Somos conscientes de las dificultades de un trabajo de esta naturaleza. En primer lugar porque se trata de una temática compleja, que abarca un importante período histórico, una diversidad de regiones, formas culturales y configuraciones socio-económicas, - aún considerando la existencia de una “unidad en la diversidad” en lo que

---

<sup>65</sup> Conviene realizar algunas aclaraciones sobre algunos términos que utilizaremos en este trabajo. Sobre la cuestión del “latinoamericanismo”, el mismo se refiere a la denominación originaria, propuesta por el chileno Francisco Bilbao en 1856, y luego por el colombiano José María Torres Caicedo en 1865, de América Latina o Latinoamérica para referirse a nuestro subcontinente (e incorporando en esta concepción al propio Brasil, al Caribe, etc.), concepto que se ha ido imponiendo hasta nuestros días y que ha logrado un importante consenso, junto con el de “Nuestra América” de José Martí. De todas maneras han existido y perduran otras denominaciones más restrictivas en lo conceptual o en su alcance, como ser las de Colombia (en la versión precursora de Francisco de Miranda), Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica, etc.

Por su parte el propio término de “latinoamericanismo”, y siguiendo a Arturo Ardao (1997: 14-16) presenta dos grandes acepciones, una más académica y otra más militante. La primera se podría identificar como el estudio sistemático de las cosas y cuestiones de América Latina. La segunda trata de la lucha por el reconocimiento y afirmación de la entidad histórica de América Latina, bajo diversas formas de *comunidad*, *integración* o *unión* de sus repúblicas o naciones, en lo cultural, lo económico y lo político. Si el primer concepto surge ya a partir de los precursores latinoamericanistas de las revoluciones independentistas contra España y Portugal, en cuanto al segundo, como indica el autor, no es sino a partir de los años 40 del siglo XX que comienza a desarrollarse orgánicamente el latinoamericanismo más académico, con el movimiento de *Historia de las Ideas*, que confluye con el latinoamericanismo más militante vinculado a la idea de unidad continental.

De todas maneras creemos que no debemos adoptar una distinción rígida al respecto, sobre dos dimensiones que forman parte de un mismo proceso socio-histórico. Además es importante tener en cuenta que el latinoamericanismo, en diversas expresiones como las del propio Bolívar y de Martí, por nombrar sólo dos de sus expresiones fundamentales en el siglo XIX, es indisoluble en sus aspectos político-militantes y en los intentos de rigurosidad de su formulación reflexiva de un pensamiento propiamente latinoamericanista. Sobre todo esto es válido con Martí, quien es considerado por F. Retamar como el primer pensador *moderno* de América Latina. (cf. Retamar, 2006)

nombramos como América Latina- , y que admite distintas lecturas. La integración ha venido siendo en las últimas décadas relegada a una reducción economicista, como incluso se la ha concebido, por ejemplo, en los primeros años de existencia del Mercosur (Mercado Común del Sur), planteando la misma en términos de su dimensión meramente económico-comercial, o ha sido claramente “ideologizada” (en el sentido de ocultamiento de la realidad), como en el caso de la pretensión de la imposición del Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA) o de la firma de los Tratados de Libre Comercio de distintos países latinoamericanos con los Estados Unidos.

En este sentido se vuelve importante recuperar otras dimensiones del latinoamericanismo y la integración, que pasan por los aspectos sociales, culturales, ideológicos y políticos de la misma, y que por otra parte han estado presentes de forma relevante en distintos pensamientos al respecto. Recuperar esa complejidad de la cuestión supone también hacerlo con distintos pensamientos que se sitúan desde distintos niveles, abarcando en muchos casos fuertes conexiones con la praxis y la realidad socio-política, y vinculándose con distintos campos teóricos y del pensamiento, como ser la economía política, la teoría política, la historia, el análisis cultural, la filosofía y la historia de las ideas, etc.

En segundo lugar, se trata de una cuestión que entendemos no ha sido adecuadamente valorizada en los estudios realizados desde las ciencias sociales y humanas, y que sólo en los últimos años comienza a retomar la fuerza que tuvo en otros momentos históricos, y que había perdido en los tiempos de la hegemonía neoliberal y del llamado “Consenso de Washington”. Los estudios contemporáneos sobre la cuestión aparecen más bien de forma fragmentada y aislada, salvo algunas buenas excepciones que intentaremos retomar en nuestro abordaje. De alguna forma la temática ha sufrido el mismo destino que otros campos de preocupaciones teóricas y temáticas vinculadas a nuestra realidad latinoamericana. De un lado la misma ha estado pautada más bien por esquemas eurocéntricos y en intereses ajenos, con lo que se ha enfatizado, por ejemplo, en la apertura comercial indiscriminada y en repetir modelos de integración ya experimentados por otras naciones. Por otra parte se ha caído en el error contrario, es decir, en enfatizar excesivamente una supuesta originalidad latinoamericana y defendiendo un “atrincheramiento” y relativo aislamiento del resto del mundo. De alguna forma de lo que parece tratarse es, como sostiene Pablo Guadarrama, de promover para los pueblos latinoamericanos la alternativa posible de la “integración en la globalización”. (2004: 15)

Cabe aclarar que en este recorrido nos referiremos fundamentalmente a las formulaciones en términos de las ideas, pensamientos o teoría social sobre la integración y el latinoamericanismo. De esta forma haremos breves referencias a los hechos, procesos o materializaciones institucionales históricos, cuando lo entendamos necesario para contextualizar dicho pensamiento. Por otra parte nos referiremos, en algunos casos, a las visiones de algunos importantes líderes políticos, en otros a los de algunos estudios más académicos, o a la praxis de distintos movimientos sociales, culturales y políticos, partiendo de la base de que el análisis de las ideas, de la conciencia y del pensamiento, nunca debe ser considerado como una mera cuestión individual ni tampoco como producto de un puro espontaneísmo, sino que debe necesariamente vincularse con la praxis de los distintos sujetos y sociedades en los distintos contextos histórico-sociales y territoriales.

Nos parece que pueden identificarse dos o tres grandes etapas y momentos particularmente importantes en el desarrollo del pensamiento integracionista y latinoamericanista en el período aquí estudiado (siglo XIX hasta la década del 30 del siglo XX). En primer lugar el que surge en las primeras revoluciones y en el pensamiento de la mayoría de los líderes independentistas frente al Imperio español y portugués, con los intentos de conformación de una Confederación o Unión Americana o Hispanoamericana, con las figuras sobresalientes de Bolívar, San Martín y O'Higgins, hasta los sucesos del Congreso de Panamá en 1826. En segundo lugar, este proceso de alguna forma se prolonga con otros intentos y formulaciones hasta la segunda mitad del siglo XIX, donde resaltan el pensamiento y las figuras de Francisco Bilbao y Torres Caicedo, entre otros. Nos encontramos luego con el ideario teórico-práctico de José Martí y de la llamada "Generación del 900", ya con características claramente antiimperialistas, que remite también a sucesos como la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico, y que se continúa con la Revolución Mexicana, la Reforma universitaria de Córdoba y la articulación continental estudiantil. Este proceso se vincula al rechazo a las intervenciones militares y anexiones de los Estados Unidos en América Latina - que ya venían produciéndose al menos desde la guerra con México en el siglo XIX al amparo de la "doctrina Monroe" -, y tiene otras expresiones originales en las figuras de Vasconcelos, Mella y Mariátegui. En las conclusiones retomaremos también algunos aportes más contemporáneos.

Nos basaremos en las importantísimas contribuciones ya aportadas por distintos estudiosos de la temática<sup>66</sup>, y en algún trabajo previo<sup>67</sup>, pretendiendo aportar un recorrido panorámico por distintos momentos de la elaboración de este pensamiento integracionista en América Latina. Sabemos que se trata de un primer abordaje, que la periodización y la selección de algunos autores y concepciones puede resultar arbitraria, y asumimos las ausencias y déficits posibles de nuestro abordaje. De todas maneras esto pretende ser un pequeño aporte para contribuir a la revalorización y recreación de aquel patrimonio de ideas, concepciones y de prácticas con que ya cuenta la historia de nuestros pueblos y naciones latinoamericanos, para construir una integración posible y diferente.

Este abordaje se articula con las preocupaciones y abordajes realizados en otros capítulos de la Tesis, en la búsqueda y elaboración de los fundamentos de un pensamiento y tradición de reflexión crítica latinoamericana, popular y antiimperialista, que nos viene de tiempo atrás y que hoy adquiere renovado impulso, junto con su intersección con el campo del materialismo histórico y sus proyecciones socialistas.

---

<sup>66</sup> Baste mencionar al respecto para la temática que aquí nos ocupa, los importantes aportes del Prof. Roberto Fernández Retamar y que posee una amplia producción, trayectoria y aporte a la causa marxista y latinoamericanista; a Luis Vitale (2001) con su interesante y exhaustivo trabajo *La larga marcha por la Unidad y la Identidad Latinoamericana: De Bolívar al Che Guevara*; a Arturo Ardao con sus minuciosos trabajos sobre las *Raíces de la integración latinoamericana*, publicados en Cuadernos de Marcha (1997-8); al panameño Ricaurte Soler con su importante investigación en *Idea y Cuestión Nacional Latinoamericanas: De la independencia a la emergencia del imperialismo*; al argentino Arturo Andrés Roig por su original *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; al uruguayo Angel Rama por su *La ciudad letrada*, entre muchos otros.

<sup>67</sup> Retomaremos aquí, entre otras, algunas cuestiones abordadas parcialmente en nuestro artículo *Pensamiento crítico y marxismo en América Latina: algunas trayectorias entre Bolívar y Mariátegui*, publicado en Fernández Retamar, Roberto (2006): *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Buenos Aires, Clacso, así como en un artículo sobre *Pensamiento sobre la integración latinoamericana*, en el marco de la Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (PIDHDD), mimeo, 2006. Esta preocupación se vincula originariamente con el proceso de estudio y acumulación realizado en el marco del proceso del Curso del Doctorado en Servicio Social, bajo la orientación del Prof. Dr. Carlos Nelson Coutinho (UFRJ), y con nuestra participación, entre otros ámbitos, en el *Grupo de Estudios de América Latina* de dicha Universidad, así como en el NEPEM (Núcleo de Estudios y Pesquisas Marxistas), bajo la coordinación del Prof. José Paulo Netto.

# **1. EMERGENCIA Y APOGEO DEL PROYECTO UNIONISTA EN LAS REVOLUCIONES INDEPENDENTISTAS**

## **INTRODUCCIÓN**

Pueden identificarse tres grandes etapas en la formulación y conformación del proyecto de unidad (hispano)americana (o latinoamericana, como se llamará después), en el sentido de la construcción de la “patria grande”, en el proceso de las luchas por la conquista de la independencia política de España y Portugal. Una primera, que es previa al estallido generalizado de los movimientos revolucionarios por la independencia de España y Portugal, y que puede identificarse como la de los “precursores” del unionismo americano, que sirve en buena medida de fundamento y de impulso inicial a las etapas posteriores. La segunda, entre 1810-1821, y que consiste en la formulación e intercambio de declaraciones unilaterales de unionismo continental; la tercera, entre 1821 y 1828, que supone el planteamiento de gestiones diplomáticas de unionismo continental (cf. Ardao, 1997b: 5-8).

Por su parte pueden identificarse dos momentos en la segunda etapa: entre 1810 a 1815, cuando las declaraciones unionistas continentales no llegaron a formalizar la conexión entre el Norte y el Sur del continente, y donde se llega al aparente reflujo de la idea unionista sobre el final del mismo. Fue hacia 1815 que se consolidó el “nacionalismo de las patrias chicas” (con sus provincianismos o regionalismos) a la vez que se fortaleció la amenaza de una gran reacción peninsular, lo que de alguna forma quedó expresado en Bolívar en la *Carta de Jamaica* de 1815; y una segunda subetapa entre 1816 a 1821, cuando se accedió a aquella conexión a través de la irradiación de los dos grandes focos de alcance verdaderamente continental que fueron, desde entonces, y sólo a partir de ese momento, las figuras de Bolívar y San Martín. Allí el unionismo continental emerge y reaflore nuevamente, y continúa en franco ascenso.

Luego puede identificarse otro momento, dentro de la tercera etapa, entre 1821 y 1823, donde se produjeron las misiones itinerantes encomendadas por Bolívar. Finalmente, a partir de 1824, se pasó a un momento de diplomacia “multilateral” que desembocó en la convocatoria y realización del Congreso de Panamá en 1826, y que se frustró definitivamente en Tacubaya (México) en 1828.

En el marco de la lucha por la independencia, como sostiene Ardao (1997b: 3) se planteaban tres ideas, en cierto modo escalonadas: la idea de la *Independencia* misma,

la de la *Unión* de la patria grande sentida y proyectada como una sola nación, y la de la *denominación* de dicha patria grande. La fundamental fue la primera, operando las otras ideas a partir del cumplimiento de la misma. La otra idea en importancia era la de unión, la que se vinculó a la idea mayor del *unionismo hispanoamericano*, presente y activo desde finales del siglo XVIII, y del que fue Miranda el mayor exponente antes de la insurgencia continental, y Simón Bolívar durante el proceso revolucionario propiamente dicho. En cuanto a este trabajo nosotros nos centraremos fundamentalmente en las ideas de *unión o integración* de la patria grande y del contenido que se le dio a la misma, junto con las implicaciones del *latinoamericanismo antiimperialista*.

Igualmente debemos tener en cuenta que, si bien el proyecto unionista de carácter hispanoamericanista fue el dominante y hegemónico en este período, no en pocas ocasiones el mismo incorporó directa o indirectamente, ciertamente más en sus pretensiones que en sus realizaciones, al propio Brasil.

Al decir de Fernández Retamar (2006: 23) el ámbito geográfico de nuestra América, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, era uno de los más vastos del planeta. Abarcaba buena parte de lo que hoy son los Estados Unidos hasta Tierra del Fuego, más las islas del Caribe y otras. Sólo la superficie de lo que era la “Nueva España” superaba los 4 millones de kilómetros cuadrados. Incluía los actuales estados de California, Arizona, Nevada, Nuevo México, Texas, que fueron arrebatados a México a mediados del siglo XIX por el creciente expansionismo de Estados Unidos. Las Trece Colonias inglesas originales tenían juntas, un territorio menor que Venezuela, y sólo representaba la tercera parte de lo que hoy es Argentina.

### **1.1. Gérmenes del pensamiento independentista e integracionista**

Uno de los desencadenantes de la lucha independentista en las colonias españolas fue sin duda el destronamiento del rey de España por parte de Napoleón en 1808, que estimuló los objetivos de un auto-gobierno que ya existían en importantes sectores de las colonias. La independencia fue vista por los criollos más radicalizados como un proceso que debía abarcar a todo el continente. Siguiendo el análisis de Luis Vitale (2001: 7-10) y F. Retamar (2006: 16), se visualizaban problemas comunes de opresión y dependencia, estructura social, tradición e idioma que condujeron a los criollos (incluyendo en este concepto a los blancos, mestizos, mulatos, negros e indígenas) a concebir la independencia con criterio continental. El enfrentamiento que

llevaría a derrotar a los imperios opresores debía basarse en una lucha unitaria y concertada. Por otra parte ya existían importantes antecedentes de revuelta contra el poder español y portugués, como la rebelión de los Comuneros de Colombia y Venezuela en 1781, el levantamiento de Túpac Amaru en 1780, así como importantes insurrecciones de esclavos negros, además de la haitiana. Debe también mencionarse la expulsión de los jesuitas de la América española en 1767, indicándose por algunos que ellos inventaron luego la “nostalgia de América”.

Asimismo, aunque no sea el objetivo de este trabajo abordar este pensamiento, también debe tenerse en cuenta aquel que fue gestándose a lo largo de varios siglos en nuestras tierras durante la época colonial, incluyendo también el de los pueblos originarios de América. El mismo se desarrolló al calor de dichas luchas sociales y políticas y a los procesos de formación de los imperios coloniales en nuestra América, con todas las contradicciones y conflictos que trajo este proceso durante más de tres siglos. Como sostiene Guadarrama (2004: 1-3), el pensamiento de la integración fecundó en aquel período como condición ideológica necesaria de las ideas independentistas. En este sentido es posible hablar de una “ilustración latinoamericana”. Pensadores de esta época fueron inquisidores del statu quo<sup>68</sup>. Se cuestionaron la validez

---

<sup>68</sup> Esto obviamente no fue siempre así. Al decir de Angel Rama, durante todo el proceso de la conquista y construcción del orden colonial, se fue constituyendo en América lo que él llama como “ciudad letrada”, indisolublemente ligada a las funciones del poder y la dominación. Un ejemplo de esto lo da el propio Rama al referirse a los dos mayores intelectuales de la Nueva España, Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos Sigüenza y Góngora, al edificar los respectivos arcos triunfales y redactando algunos textos, para recibir al nuevo Virrey en 1680, en base a un uso político del mensaje artístico que fue extraordinariamente frecuente en la Colonia. Al respecto de la ciudad letrada decía Angel Rama: “La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo debemos llamar la *ciudad letrada*, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias. Los signos aparecían como obra del Espíritu y los espíritus se hablaban entre sí gracias a ellos. Obviamente se trataba de funciones culturales de las estructuras de poder, cuyas bases reales podríamos elucidar, pero así no fueron concebidas ni percibidas, ni así fueron vividas por sus integrantes.

En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una *ciudad letrada* que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo de funcionariado y burocracia. [...] Varias causas contribuyeron a la fortaleza de la ciudad letrada. Las dos principales fueron: las exigencias de una vasta administración colonial que con puntillismo llevó a cabo la Monarquía, duplicando controles y salvaguardias para restringir, en vano, el constante fraude con que se la burlaba, y las exigencias de la evangelización (transculturación) de una población indígena que contaba por millones, a la que se logró encuadrar en la aceptación de los valores europeos, aunque en ellos no creyeran o no los comprendieran. Esas dos inmensas tareas reclamaban un elevadísimo número de

del sistema político monárquico absolutista en la mayoría de los casos, o monárquico constitucional, etc. También hubo una preocupación en algunos ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas, como el caso de Javier Clavijero con los aztecas. También se fue creando una base de discusión teórica sobre el desarrollo científico-técnico acelerado, el fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones, etc. Además puede mencionarse el papel de otros ilustrados, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo en Ecuador, Francisco José de Caldas en la Nueva Granada, y Félix Varela y José de la Luz y Caballero en Cuba, contribuyendo a la fermentación ideológica que llevaría a la emancipación política a partir del siglo XIX.

Al decir de José Luis Romero (1977: 1-8), muchas de las ideas de la ilustración francesa, e incluso inglesa, llegaron a través de divulgadores españoles, para los cuales ciertos aspectos de este pensamiento estaban vedados o fueron omitidos, por ejemplo aquellos temas vinculados a la religión, pautada fundamentalmente por la Contrarreforma católica tan fuerte en la península ibérica, o al sistema político monárquico vigente en España. Gaspar Melchor de Jovellanos fue la figura más representativa de la Ilustración española. Pero su pensamiento, como el de Campomanes, Cabarrus y otros, se orientó más hacia los problemas de la economía, la sociedad y la educación. Algo similar sucedió con la ilustración portuguesa, con el Marqués de Pombal en la Universidad de Coimbra, quien estudiaba las ideas de Adam Smith y de la fisiocracia. También, como veíamos, debería recalcarse el papel fundamental de los jesuitas a través de la su Compañía de Jesús, con una gravitación excesiva, a veces casi monopólica, sobre la vida intelectual y la formación de las élites, tanto en la América española como portuguesa. Fueron declarados sostenedores del sistema, pero celosos de su propia autonomía como orden y corporación pensante. No arrastraban la tradición medieval sino que se constituyeron como expresión católica del espíritu moderno. Aquí se puede citar al papel del padre Juan de Mariana, del cardenal Bellarmino o Francisco Suárez, todos interesados en la religión y la política. La consustanciación con el sistema como el efectivo poder adquirido por las misiones en las colonias, sumado a la estrategia de los monarcas ilustrados, llevó, como veíamos, a la expulsión de los jesuitas del ámbito hispanoportugués, estableciendo a partir de allí una red de comunicaciones con las colonias, ejerciendo importante influencia en el

---

letrados, los que se asentaron preferentemente en los reductos urbanos” (1998: 32-4, 37) (destacados del autor).

despertar de los sentimientos y prácticas de emancipación, aunque no tuvo la importancia de las ideas inglesas y francesas, o incluso de las norteamericanas.

Pero vayamos a recordar algunos sucesos más directamente ligados a las luchas germinales de la independencia. No debemos olvidar que la primera revolución independentista exitosa, y con particularidades destacadísimas, se produjo en Haití, a partir de 1791 con la rebelión contra los plantadores franceses, liderada por Toussaint L'Ouverture, obteniendo en 1804 la independencia política. La misma fue proclamada por **Jean Jacques Dessalines**, general en jefe del primer ejército del primer país libre de América Latina. La gran insurrección de esclavos negros se había desatado en 1791, y terminó por adquirir carácter de guerra por la independencia. En 1793 la esclavitud fue abolida, siete décadas antes que lo fuera en los Estados Unidos.

En el caso del Brasil la independencia llegará por una vía más evolutiva y “por lo alto”. A pesar de ello no careció de antecedentes revolucionarios independentistas, como la Conjunción Minera por la cual fueron ejecutados, en 1792, Tiradentes y otros líderes. El príncipe regente y la corte de Portugal fueron trasladados al Brasil para no caer prisioneros de los franceses luego de la invasión napoleónica a esa metrópoli en 1808. El heredero del príncipe transformado en emperador, declaró independiente al país en 1822. Ciertamente la América portuguesa, a diferencia de la española, logró conservar su unidad, en base a una importante centralización político-militar, manteniendo un modelo monárquico, demorando en muchas décadas la instauración de la república y la abolición de la esclavitud<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Un análisis particular y específico merecería la situación del Brasil, que no podemos emprender aquí de la manera que sería deseable y necesario, y su particular relación con el resto de los países hispanoamericanos, relación que ha estado pautada por un aislamiento cultural y político mutuo bastante importante, más de lo que lo ha sido entre los países hispanoamericanos entre sí, siendo vigente esto hasta por lo menos algunas pocas décadas atrás. Al respecto Francisco de Oliveira nos indica algunas pistas de ello, hablando de algunas “fronteras invisibles”: “El Brasil se constituyó como una monarquía, mientras que toda América Latina se convirtió en repúblicas, lo que llevó a conflictos no menores. La economía brasileña se basó en el esclavismo, mientras las principales repúblicas sudamericanas lo conocieron sólo marginalmente, con la excepción de Colombia.

La diferencia lingüística, a pesar que ambos idiomas provienen del mismo árbol románico, se impuso como una frontera invisible, pero muy eficaz, en la comunicación entre los pueblos, lo que contribuyó para una precaria formación de una cultura común: quizás el catolicismo haya sido uno de los pocos vasos comunicantes entre las formaciones portuguesa y española. Nuestros héroes no son los mismo del lado español: Bonifácio no es un nombre conocido para argentinos, chilenos, uruguayos, paraguayos, y entre nosotros San Martín y Bolívar pueden ser nombres de plazas, pero no habitan el imaginario brasileño [...] Nuestros mitos fundadores poco tienen en común. [...] permanecen irreductibles las diferencias entre las culturas autóctonas que se formaron en lo que vino a ser nuestro territorio, y las espléndidas civilizaciones del Planalto Andino y de la Meseta Mexicana [...] Muy recientemente, no hace todavía un siglo, nuestras diferencias dejaron de ser resueltas a los balazos. Cambiaron para el plano cultural, con la fuerte exportación del cine brasileño y la fuerte importación de la frondosa literatura fantástica de escritura española, con García Márquez como emblema. El pensamiento de la Cepal y su acción habían comenzado

En cuanto a **Francisco Miranda** es considerado un precursor fundamental del unionismo latinoamericano. Un aspecto importante de su “plan unitario” fue su preocupación por integrar al Brasil como parte integrante de la búsqueda de la liberación de los pueblos de la “Magna Colombia” (término que abarcaba a toda América Latina), así como las regiones de habla francesa. Luego de 15 años de preparación, llegó a Haití en 1806 con su contingente militar llamado “Ejército de Colombia para el servicio del pueblo libre de Sur América”. Su proyecto consistía en la instalación de un gobierno monárquico-republicano, con importante participación de los Incas. Luego de su derrota en tierras venezolanas se dirige a Londres donde reagrupó a los sectores latinoamericanos de vanguardia, por donde pasaron Simón Bolívar, José de San Martín, Bernardo O’Higgins, Antonio Nariño, José Antonio Sucre y otros, que formaban parte de la Logia “Gran Reunión Americana”. Pero también predominaban en Miranda ideas políticas conservadoras, más cercanas al modelo político inglés de la época de una monarquía limitada, y alejadas de los principios de la ilustración francesa, que le llevaron incluso a cuestionar los principios e instituciones consagradas en la Constitución venezolana de 1811, temiendo más a la “anarquía y a la confusión” que a la dependencia misma. (cf. Romero, 1977: 9)

Otro movimiento precursor fue el encabezado en 1797 por **Juan Bautista Picornell, Manuel Gual y José María España**, inspirados en los principios de la revolución francesa y de la revolución haitiana. En el caso del primer líder, que fue en buena medida el inspirador del programa revolucionario, no sólo planteaba una revolución democrático-burguesa, sino también la igualdad social y una clara posición en defensa de las aspiraciones de los negros y pueblos originarios. El llamado a la lucha unitaria fue uno de los pilares de su movimiento. En el documento “Ordenanzas Constitucionales”, planteaban una sociedad organizada en base al sistema republicano, federal y democrático, que “entre blancos, indios, pardos y morenos reine la mayor armonía, mirándose todos como hermanos de Jesucristo”. Además requerían la abolición de la esclavitud, penas para quienes ofendieran a las mujeres e igualdad social.

---

a formar una original identidad latinoamericana[...] El Mercosur apareció como un intento de resucitar, en un conjunto más restricto, la integración regional. Pero la fuerte dependencia externa planteada por las dictaduras volvió vacilantes los esfuerzos integracionistas” (2004)

## 1.2. Carácter continental de la Primera Independencia

A partir del estallido revolucionario de 1810, las primeras Juntas Gubernativas revolucionarias invocaron la unidad continental, por ejemplo las Juntas de Caracas, la de Bogotá, la de Buenos Aires, la de Chile, la del Paraguay, la de Quito, etc. El 21 de diciembre de 1811 se sancionó la Constitución de la Primera República de Venezuela, donde se enfatizaba aún más la idea unionista. Incluso se preveía en ella la posibilidad de admisión de cualquier otra provincia del “continente colombiano”, “que quieran unirse bajo las condiciones y garantías necesarias para fortificar la Unión con el aumento y enlace de sus partes integrantes”, a la vez que se proclamaba en la declaración final la “amistad y unión más sinceras entre nosotros mismos y con los demás habitantes del Continente Colombiano que quieran asociársenos (...) alterar y mudar en cualquier tiempo estas resoluciones, conforme a la mayoría de los Pueblos de Colombia que quieran reunirse en un cuerpo nacional” (cf. Ardao, 1997b). Ya se planteaba la posible realización de un Congreso General para discutir y resolver sobre estas cuestiones.

Por su parte, distintos líderes e intelectuales revolucionarios participantes de estos procesos, expresaban claramente, en su gran mayoría, esta idea unionista, en declaraciones y posicionamientos políticos, aún reconociendo las distintas peripecias, marchas y retrocesos que tuvo el proceso independentista y las ideas integracionistas durante estas décadas (dejamos aquí fuera a Bolívar y San Martín a quienes nos referiremos luego)<sup>70</sup>.

En México en 1810, **Miguel Hidalgo** se proclamaba “Generalísimo de América”, reclamaba la “valerosa Nación Americana” y la unión para conseguir la ansiada libertad: “Unámonos, pues, todos los que hemos nacido en este dichoso suelo: veamos desde hoy como extranjeros y enemigos de nuestras prerrogativas, a todos los que no son americanos”. Por su parte Juan Egaña decía en Chile en 1811: “Estamos unidos por los vínculos de sangre, idioma, relaciones, leyes, costumbres y religión [...] Sólo nos parece que falta el que la voz autorizada por el consentimiento general, de algún pueblo de América, llame a los demás de un modo solemne y caracterizado. ¿Y quien impedirá este Congreso?”.

---

<sup>70</sup> A continuación nos basamos en Vitale, 2001: 10-13 y Ardao, 1997b: 5-8 y 1998c: 4-5.

Por su parte **Mariano Moreno** en Buenos Aires en 1810, si bien reafirmaba la fraternidad y solidaridad revolucionaria hispanoamericana, la que incluía incluso el “alentar la rebelión de Brasil contra el imperio portugués”, se oponía al Congreso unificador, por razones de las grandes distancias geográficas y de comunicación entre los distintos pueblos, siendo “una quimera pretender que todas las Américas españolas formen un solo Estado”. Más tarde, **Bernardo Monteagudo**, del ala radical de Mariano Moreno y colaborador de San Martín y Bolívar, formulará un plan de unidad continental en su “Ensayo sobre la necesidad de una Federación General de los Estados hispanoamericanos y plan de su organización”.

Mientras en el Uruguay, por entonces la Banda Oriental, **José Artigas** exhaltaba en 1811 la patria continental, aunque sin ingresar en el tema del Congreso General, y menos del gobierno único. En 1812 manifestaba la voluntad de extender los triunfos de sus armas “hasta darlos a nuestro continente entero”. En 1813 su conciencia continentalista hispanoamericana se manifestaría así: “La libertad de la América forma mi sistema, y plantarlo, mi único anhelo”. Artigas fue el primero en plantear una federación de repúblicas del Plata, como un paso hacia la unidad de una América libre e independiente, creando la Liga Federal. Intentó formar una organización política de carácter federal, junto a los líderes de las montoneras del litoral argentino, como López y Ramírez, pero sus esfuerzos se vieron frustrados por las presiones del gobierno de Buenos Aires.

Las ideas de la unidad latinoamericana también llegaron al Brasil. Los patriotas de Pernambuco, líderes de la revuelta de 1817 contra el emperador, aguardaban el ingreso de Bolívar a Brasil para colaborar en el derrocamiento del imperio portugués y la proclamación de la República. Por su parte, junto con Bolívar y con un lugar protagónico, luchó luego **Abreu Lima**, hijo del mártir de Recife.

Después del triunfo de Maipú en 1818, **Bernardo O'Higgins** reafirmará el ideal latinoamericanista de la época: “El concurso simultáneo de nuestras fuerzas y el ascendiente de la opinión pública en el Alto Perú decidirán si es posible formar en el continente americano una gran Confederación capaz de sostener irrevocablemente su libertad política y civil, cualquiera que sea la forma de gobierno que establezcan los países confederados”. En carta a Bolívar dirá ese mismo año: “La causa que defiende Chile es la misma en que se hallan comprometidos Buenos Aires, la Nueva Granada, México y Venezuela, o, mejor diríamos, es la de todo el continente de Colombia. Separados estos países unos de otros, harían más difícil o retardarían el fin de una

contienda de que pende la felicidad o la humillación de veinte millones de habitantes”. En 1823 O’Higgins llamará a Bolívar como “el Anfitrión de la América”, depositando en aquel la realización de la confederación de estados americanos, “lo que todavía es un sueño para Europa”.

Por su parte en Centroamérica tuvo destacada actuación el hondureño **José Cecilio del Valle**, quien en 1822 planteaba un Congreso hispanoamericano para que ninguna provincia de América “sea presa de invasores externos, ni víctima de divisiones intestinas”. El Congreso Federal de Centroamérica tomó la iniciativa, en noviembre de 1823, de invitar a una conferencia para “representar unida a la gran familia americana”. Para Cecilio del Valle su patria era también América. Dirá más adelante: “Veinte y dos años pasados desde 1810, digo yo de la América, mi patria, han sido 22 años de equivocaciones, sangre y lágrimas.” Para prevenir esos males propuso crear una confederación de todas las provincias independientes: “Se crearía un poder, que uniendo las fuerzas de 14 o 15 millones de individuos haría a la América superior a toda agresión, daría a los Estados débiles la potencia de los fuertes; y prevendría las divisiones intestinas de los pueblos sabiendo estos que existía una federación calculada para sofocarla” (cit. en Guadarrama, 2004)

Por su parte **Juan Nepomuceno Troncoso** formuló un proyecto de confederación continental, con puntos concretos, “como la fundación de un banco nacional, un montepío de labradores y la apertura del Canal de Panamá”. La unidad centroamericana logró concretarse por algunos años cuando **Francisco Morazán** logró unificar cinco Estados durante la década de 1830. Asimismo, en la región del Caribe el dominicano **Nuñez de Cáceres**, que fue líder de la rebelión en Santo Domingo, planteó en 1821 la integración a la Gran Colombia.

### **1.3. La importancia de San Martín**

Un lugar destacado en el pensamiento y en la praxis de la liberación y unidad latinoamericana lo merecen sin duda **José San Martín** (1778-1850) (ver al respecto Vitale, 2001: 20-22; Ardao, 1998b). Luego de una paciente preparación en Mendoza durante 1816, y en simultáneo con las expediciones de Bolívar desde Haití para reconquistar Venezuela, en enero de 1817 emprendía San Martín el cruce de los Andes, que lo iba a llevar primero a triunfar en Chile (1818), luego en Perú (1821), y

finalmente al encuentro personal con Bolívar en la histórica entrevista de Guayaquil (1821).

La declaratoria de la independencia de las Provincias Unidas fue un reclamo insistente de San Martín como pasaporte suyo ante los pueblos del Pacífico. En 1916 se proclamaría la misma por el Congreso de Tucumán, luego declarada como de las Provincias Unidas de Sud América. Por su parte el Director Juan Martín de Pueyrredón, a la cabeza del gobierno de Buenos Aires (luego de ser connivente con la invasión portuguesa de la Banda Oriental dirigida por Artigas y que le llevará a éste a cuatro años de importante resistencia y al posterior exilio en el Paraguay hasta su muerte), dirigiría una carta a Bolívar en la que expresaría la voluntad de unificar los esfuerzos en la misma causa de liberación y unión de las naciones americanas. Por su parte en la “Proclama a los habitantes de tierra firme”, le indicará que “llegará el día en que coronadas de laureles, vayan a unirse nuestras armas triunfantes”.

San Martín portará también las Instrucciones reservadas para la Conquista de Chile de diciembre de 1816, formalmente redactadas por Pueyrredón a San Martín pero que, como sostiene Ardao, estaban esencialmente inspiradas en el pensamiento de éste, donde se concebía, como muy próximo, el Congreso General de toda la América Unida constituyendo una sola nación, solicitando que Chile enviara su diputado “al Congreso General de las provincias unidas, a fin de que constituya una forma de gobierno general, que de toda la América unida en identidad de causas, intereses, y objeto, constituya una sola nación; pero sobre todo se esforzará para que se establezca un gobierno análogo al que entonces hubiese constituido nuestro Congreso, procurando conseguir que, sea cual fuese la forma que aquel país adoptase, incluya una alianza constitucional con nuestras provincias”.

Debe destacarse también en Chile la colaboración con la que contó San Martín de parte de O’Higgins, a la vez que de **Manuel Rodríguez** en la llamada “Guerra de Zapa”, tendiente a minar la moral del ejército español en Chile, en una guerra de guerrillas que contó con el apoyo de los campesinos y de importantes capas populares y del artesanado santiaguino. Rodríguez se convirtió, según Vitale (2001: 21) en uno de los personajes más queridos de la tradición popular por su lucha junto a los pobres del campo y la ciudad.

Por su parte dirá San Martín en 1818 luego de su victoria en Chile en una proclama previa a su segundo gran paso en la Costa del Pacífico, rumbo al Perú: “Afianzados los primeros pasos de vuestra existencia política, un congreso central

compuesto de los representantes de los tres Estados dará a sus respectiva organización una nueva estabilidad; y la construcción de cada uno, así como su alianza y federación perpetua, es establecerán en medio de las luces, de la concordia y de la esperanza universal”. Por su parte dirá el 26 de mayo de 1821 en carta a Bolívar desde la recién independizada Lima: “Defensores de una misma patria, consagrados a una misma causa y uniformes en nuestros sentimientos por la libertad del Nuevo Mundo, pertenece a V.E. la congratulación de que los soldados de la República de Colombia se empleen contra el poder tiránico de la España en cualquier parte del continente en que aflija a los hijos de América”.

Finalmente cabe decir que la victoria de San Martín en Lima aceleró el levantamiento criollo de Guayaquil y del norte peruano en Trujillo. Por su parte planteó en Lima la liberación de los esclavos, y fue afinando su proyecto de una monarquía constitucional en América Latina. Este último aspecto quizás haya sido uno de los motivos de diferenciación con Bolívar en la entrevista de Guayaquil, el 27 de julio de 1822, donde triunfa la idea republicana de éste último. Finalmente San Martín se retira de la acción militar y política, autoexiliándose en Inglaterra. En marzo de 1831 dirá en carta a O’Higgins luego de la derrota provisoria del proyecto integracionista: “nada temo del poder de este continente siempre que estemos unidos; de lo contrario nuestra cara patria sufrirá males incalculables”.

#### **1.4. Praxis y pensamiento en Simón Bolívar**

Un comentario aparte merece la figura y los alcances del pensamiento político y social de **Simón Bolívar**, y sobre todo su perspectiva latinoamericanista. Siguiendo a F. Retamar (2006, I), puede decirse que su pensamiento político fue muy complejo. Por su importancia lo reclamarán sobre todo los futuros revolucionarios, como Francisco Bilbao, José Martí, luego Fidel Castro y el Che Guevara, así como la actual revolución bolivariana. Una de las características que distinguen a Bolívar del resto de las figuras de la independencia, es que fue un gran escritor, y no sólo un gran estadista, pensador o gran militar. Aquí radica uno de los grandes méritos de Bolívar, en el haber sabido conjugar la claridad conceptual y doctrinaria, con una clara visión estratégica (y ya no tacticista o cortoplacista), basada en principios progresistas de organización política y democrática, pero anclados también en un fuerte realismo político (que hace que lo descartemos como un utopista), sabiéndose adaptar a las distintos momentos y desafíos

que le fue presentando el proceso independentista. Tuvo ciertamente una visión americanista que compartió con grandes dirigentes como San Martín y Sucre, y en parte con Artigas, O'Higgins y otros, como veíamos anteriormente.

Repasemos brevemente los grandes rasgos del itinerario político de Bolívar, recomponiendo algunos de sus importantes aportes para la temática que nos interesa, siguiendo para ello en buena medida los aportes de Ardao (1997-1997b, 1998a,b,c) y Vitale (2001).

Bolívar se inspira tempranamente en la concepción “magno-colombista” o americanista de Miranda y otros precursores. Ya en 1810 expresaba desde Londres: “Tampoco descuidarán [los venezolanos] invitar a todos los pueblos de América a que se unan en Confederación. Dichos pueblos, preparados ya para tal proyecto, seguirán presurosos el ejemplo de Caracas”. En 1811 dirá al respecto: “Pongamos sin temor la piedra fundamental de la libertad sur-americana: vacilar es perdernos”. Mientras que en 1814 indicará claramente: “para nosotros la patria es América”.

Luego del esperanzador y profundamente integracionista informe de **Muñoz Tebar**, sobrevendrá la visión más escéptica contenida en la Carta de Jamaica de 1815. Se produce luego de la caída de la II República, con Bolívar en el exilio y en un momento de reflujo de las prácticas integracionistas. Bolívar expresa que en cuanto a la idea de patria, la misma continúa siendo la de América de origen español, basada en los rasgos comunes de los pueblos hispanoamericanos. Ya en cuanto a la idea de Nación, vinculada con la existencia de un solo gobierno, no cree, contra su voluntad, en la posibilidad, por ese entonces, de alcanzar lo que sería el Estado-nación continental. Es conveniente aclarar que esta lectura trasluce el importante realismo político de Bolívar, quien en ese momento no veía factible dicha unión, aunque sí la misma será retomada e impulsada más adelante por él mismo, en condiciones más propicias del proceso independentista y unionista.

Es interesante notar que Bolívar, como sostiene Luis Vitale, no proponía la constitución de un solo Estado-nación en América Latina. Más bien su planteo siempre rondó la idea de Confederación, que agrupara los distintos Estados existentes, basándose sí en la existencia de una patria grande o nación americana, que permitiría inclusive tener un gobierno unificado. No se trataba pues de promover un único Estado nación latinoamericano (crítica que Vitale dirige contra la interpretación que hace Abelardo Ramos sobre Bolívar).

Como es sabido luego de esas fechas se retoma el proceso revolucionario y americanista, a partir sobre todo de la trayectoria libertadora de San Martín en el Sur, y del contacto más fluído entre los dos grandes gobiernos revolucionarios de Hispanoamérica. En la contestación de Bolívar a la carta de Pueyrredón, a que hacíamos referencia, el Libertador indica en 1818: “Una sola debe ser la patria de todos los americanos, ya que en todo hemos de tener una perfecta unidad”. Retoma allí la idea de la confederación, al promover “el pacto americano que, formando de todas nuestras repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo con un aspecto de majestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas. La América así unida, si el cielo nos concede este deseado voto, podrá llamarse la reina de las naciones y la madre de las repúblicas”.

Según Vitale (2001: 18-9), el proyecto bolivariano comienza a adquirir por estos tiempos un claro carácter social, donde influyó de forma importante el exilio de Bolívar, la reelaboración de algunas de sus concepciones y estrategias, y la estadía en Haití, primera república de ex-esclavos independiente: “no podría conquistarse la independencia y la unidad del continente si no se luchaba por la libertad de los esclavos negros. Sus primeras derrotas y las de otros líderes fueron el resultado de la ausencia de participación popular y, en numerosos casos, del apoyo de esclavos e indígenas a los españoles que aparecían como contrarios a sus patrones. Petion, el presidente haitiano, no sólo le sugirió la idea de liberar a los esclavos, sino que le brindó sin condiciones ayuda militar, armas, buques y también hombres para reiniciar la campaña” en Venezuela. Efectivamente en suelo patrio Bolívar declaró en 1816 y 1817 la liberación de los esclavos. Por su parte también Bolívar abolió todas las formas de servidumbre en 1820 en Guayaquil y Quito, implementando el régimen del salariado, posteriormente a la liberación de dichas regiones, que estaban fuertemente marcadas por las relaciones serviles de producción.

A comienzos de los años 20 del siglo XIX, existía un conjunto independiente de naciones-estados: México, Colombia (incluyendo a Venezuela, Nueva Granada y Quito), Perú, Chile y Río de la Plata. Luego se convierten en 6 con el desdoblamiento de México y Centroamérica (provincia de Guatemala). Entre 1821 y 1823 se suceden pues gestiones bilaterales con vistas a consagrar la unión. De 1824 en adelante se comienza a concretar la vieja idea del Congreso General del continente.

En las instrucciones a sus delegados diplomáticos en octubre de 1821 Bolívar promovía la “formación de una liga verdaderamente americana” que superara los meros

principios de la defensa militar común: “es necesario que la nuestra sea una sociedad de naciones hermanas, separadas por ahora y en el ejercicio de su soberanía por el curso de los acontecimientos humanos, pero unidas, fuertes y poderosas para sostenerse contra las agresiones del poder extranjero”. Por otra parte remarcaba la necesidad de poner los cimientos de un “cuerpo anfictiónico o asamblea de plenipotenciarios, que de impulso a los intereses comunes de los Estados americanos, que dirima las discordias que pueden suscitarse en lo venidero entre pueblos que tienen unas mismas costumbres y unas mismas habitudes”. En 1822 dirá a los jefes de Estado revolucionarios, reivindicando la nación de repúblicas: “el gran día de la América no ha llegado. Hemos expulsado a nuestros opresores, roto las tablas de sus leyes tiránicas y fundado instituciones legítimas: mas todavía nos falta poner el fundamento del pacto social, que debe formar de este mundo una Nación de Repúblicas [...] Quién resistirá a la América unida de corazón, sumisa a una ley y guiada por la antorcha de la libertad?”

Respecto a la dominación portuguesa, y al decir de Vitale (2001: 22-23), el propio Bolívar se comprometió a luchar contra las pretensiones expansionistas del emperador Pedro I de Brasil, lo que le fue solicitado por Alvear en 1825. Bolívar ya conocía de cerca dicho expansionismo cuando las tropas brasileñas ocuparon la provincia altoperuana de Chiquitos. Bolívar no pudo concretar sus aspiraciones, porque ni Colombia ni Perú le dieron el visto bueno para marchar hacia el sur, pero lo fundamental fue su decisión de llegar a la Argentina a colaborar en la lucha contra el emperador Pedro I, que ya había tomado posesión hace varios años de la Banda Oriental como la Provincia Cisplatina. También la solidaridad de Bolívar se extendió al contacto permanente y apoyo con los líderes del movimiento clandestino libertario en Cuba y Puerto Rico.

## **2. BALANCE DEL PENSAMIENTO INTEGRACIONISTA EN LA REVOLUCIÓN INDEPENDENTISTA**

### **2.1. Importancia del Congreso de Panamá**

Por su importancia y como cierre de algún modo de aquella primera etapa de importantísimo significado para la lucha independentista-integracionista de nuestros pueblos latinoamericanos, nos referiremos ahora brevemente a la realización del Congreso de Panamá, a partir de 1824, remarcando el impulso y el significado del mismo, junto con la participación protagónica de Bolívar.

El Congreso de Panamá materializaba una vieja idea de realización de un Congreso continental, que había sido sostenida desde Miranda en 1809 y por la gran mayoría de los líderes revolucionarios. La firma Bolívar en Lima dirigida a los seis estados independientes a reunir. Se contaba con los “tratados de alianza y confederación” ya celebrados por Colombia con Perú y México en 1822 y 1823. Dicha convocatoria casualmente fue realizada dos días antes de la victoria de Ayacucho el 9 de diciembre de 1824, liquidando definitivamente el dominio español sobre el continente, con la excepción de Cuba y Puerto Rico. En la misma decía Bolívar que se pretendía conformar “una asamblea de plenipotenciarios de cada estado que nos sirviese de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete en los tratados públicos cuando ocurran dificultades, y de conciliador, en fin de nuestras diferencias”. Se trataba además de formar un ejército continental y tener una política exterior firme y unívoca respecto de Estados Unidos e Inglaterra. El Congreso de Panamá finalmente instalado el 22 de junio de 1826 consagrará parcialmente el Tratado de Unión, Liga y Confederación, llamando genéricamente a las partes contratantes como “Potencias Confederadas de América”. El Congreso prosiguió sus trabajos en 1828 en Tacubaya, México, donde se frustró definitivamente.

El Congreso sólo llega a congregar representantes de Perú, la Gran Colombia, México y Centroamérica. Los delegados de Estados Unidos, que habían sido invitados por Santander, contra la opinión de Bolívar<sup>71</sup>, no alcanzaron a llegar. Como indica

---

<sup>71</sup> Como indica Ricaurte Soler (1980: 86, 90), frente a la amenazas de la reunificación de las fuerzas sociales, eclesiales y de los Estados conservadores en Europa en el marco de la Santa Alianza, y dada la correlación de fuerzas existente a nivel mundial, Bolívar aprobó la presencia en el cónclave de los delegados de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pero el proyecto nacional, y sobre todo el de la confederación hispanoamericana, sobre todo con Bolívar, fue propuesto por la dirigencia revolucionaria

Vitale (2001: 27-8) uno de los puntos fundamentales del Congreso era, al lado del Estatuto de relaciones entre las naciones, la llamada Reforma social, basada en los principios de la libertad y la justicia, y terminando con la “diferencia de origen y de colores”. Bolívar quería también que el Congreso se expidiera a favor del reconocimiento de Haití y Santo Domingo y que se tomaran medidas drásticas contra España y toda intervención extranjera. Hallaba problemas en la incorporación de Haití y Buenos Aires por sus luchas internas, y se pronunciaba entonces por una Federación integrada por la Gran Colombia, México, Guatemala, Perú, Chile y Bolivia. Haití no fue aceptada por la Gran Colombia, que temía enfrentar a Francia. Brasil incluso fue invitado pero no alcanzó a llegar, al igual que los delegados argentinos, bolivianos y chilenos. Paraguay no fue invitado aduciéndose que estaba dirigido por un gobierno dictatorial.

La posición norteamericana frente al Congreso era recelosa, y sus delegados tenían instrucciones no tanto de impedir algún tipo de federación panamericana, sino más bien de evitar un ataque contra Cuba y Puerto Rico. Como indica Vitale (2001: 29), los norteamericanos se recojieron con el relativo fracaso del Congreso. William Tudor, cónsul norteamericano en Lima, informaba al Departamento de Estado en 1827: “la esperanza de que los proyectos de Bolívar están ahora efectivamente destruidos es una de las más consoladoras”. Según Vitale, Bolívar “fue calificado de loco, usurpador y dictador por haber agitado las banderas del antiesclavismo, tan peligrosas para los esclavistas norteamericanos del sur”.

En este sentido parece importante aclarar que dicha visión americanista en Bolívar, pero también presente en otros líderes, intelectuales y revolucionarios posteriores, ya era percibida con claridad por aquel en cuanto a su necesario contenido antiimperialista (cf. F. Retamar: 2006: III).<sup>72</sup> Resulta claramente premonitoria su visión sobre el expansionismo norteamericano, en 1829: “Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad.”

---

en clara diferenciación del modelo norteamericano o inglés. Sólo se adoptaron algunas de dichas instituciones burguesas, pero se mantuvo en lo esencial un “intransigente repudio del federalismo, a la manera norteamericano, que define el pensamiento y práctica política de los libertadores”.

<sup>72</sup> Nos referimos aquí a la lección 3 del Prof. Fernández Retamar, en el libro ya citado, editado con el título de *Pensamiento de Nuestra América: autorreflexiones y propuestas* por Clacso, Buenos Aires, 2006. De aquí en más utilizaremos esta forma de citación para dichas lecciones.

## 2.2. Diversidades y tensiones dentro del proyecto nacional-unionista

Parece necesario recordar y enfatizar algunas dimensiones y tensiones del pensamiento y la praxis de los líderes y los ideólogos del período revolucionario, en conjunto con los movimientos socio-políticos de los que formaron parte. De un lado, al enfrentarse a los desafíos del momento, se trataba de encontrar salidas y caminos originales para construir la independencia y la integración hispanoamericana, pero al mismo tiempo contando con el desarrollo de varias de las ideas y propuestas emanadas, sobre todo, de la Ilustración (en sus variantes francesa e inglesa pero también española e hispanoamericana), y también de las experiencias revolucionarias que marcaron las revoluciones políticas burguesas en Europa<sup>73</sup> y la independencia de los Estados Unidos. Al respecto, como nos indica Romero (1977), existió una diversidad de “modelos” ideológicos y políticos “importados” de otras latitudes, que estaban en juego en los procesos independentistas hispanoamericanos, pero la propia dinámica de los acontecimientos por estas latitudes generaron “corrientes de ideas”, estrictamente arraigadas a esas situaciones, que por lo general eran vagamente formuladas y carentes de precisión conceptual, pero que no repetían mecánicamente los contenidos dados en Europa o en Norteamérica.

En este sentido podríamos identificar varios ejes de dichas luchas político-ideológicas, muchos de ellos entrelazados pero combinados en distintos grados: conservadores y jacobinos, centralistas y federalistas, monárquicos y republicanos, democráticos y elitistas, seculares y eclesiales, etc. Como nos lo muestra F. Retamar (2006, I), muchas veces se coincidía entre las distintas orientaciones de las luchas de la independencia sobre los contenidos políticos, y sobre todo en los objetivos integracionistas y unionistas de la “nación americana”, pero no así sobre los contenidos sociales, distinguiendo así de una parte entre conservadores y jacobinos.

Del lado de los más jacobinos, pueden ubicarse en primer lugar a los líderes haitianos (Toussaint L'Ouverture, Jean Jacques Dessalines), que conducen una revolución popular e igualitarista contra el imperio francés, y abolen la esclavitud y la servidumbre. Aquí es interesante notar el cuestionamiento que hace F. Retamar del carácter supuestamente oligárquico y elitista de los procesos de independencia en

---

<sup>73</sup> Por poner un solo ejemplo, Antonio Nariño había publicado en Bogotá, en 1794, el texto de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, frente a lo que el virrey entendió y dispuso que fuera encarcelado en una prisión de Africa. (cf. Romero: 1977: 10)

Hispanoamérica, idea que no parece justificable según el autor, y de la cual el ejemplo haitiano es uno entre otros, aunque seguramente el más radical. Al respecto de otros ejemplos indica este autor (2006, I): “A Hidalgo y Morelos en México los seguían en gran medida pobres e indios. Algo parecido puede decirse de quienes peleaban junto a Artigas en la Banda Oriental [...] A él se debe una precoz reforma agraria favorable a los indios. Y, con variantes, jacobinos han sido llamados también Nariño en Colombia, Gual y de España en Venezuela, Moreno y Monteagudo en la Argentina, el doctor Francia en Paraguay.” En el segundo período de la independencia, que veíamos anteriormente, fueron inspiradoras las posturas de Moreno con su *Plan*, la de Bolívar con su *Manifiesto de Cartagena* de 1815 y la convocatoria a “guerra o muerte” de Morelos, con sus afanes jacobinistas, construyendo a sangre y fuego un nuevo orden político, social y económico, frente a las amenazas de la contrarrevolución española (Romero, 1977: 5-6).

Esta es una primer idea que nos gustaría destacar aquí, en el entendido que existía una diversidad de propuestas y proyectos socio-políticos, que se ubicaban por detrás de un aparente consenso de la mayoría de los líderes e intelectuales sobre la concepción acerca de la “nación americana” y del proyecto unionista. En este sentido Ricaurte Soler (1980: 55-96) indica la existencia de al menos tres perspectivas diferenciadas (que no deben ser vistas como mutuamente excluyentes, sino que existen varias posiciones intermedias). La primera de ellas correspondió al llamado “*radicalismo agrario*”, que surge de demandas agrarias y democratizadoras; la segunda al “*radicalismo pequeño-burgués*”, de origen urbano y rasgos jacobinos, más vinculada a la fórmula de la democracia liberal (aunque varias versiones no defendieran ni siquiera el reducido alcance de la “democracia formal” de entonces); y la tercera se vinculó al papel arbitral y de afirmación nacional que desempeñaron *caudillos* (tanto aquellos llamados “bonapartistas” o más “populistas”), en coyunturas específicas.

En cuanto a la primera versión, la misma se expresó en las propuestas de Artigas en el sur, Hidalgo y Morelos en el norte, en la revolución y los líderes haitianos, en las “montoneras” del Alto Perú. Se trata de proyectos que se vincularon con el ideario americanista, que intentaron eliminar la esclavitud, las distinciones de casta, y que pretendieron universalizar y democratizar el acceso a la pequeña y mediana propiedad agraria. Este proyecto en buena medida fracasa por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, y por el rechazo de los sectores conservadores e imperiales. Algo similar puede decirse de la propuesta de redistribución de la tierra y de creación de un sector

económico estatal promovidos por Rodríguez Francia en Paraguay, quien por su parte también participaba del ideario nuestroamericanista<sup>74</sup>.

La segunda versión, del democratismo nacionalista, fue en mayor medida propiciada por sectores de la pequeña burguesía y las capas medias radicalizadas, encontrando su culminación posterior en los grandes caudillos de la independencia, especialmente con Bolívar. Incluye los movimientos y líderes vinculados a las “conspiraciones” de los franceses de Buenos Aires en 1795, pasando por la trayectoria de los “precursores” Gual, España y Picornell, incorporando los casos de José Félix Ribas en Venezuela, Mariano Moreno, Juan Castelli y Bernardo Monteagudo en el Plata, y otros. De Moreno se remarca su inspiración igualitarista rousseaniana, su ataque a las instituciones feudales como la servidumbre indígena y su rechazo del federalismo, contraponiéndolo a la federación continental (aún con las reservas que veíamos antes), intentando combinar la afirmación del estado con la participación política de las clases subordinadas. Monteagudo por su parte también criticaba la servidumbre indígena con inspiraciones en el igualitarismo de Rousseau, pero proponiendo una dictadura en 1812, en rechazo al federalismo, y buscando la existencia de un estado fuerte y con autoridad. Sin embargo, al mismo tiempo, proponía para el Perú un estado que aboliera la fuerza de trabajo coactiva (esclava y feudal, en sus distintas variantes).

Finalmente, según Soler, correspondió a los grandes “caudillos” de la revolución, la posibilidad y responsabilidad de sentar bases más sólidas y viables de la organización nacional, fundamentalmente a partir del Estado, oscilando entre variantes más democrático-radicales agrarias o pequeño-burguesas. Su importancia no puede ser valorada si se la vincula estrechamente a alguna clase social en particular, siendo lo que más los caracteriza la supeditación de la conciencia social a la conciencia nacional americana. Bolívar constituye la mejor expresión del nacionalismo americano. En este caso en el primer período de 1810 a 1815 sus preocupaciones nacionales-independentistas aparecen relativamente desvinculadas de la “cuestión social” americana. Luego de esa fecha y del giro en su concepción, - tras la caída definitiva de la “máscara” del rey Fernando VII en la lucha contra la invasión napoleónica, bajo la que se habían embanderado varios de los primeros movimientos revolucionarios - se

---

<sup>74</sup> Decía Rodríguez Francia: “La confederación de esta provincia con las demás de *nuestra América* [...] debía ser de un interés más inmediato, más asequible, y por lo mismo más natural, como de pueblos no sólo del mismo origen, sino que por el enlace de particulares recíprocos intereses parecen destinados por la naturaleza misma a vivir y conservarse unidos”. 20 de julio de 1811 (destacados del autor, cit. en Ricaurte Soler, 1980: 55)

trata de “arbitrar” sobre los conflictos sociales para estructurar el estado nacional. Esta preocupación por la implantación de principios igualitaristas, cesando o eliminando la esclavitud, las relaciones serviles que subyugaban a los indígenas, redistribuyendo la propiedad de la tierra, etc., implantando medidas de desarrollo de la educación, de la industria, y promoviendo el asalariamiento de la población trabajadora, etc., fueron compartidos en lo esencial por todos los grandes líderes de la época, como San Martín, O’Higgins, Sucre, etc. En este sentido, como dice Soler (1980: 79), “las perspectivas sociales y nacionales de la democracia liberal, lo mismo que las del radicalismo agrario y el jacobinismo pequeño-burgués, comienzan a ser “resumidas”, arbitradas, interpretadas y realizadas por los grandes dirigentes de la revolución”.

### **2.3. “Clases sociales” y proyectos de integración nacional y latinoamericana**

De acuerdo con esto, nos interesa también analizar estas distintas variantes en función de su vinculación con distintas clases sociales y distintos proyectos socio-políticos. Ciertamente aquellos líderes más progresistas en materia de abordaje de la “cuestión social” (con la excepción de San Martín que era más moderado al respecto) no planteaban la abolición de las clases sociales, pero sin duda proponían la liquidación tendencial de las relaciones de producción y de las formas de propiedad precapitalistas, a los efectos de fundar el estado nacional, junto con la implantación de modelos centralistas en los estados establecidos y del proyecto de la confederación hispanoamericana. Esto se reflejó en buena medida en el Congreso de Panamá, donde se pretendían instalar, no sólo las bases exteriores de la confederación, sino sobre todo los fundamentos sociales (y económico-productivos) de la unidad nacional, donde, por ejemplo, no resultaba menor el planteo de abolición del tráfico de esclavos. Por ejemplo, si de un lado Sucre, al mando del Alto Perú, apoyaba los esfuerzos “socialistas” de Simón Rodríguez por revolucionar la educación y la cultura, Bolívar, en la Constitución boliviana que redactó por estos años, ampliaba considerablemente los derechos ciudadanos, sobre todo los civiles.

Como indica Soler (1980: 93), el verdadero Bolívar es éste y no el que perdió luego el poder y adhirió a posturas más conservadoras: “Mientras dispuso de verdadero poder arbitral fue el más radical de los reformadores. A medida que perdía poder político, y que se acercaba a la muerte física, intentó apoyarse en los conservadores. Un clericalismo político – que era la negación de toda su vida- empañó aún más su

decadencia. En el Bolívar sin poder podrá encontrar lecciones el conservadurismo y tradicionalismo hispanoamericanos. Pero es en el Bolívar con poder – el verdadero Bolívar- donde encontrarán inspiración y ejemplo reformadores y revolucionarios”.

En este sentido, otra idea que queremos remarcar, es que conviene precaverse de una rápida asimilación o identificación entre las posturas unionistas hispano y/o americanistas, y un necesario carácter político progresista de las mismas, lo que incluso ya se manifestaba en los tiempos de la convocatoria al Congreso de Panamá. Por ejemplo Lucas Alamán, secretario de estado y del despacho de relaciones exteriores de la República Mexicana, apoyaba ampliamente el congreso, aunque con objetivos conservadores y tradicionalistas.

De alguna forma también el proyecto nacional e hispanoamericanista fue en este tiempo impulsado, de forma contradictoria, tanto por las clases propietarias, la pequeña burguesía así como por las clases subalternas. Al decir de Soler (1980: 94-96), contradiciendo el federalismo político, donde se expresaban los intereses locales de ciudades y regiones (incluso con fuertes componentes democratizadores como en el caso artiguista), e intentando “lograr un consenso entre los antagonismos raciales y sociales”, confluyeron inevitablemente las clases dominantes criollas y los mandos revolucionarios. Luego la democracia liberal de inspiración ilustrada fue el vehículo ideológico de las clases propietarias más avanzadas, combatiendo desde allí la explotación colonial y sentando las primeras bases de construcción de los estados. Del lado de las clases subordinadas, su participación en las luchas independentistas aportó el esfuerzo de fuerzas profundamente democratizadoras y radicales, en lo que sobre todo se conoció como “radicalismo agrario”, tendiendo a la eliminación de las relaciones de producción y formas de propiedad precapitalistas. Por su parte el radicalismo pequeño-burgués alentó, sobre todo “desde arriba”, el proceso de conformación nacional e hispanoamericana, utilizando el poder del aparato estatal y militar, a lo que se le sumó el papel arbitral y de afirmación nacional que desempeñaron los principales caudillos y líderes revolucionarios. En ausencia de una burguesía industrial que pudiera liderar el proceso de conformación nacional-estatal en estas tierras americanas y de otras clases que pudieran homogeneizar el proceso, se destacaron aquellos proyectos que lograron subordinar los intereses contradictorios de las clases (en formación, pero también en pugna), a un proyecto de homogeneización nacional y de vertebración del estado.

Igualmente llama la atención la radicalidad del proyecto bolivariano, a pesar de haberse encontrado con límites objetivos que lo hicieron fracasar en su momento. Como

nos indica Vitale (2001: 24-8), tenía una visión “nuestroamericanista”, democrático-burguesa avanzada, que proponía un régimen centralista, civil y democrático. Lo sustentaba también en un proyecto igualitarista y redistributivista de la riqueza, combatiendo el trabajo esclavo y la explotación y dependencia de los indígenas y habiendo promovido la distribución de tierras. Defendió también la creación de una industria nacional, la promoción de la agricultura, la explotación nacional de los recursos minerales, resistiéndose a contraer préstamos extranjeros reconocidos como peligros para la soberanía nacional. Al mismo tiempo enfatizó fuertemente en el papel de la educación. Tuvo además una visión mundial de la política y percibió tempranamente los riesgos del expansionismo no sólo español o inglés, sino sobre todo el de los Estados Unidos.

### **3. FRAGMENTACIÓN NACIONAL Y RESURGIMIENTO DEL LATINOAMERICANISMO ANTIIMPERIALISTA**

#### **3.1. El freno a la unidad latinoamericana y la construcción de los Estados nación hasta la década de los 80'**

El análisis de esta etapa, para luego poder analizar mejor distintos pensamientos sobre la integración, la identidad y el pensamiento latinoamericanos, debe necesariamente tomar en cuenta el proceso de conformación nacional de los distintos países en que quedó dividido el mapa de América Latina luego de la primera oleada de independencia política (conviviendo con formas coloniales españolas como en el caso de las Antillas), la inserción de la región en el marco del capitalismo mundial hegemonizado por el capitalismo inglés, y el papel creciente del imperialismo norteamericano, al que se le sumará en distintas ocasiones la presencia del imperialismo europeo, sobre todo inglés y francés, así como algunos intentos de resurgimiento del colonialismo ibérico.

El proceso que sucede al fracaso efectivo de las iniciativas de unión americana, tiene su correlato en el intento de constitución y conformación de los distintos Estados-nación, en un proceso que puede considerarse al mismo tiempo de “balcanización” y de dependencia. (Vitale, 2001: 30). En este escenario no fueron ajenas las guerras entre países hermanos, apoyadas por intereses de las grandes potencias, como la de la Triple Alianza de Brasil, Argentina y Uruguay contra el Paraguay entre 1864 y 1870, la guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia entre 1879 y 1883, etc. Como indica Ricaurte Soler (1980: 194-5), son los tiempos también de las guerras civiles, de las luchas entre centralistas y federalistas, entre conservadores y liberales, etc., que se expandieron por todo el continente. En este último caso puede decirse que remitían a distintas estrategias de clases y fracciones de clase, y a distintos proyectos socio-políticos, vinculados en lo fundamental con el avance y consolidación, en el caso de los liberales, del proceso de desarrollo capitalista, y de freno del mismo y sostenimiento de relaciones precapitalistas y semif feudales, de parte de los grupos y clases más conservadoras.

En este sentido las alianzas de grupos y clases con horizontes más liberales, pretendían impulsar un proyecto de conformación y consolidación nacional, a través de la intervención del Estado, como forma de garantizar el desarrollo y consolidación de un régimen capitalista, el cual a pesar de ya instalado no dejaba de presentar debilidades

importantes, lo que por otra parte ya indicaba signos de la forma llamada posteriormente, ya entrado el siglo XX, como “desarrollo desigual y combinado”:

“Organizar desde el estado una nación todavía sin desarrollo capitalista es la paradoja, no ya reaccionaria, sí progresista, a la que asistimos con el proyecto liberal en su definición y condiciones propias de nuestra América. Mover el estado en la dirección del desarrollo capitalista, con el prerrequisito de afirmarlo frente a la dependencia del tributo indígena y frente a los modos de producir y formas de propiedad esclavistas y feudales, fue el objetivo fundamental de aquel proyecto” (Soler, 1980: 195)

Se trataba de un liberalismo muy particular, y esto sobre todo antes de la expansión del imperialismo propiamente dicho de fines del siglo XIX, que no reproducía la situación de otros continentes. El mismo contaba con una muy incipiente burguesía industrial, con una burguesía comercial presionada por el capital mercantil extranjero, algunos sectores terratenientes y la pequeña burguesía agraria, y la pequeña burguesía y capas medias de las ciudades. Se trataba de un conjunto heterogéneo pero no antagónico, que fue dirigido por la pequeña burguesía y capas medias urbanas, formando el bloque liberal que aspiraría a la formación de un Estado moderno, pero donde continuaron existiendo y predominando por mucho tiempo las relaciones de producción precapitalistas.

Mientras tanto los “pueblos originarios” continuaron sufriendo procesos de exclusión y explotación. Se dio un proceso de expropiación de tierras y de venta forzosa de la fuerza de trabajo. La cuestión de clases se combinó de manera más evidente con la cuestión étnica. Algunos indígenas se hicieron pequeños propietarios, otros jornaleros y unos pocos, obreros industriales urbanos. Persistieron relaciones precapitalistas bajo formas de servidumbre, como el concertaje, el inquilinaje, la aparcería en la zona andina y el régimen esclavista en Brasil y Cuba hasta la década de 1880. El asalariamiento sólo se extendió en las explotaciones mineras, en las áreas más avanzadas de la agricultura, en la industria molinera, en los aserraderos, en obras ferroviarias, en los trabajos portuarios, en la incipiente industria y en las crecientes actividades urbano no fabriles. (cf. Vitale, 2001: 34)

Del lado de los proyectos conservadores, estos tuvieron originariamente un posicionamiento nacionalista, y también hispanoamericanista, que luego abandonarán. Este elemento resulta curioso, en la medida en que, como sostiene Soler, se reafirmó

durante un tiempo este unionismo, aunque con signo regresivo, como en el caso de Lucas Alamán en los años 40 o Antonio José de Irisarri en los 50. Luego fue abandonado por el “carácter objetivamente antinacional de las clases y capas sociales precapitalistas que ellos representaron” (Soler, 1980: 196). Al mismo tiempo los conservadores estimulaban y promovían regímenes políticos claramente autoritarios. La reacción conservadora frente a los avances liberales promovió dictaduras de rasgos teocráticos y hasta llegó a solicitar el protectorado de monarquías europeas, por ejemplo en el caso de México, pero también con Rafael Carrera en Guatemala, Juan José Flores y García Moreno en Ecuador, grupos reaccionarios en Venezuela, Pedro Santana en la República Dominicana.

A pesar de existir durante este período una vinculación indisoluble entre las clases dominantes criollas y de sectores burgueses y oligárquicos, con los capitales extranjeros, en la segunda mitad del siglo XIX todavía, en buena medida, las riquezas nacionales se encontraban en manos de la clase dominante criolla. Se dio un proceso de desarrollo relativamente endógeno del capitalismo primario exportador. Este crecimiento hacia fuera se dio sobre la base de una economía subordinada, monoprodutora y carente de una industria nacional, acentuando progresivamente la dependencia. Las formas de penetración del capital extranjero se dieron sobre todo en la esfera de la circulación, y no tanto en la producción directa, fundamentalmente a partir de los empréstitos que generaban deuda pública y apertura comercial frente a Inglaterra, vendiendo materias primas a bajos precios y adquiriendo las manufacturas inglesas. (Vitale, 2001: 30-1)

Al mismo tiempo, no fueron tampoco ajenas a este período diversas formas de expansionismo territorial imperialista sobre los pueblos latinoamericanos. Gran Bretaña se adueñó de la actual Guyana y de islas antillanas como Jamaica. Guatemala y Honduras también fueron afectados por las invasiones de Gran Bretaña. Por su parte Nicaragua fue el país centroamericano más codiciado por los Estados Unidos. Bajo la dirección de William Walker, pero respaldado por el gobierno de aquel país, se intentó en varias oportunidades de controlar su territorio, siendo resistido y vencido, incluso por tropas centroamericanas, luego de varios años de guerra entre 1855 y 1860. Asimismo República Dominicana fue el único país en convertirse en colonia española durante 5 años a partir de 1861, intentando reforzar de parte de España el control sobre las colonias de Cuba y Puerto Rico, y aprovechando que Estados Unidos se hallaba en guerra civil, siendo derrotada por la resistencia comandada por Gregorio Luperón, José

Cabrera y Santiago Rodríguez. México fue sin duda el país más afectado, luego de la guerra con Estados Unidos sufrió en la década de 1860 la invasión francesa, comandada por el emperador Maximiliano, derrotado por el pueblo comandado por Benito Juárez. (cf. Vitale, 2001: 33)

Repasemos ahora brevemente algunos acontecimientos significativos al respecto de distintas iniciativas de unionismo hispanoamericano, para ver luego distintas manifestaciones del pensamiento sobre la integración y el latinoamericanismo en esta etapa. Como veíamos el Congreso de Panamá se instaló en 1826, continuando luego en 1828 en Tacubaya donde prolongó su agonía. Sin embargo, otras iniciativas políticas intentaron continuar en las décadas siguientes aquel impulso de unidad continental, aunque fueron tímidos intentos, de carácter más reactivo frente a hechos más puntuales. Es el caso de los Congresos o Conferencias Americanos de Lima, de 1847-48 y 1864-65, pasando por los Tratados de Alianza y Confederación de 1856. A partir de 1889 aparecerán los congresos panamericanos, desapareciendo los congresos hispanoamericanos que en buena medida eran una herencia, aunque muy tímida, del “bolivarianismo”.

El primer Congreso “Americano” de Lima de 1847-8, fue convocado por el gobierno peruano con motivo de la expedición que organizaba España contra el Ecuador, con la complicidad inglesa. Cuando el congreso se reunió, de hecho no se llevó adelante la anunciada invasión de Ecuador por parte de España. Sí se había producido, en cambio, la invasión de México por los Estados Unidos, en mayo de 1846, incluso al finalizar el mismo ya este país se había anexo, además de Tejas, a otros varios estados del viejo México. Paradójicamente, como sostiene Ardao (1998d: 4-5), la anunciada invasión española había provocado una conmoción profunda; sin embargo la real invasión norteamericana que había terminado en conquista, no provocaba ninguna reacción. Pero de alguna forma comenzaba a tomar cuerpo en los pueblos latinoamericanos el hecho que, en términos de la construcción de la unidad continental hispanoamericana, la oposición o antítesis entre Europa y América que antes había sido tan fuerte, comenzaba a perder terreno frente a la nueva antítesis en términos de una América del Norte y otra del Sur.

En 1856 un nuevo espíritu unionista recorre el continente, pero ahora no sólo para defenderse del peligro europeo, sino sobre todo del norteamericano. Era el año que comenzaban las invasiones del filibustero Walker en Centroamérica. Se produjeron dos

reuniones y dos proyectos de unión: el de Santiago de Chile entre Chile, Perú y Ecuador, y el de Washington, entre México, Guatemala, El Salvador, Costa Rica, Nueva Granada, Venezuela y Perú, pretendiéndose en ambos episodios la incorporación del Brasil. El primero hablaba de “Unión de Estados Americanos”, mientras que el segundo se llamó Confederación de los Estados Hispano-Americanos”. En 1864, luego de la agresión armada de la escuadra española que bombardeó Perú y Chile, se dio lugar al Congreso Americano realizado en Lima, en el que se planteó una respuesta frente a la agresión española y que contó con una posición ambigua del Perú y con la indecisión de la mayoría de los gobiernos del continente. Fue el último intento para lograr cierta unidad y coordinación latinoamericana en el siglo XX. (cf. Vitale, 2001: 46)

Como indica Ardao (1997, 1998c: 8), durante este período varios escritores, intelectuales y líderes políticos continuaron plasmando en distintos documentos, ensayos, libros, etc., aquellas propuestas de unidad continental, que en los hechos remitía al viejo unionismo hispanoamericano<sup>75</sup>, así como emprendieron distintas iniciativas culturales y políticas bajo ese signo, con fuerte presencia en la ciudad de París. En 1862 la sociedad chilena “Unión Americana”, que se había expandido a los países vecinos, publicaba el volumen *Unión y Confederación de los Pueblos Hispanoamericanos*, donde recopilaba escritos unionistas representativos desde la independencia hasta entonces. Sin embargo solamente a partir de 1865 comenzó a hablarse propiamente de la unión *latinoamericana*, a partir de la publicación de José María Torres Caicedo en París de su libro *Unión Latinoamericana*<sup>76</sup>. Lentamente el viejo unionismo hispanoamericano fue cediendo terreno frente a la propuesta

---

<sup>75</sup> Al respecto Arturo Ardao (marzo 1998) cita los siguientes autores y líderes en este período, que iría desde 1822 a 1864: Cecilio del Valle, Bernardo Monteagudo, Pedro Félix Vicuña, Juan Bautista Alberdi, Manuel Carrasco Albano, Francisco Bilbao, Francisco de Paula Gonzáles Vigil, José María Samper, Benjamín Vicuña Mackenna, Justo Arosemena. Ya presentamos a algunos de ellos, y otros serán abordados más adelante.

<sup>76</sup> Allí proponía un sistema liberal para el comercio, la abolición de los pasaportes, unidad de principios consulares y de comercio, e indicaba que ningún país latinoamericano pudiera ceder parte alguna de su territorio, ni apelar al protectorado de ninguna potencia mundial. En cuanto a los orígenes del término América Latina, Miguel Rojas Mix los ubica en una conferencia dictada en París por Francisco Bilbao, el 24 de junio de 1856. Dos meses después lo utilizará Torres Caicedo en un poema titulado “Las dos Américas” (cit. en Roig: 2004). Al respecto del carácter funcional a los intereses de la Francia imperialista que sugería el concepto de “latinoamericanismo”, aunque no fuera el dominante en los pensadores hispanoamericanos, como dice Aricó, tenía sus razones para lograr un acercamiento con nuestra América: “Francia debía aparecer ante el mundo como la abanderada del principio de las nacionalidades, como la amiga incondicional de los pueblos irredentos aplastados con la derrota de la revolución de 1848. [...] Es por esto que el descubrimiento del carácter “latino” que mancomunaba a las repúblicas americanas del sur no era otra cosa que una expresión ideológica del intento bonapartista de conquistarlas económica, política y culturalmente para la constelación hegemónica francesa que soñaba crear Napoleón III.” (Aricó, 1982: 111)

latinoamericanista, aunque manteniendo una continuidad muy fuerte con los significados del unionismo originario. En 1868 se funda en París la pionera “Sociedad Latinoamericana Científico Literaria”, centrada en una dimensión cultural, presidida por el médico uruguayo Pedro Visca. Luego, en 1879, el colombiano José María Torres Caicedo funda la “Sociedad de la Unión Latinoamericana”, que incluía objetivos políticos de retomar la idea de la Liga o de Confederación, y poniendo especial énfasis en la necesidad de la “unificación económica” de los pueblos latinoamericanos<sup>77</sup>.

Al respecto afirmaba Torres Caicedo, en ocasión de la fundación de dicha sociedad, reafirmando el carácter económico, cultural e impostergable de la unión de los estados latinoamericanos:

La América del Norte es fuerte, porque está unida: la América Latina es débil porque se haya dividida. Cómo remediar este último y enojoso estado de cosas? Hacer resueltamente una realidad del hermoso ideal de Bolívar: la Unión Latino-americana. ¿La unión política? No; la cuestión política pertenece al porvenir: la hora le llegará. Lo que hoy importa, con la escasez de población, con las inmensas comarcas aún incultas, las grandes distancias que es fuerza recorrer, y las defectuosas o incompletas vías de comunicación, es hacer que desaparezca la inferioridad que el aislamiento engendra en cada uno de los Estados latinoamericanos en punto a diplomacia, tratados de comercio y relaciones internacionales, por medio de la creación de una Confederación, Unión o Liga que reúna en un haz único y robusto todas las fuerzas dispersas de la América central y meridional, para formar de todas ellas una gran entidad, cuyos Estados conserven, cada uno en particular, su autonomía propia, aunque unidos por ciertos grandes principios debatidos en común.” (cit. en Ardao,1998e: 7)

### **3.2. Entre la construcción de una identidad propia y la polaridad barbarie-civilización.**

Pretendemos aquí abordar brevemente algunos de los ejes más importantes en la discusión político-cultural que tuvo lugar en buena parte de nuestra América,

---

<sup>77</sup> En esta misma tradición con centro en París, se destacan luego los escritos de la “inteligencia modernista latinoamericana”, en distintas publicaciones del francés Ernest Martineche, de 1910 a 1932 (el *Boletín* y luego la “Revista” de *l’Amérique Latine*). En 1925 ya una nueva generación funda, también en París, la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (AGELA), con el uruguayo Carlos Quijano como principal impulsor, y que contó con la participación de figuras tan importantes como Haya de la Torre, Miguel Angel Asturias, Carlos Pellicer. En ese mismo año también José Ingenieros fundaría la sociedad “Unión Latinoamericana” en Buenos Aires, unos meses antes de su muerte (Ardao:1997)

fundamentalmente luego de consolidados los procesos independentistas hasta la década de los 80 del siglo XIX, donde se da luego un claro ascenso del imperialismo norteamericano, ya en la fase propiamente imperialista del capitalismo que se abre por entonces. Para ello nos basaremos sumariamente en el pensamiento de autores como, entre otros, Simón Rodríguez, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao.

Podrían distinguirse, como nos indica Fernández Retamar (2006, II), dos grandes vertientes de pensamiento luego de “consolidada” la “primera independencia” (es decir la que veníamos analizando). La primera versión, la triunfadora o la dominante, se podría caracterizar como la del “diseño de la patria del criollo”. La segunda, minoritaria y contraria por lo general a la primera, se podría caracterizar por el desafío de “o inventamos o erramos”.

Siguiendo al autor, podemos decir que de la primera versión participaron figuras tales como las de los argentinos Domingo Faustino Sarmiento, Esteban Echevarría o Juan Bautista Alberdi, el venezolano-chileno Andrés Bello (en parte), el chileno Victorino Lastarria<sup>78</sup>, el cubano José Antonio Saco, el mexicano Justo Sierra, entre otros. Aquí, a diferencia del período anterior de la lucha por la independencia, sin contar a Bolívar y otros pocos, se trata de grandes escritores y pensadores, a la vez que de “grandes fundadores de pueblos”, tratando de “diseñar”, sobre todo ideológica y culturalmente, “patrias a la medida del criollo”. Estos asumen la derrota del ideal latinoamericanista y jacobino de varios de los líderes independentistas, y en no pocos casos la “celebran”. Se proponían diseñar patrias propias, que se imaginaron como homólogas o como versiones transatlánticas de los países europeos del capitalismo central, o también progresivamente otros se identificaron con el modelo político y cultural de los Estados Unidos (como Sarmiento y Alberdi, por ejemplo el primero llegó a proponer la creación de los Estados Unidos de América del Sur). De ahí el anhelo en

---

<sup>78</sup> Desde las posiciones de un positivismo inspirado en el pensamiento de Comte, planteó la necesidad de una emancipación mental y cultural de América por medio de la educación. Defendió la autenticidad de la cultura y el pensamiento latinoamericano como una de las vías de dicha emancipación. (Guadarrama: 2004: 7). Sobre la necesidad de una literatura “original”, decía, en 1842, al inaugurarse la Sociedad Literaria de Santiago de Chile: “fuerza es que seamos originales, tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo, para convertir nuestra literatura en la expresión auténtica de nuestra nacionalidad”. Pero luego extendía este convencimiento: “No hay sobre la tierra pueblos que tengan como los americanos una necesidad más imperiosa de ser originales en su literatura, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del Viejo Mundo. La naturaleza de América... las necesidades morales y sociales de nuestros pueblos, sus preocupaciones, sus costumbres y sus sentimientos”, he ahí la materia de nuestra originalidad literaria. (cit. en Ardao, 1998f: 15)

varios de estos pensadores en estimular la inmigración blanca, europea, y el haber facilitado la condición neo-colonial que usufructuaron las nuevas metrópolis, como fundamentalmente Inglaterra. Aquí la patria dejaba de ser América, como para Bolívar, y pasaba a ser cada nación particular, con un anhelo claramente europeizante-occidentalizante, con base en aquellos modelos más o menos importados acríticamente<sup>79</sup>. Hay aquí algunas versiones como las de Sarmiento claramente racistas (además de criticar fuertemente a José Artigas<sup>80</sup> o al doctor Rodríguez Francia en Paraguay), también la de Alberdi en algunos puntos, aunque pueda ser difícil generalizar esto para Bello, quien combinaba una visión más amplia de lo americano con una concepción profundamente europeizada.

Por otro lado, en la segunda versión indicada por F. Retamar, tenemos un conjunto de pensadores ubicados en la búsqueda del lema planteado por Simón Rodríguez, “o inventamos o erramos”, representada en esta época por autores como el chileno Francisco Bilbao, quien reivindicaba una integración latinoamericana sobre bases radicalmente distintas a las impulsadas por los Estados Unidos y la concepción sarmientina (ver recuadro), y anteriormente por el propio Simón Rodríguez, uno de los más importantes maestros de Bolívar. Cabe aclarar que no se trata tampoco en el caso de estos dos pensadores y políticos, de haber estimulado provincialismos “autóctonos”, que reivindicaran “particularismos anacrónicos”, meramente antioccidentales o antimodernos. Por el contrario, nos parece que tanto Simón Rodríguez (con su posición

---

<sup>79</sup> Al decir de Carlos M. Rama, tanto Francisco Bilbao en Chile como Juan Bautista Alberdi en el Río de la Plata compartían, a pesar de sus amplias diferencias en otros campos, una admiración en el campo cultural por Francia, “como tutora de la vida política frente al “oscurantismo clerical” y el “absolutismo cavernario” de la España de los Ayacuchos, es decir, de los vencidos en el proceso de la independencia”. (Rama, 1978: 50). También dirá Bilbao que “no alcanza habernos liberado políticamente de España, es necesario también liberarnos de sus ideas” (cit. en Rama, 1978: 104). Otras posiciones valoraban el aporte español en la cultura latinoamericana, Era el caso por ejemplo del colombiano Miguel Antonio Caro, fundador de la Academia de la Lengua y luego presidente de la República, quien defendía las raíces españolas y grecolatinas de nuestra cultura, pero insistía en los valores de la autenticidad cultural latinoamericana. También desde posiciones más conservadoras se retomaba el legado español, como en el caso del colombiano Sergio Arboleda. Se opuso a la radicalización revolucionaria del proceso independentista, y planteaba la necesidad de conformar nuevas formas de organización del Estado en la que se articularan con armonía la tradición cristiana con las instituciones políticas modernas. (cf. Guadarrama: 2004; Rama, 1998: 69)

<sup>80</sup> Dirá de Artigas y luego de los caudillos de su época, en afirmaciones que revelan prejuicios que eran compartidos en buena medida por las capas gobernantes y dominantes del Uruguay de la época : “Este era el elemento que el célebre Artigas ponía en movimiento; instrumento ciego, pero lleno de vida, de instintos hostiles a la civilización europea y a toda organización regular; adverso a la monarquía como a la república, porque ambas venían de la ciudad y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad.[...] La montonera de Artigas enchalecaba a sus enemigos; esto es, los cosía dentro de un retobo de cuero fresco y los dejaba así abandonados en los campos (sic) [...] Artigas, baqueano, contrabandista, esto es, haciendo la guerra a la sociedad civil, a la ciudad; comandante de campaña por transacción, caudillo de las masas de a caballo, es el mismo tipo que, con ligeras variantes, continúa reproduciéndose en cada comandante de campaña que ha llegado a hacerse caudillo. ” (Sarmiento, 1896: IV: 3-4)

“antirracista y antioligárquica”) como Francisco Bilbao, se constituyen en uno de los “puentes” ideológico-culturales y políticos entre el jacobinismo y el “latinoamericanismo” integracionista de varios de los líderes de la primera independencia, sobre todo en Bolívar, con la visión posterior y más fértil de José Martí, pero también lo aproximan a José E. Rodó, por ejemplo, incluso al pensamiento de José Vasconcelos.

Vayamos pues al análisis de algunos de estos autores fundamentales. Un primer representante insoslayable de esta segunda versión, que es en buena medida un activo participante del período de las primeras revoluciones independentistas, y al que abordamos primeramente por una cuestión de ordenamiento cronológico de los autores y concepciones, es **Simón Rodríguez**. Fue uno de los pensadores sociales más originales del siglo XIX, trabajando fuertemente a favor de la unidad latinoamericana. Fue maestro de Bolívar desde 1792. Luego de colaborar con él en las guerras de independencia, se dirigió a tierras andinas. Siempre apostó por la originalidad de lo americano: “La América no debe imitar servilmente, sino ser original”. En su libro *Sociedades Americanas* decía en 1828 este análisis se trasladaba a las instituciones a ser creadas: “La América española es original, originales han de ser sus instituciones y su gobierno; y originales los medios de fundar uno y otro. O inventamos o erramos”. Y en otro momento dirá, refiriéndose a su concepción republicana y americana: debemos “quitar de la mente, desde la infancia, todo posible remanente de ser monárquico, padecido por América durante 3 siglos; y además, dirigir los espíritus no hacia tesis vagas, sino hacia las precisiones propias de la palabra República. Pero República Americana; no veneciana, no francesa, no sajona”. En oposición al pensamiento posterior de Sarmiento, y reivindicando el importante papel de las masas populares en las luchas de independencia dirá: “en lugar de pensar en medos, persas o egipcios, pensemos en los indios”; y se preguntaba: “Es posible que vivamos con los indios sin entenderlos? Ellos hablan bien su lengua, y nosotros ni la de ellos ni la nuestra” (cf. Vitale, 2001: 37-8).

Vio además claramente las limitaciones propias del proceso independentista, y la amplitud de las tareas revolucionarias que tenían por delante. Dos revoluciones debían ser hechas. La primera era la “pública”, o política, entendiendo que Bolívar había vencido las dificultades para realizarla. La segunda era la revolución económica. Las dificultades para llevarla a cabo eran enormes: “La guerra de la Independencia no ha llegado a su fin”. Por eso estaba convencido de que “en la América del Sur las Repúblicas están establecidas pero no fundadas”. En esto ciertamente anticipó buena

parte de las dificultades que tuvieron nuestros países en las décadas posteriores. Fue partidario en este campo de la creación de una industria nacional y fue un crítico severo del librecambismo aplicado por la clase dominante criolla y sus gobiernos, permitiendo la entrada de manufacturas extranjeras que afectaban a la industria artesanal propia. (cf. Vitale, 2001: 38)

Rodríguez se destacó fundamentalmente en el área de la educación, innovando fuertemente en las concepciones educativas y en los métodos de enseñanza. Fue también un educador como Bello, Sarmiento o José Pedro Varela, pero con particularidades muy destacables. No se centró en la necesidad de “reformas ortográficas”, sino que fue bastante más allá. Como indica Germán Rama, intentó la armonización de la búsqueda de la independencia política con la independencia literaria, al establecer un paralelismo entre el gobierno y la lengua. Reclamó que ambos se coordinaran, y que surgieran de la idiosincracia nativa y no de meros traslados de las fuentes europeas. Propuso así una reforma ortográfica para “pintar las palabras con signos que representen la boca”, para que una escritura simplificada registrara la pronunciación americana. Esta concepción educativa tiene claramente un componente político: las repúblicas no se hacen “con doctores, con literatos, con escritores” sino con ciudadanos: “nada importa tanto como *tener Pueblo*: formarlos debe ser la única preocupación de los que se apersonan por la causa social”. Criticaba de esta forma una educación enfocada a las élites dirigentes y que tenía por objetivo formar “candidatos a la burocracia”, percibiendo la acción entorpecedora que ejercía la “ciudad letrada”, como grupo intermediador que estaba haciendo su propia revolución bajo el manto de la revolución emancipadora y que se plegaría a las aspiraciones de los caudillos, “siendo una clase intermedia de sujetos, únicamente empleada – ya en cortar toda comunicación entre el pueblo y sus representantes [...]” (cit. en Rama, 1998)<sup>81</sup>

Otro autor que puede destacarse en este período es el chileno-venezolano **Andrés Bello**, quien propondrá, de forma similar a lo que sostendrá Alberdi, la

---

<sup>81</sup> El proyecto de Simón Rodríguez consistía, según Rama, en promover una *educación social* destinada a todo el pueblo, reconociéndole el doble derecho a la propiedad y a las letras, basándose en una concepción igualitaria y democrática, con raíces en el pensamiento de Rousseau. En este sentido no se trataba en su concepción pedagógica de proponer un “arte de escribir”, sino sobre todo de un *arte de pensar*, y a éste supeditó la escritura. Se interesó por la *prosodia*, derivada de la experiencia de oír el manejo de la lengua por el pueblo analfabeto, que en verdad representaba a la inmensa mayoría de la población: a pesar de sus vicios “formales” en el uso común de la lengua, la misma funciona como un sistema de significación, gracias a las entonaciones y a las valoraciones prosódicas que espontáneamente cumplen los hablantes: “Todos son prosodistas cuando conversan, aunque pronuncien o articulen mal; pero al ponerse a leer se acuerdan del tonillo de la escuela y adormecen al que los oye” (cit en Rama, 1998: 55-9).

originalidad y la autenticidad en el pensamiento propio, no desconociendo el aporte europeo, por el contrario, imitándolo en su independencia, pero reivindicando la autonomía en el pensamiento y en la cultura latinoamericana, a la vez que en el estudio de la historia:

Nuestra civilización será también juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea aún en lo que ésta no tiene de aplicable, ¿cuál será el juicio que formará de nosotros, un Michelet, un Guizot?. Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene. (Bello, 1848)

Bello fue otro de los maestros de Bolívar, y siendo abanderado de este proceso de “independización” cultural de Hispanoamérica, ha sido denominado como “libertador intelectual” de América, enarbolando para ello la defensa del idioma español. Su americanismo, como sostiene Leopoldo Zea, no sólo se manifestó en las descripciones del paisaje de nuestros países, así como de la idea de patria como fuerza espiritual. Su trabajo intelectual al servicio diplomático de Venezuela, Colombia y Chile estimuló la integración de los pueblos de la región, manifestándose en 1844 al discutirse las bases de una “Confederación hispanoamericana” (cf. Guadarrama: 2004).

Ya claramente ubicados en la primera perspectiva que veíamos anteriormente, e instalados en el campo de pensamiento social pautado por la polaridad entre civilización y barbarie (posicionándose desde el eje de la civilización y contraponiéndola a la barbarie), tenemos a un pensador y hombre de acción clave y brillante, aunque sin duda también muy polémico, como **Domingo F. Sarmiento**. Para él el foco civilizatorio fundamental es la ciudad, oponiéndola al campo donde veía los gérmenes de la barbarie. La ciudad era para él el único espacio posible para acoger las fuentes culturales europeas, a partir de las cuales construir una sociedad civilizada. La educación aparecía como uno de los mecanismos fundamentales para lograr esos objetivos. La ciudad era para él el ámbito del libro, de las ideas, del derecho, de los juzgados, el espíritu municipal, las leyes, los modales, la moral, la medicina y la religión. El campo era el lugar de la barbarie, la anarquía, la estupidez, la ignorancia, la pobreza, el mundo del gaucho, el indio y del caudillo. (Sarmiento: 1896) El brasileño Euclides da Cunha, quien

pensaba lo mismo que Sarmiento, comenzó a dudar de dichas premisas civilizadoras cuando presencié la matanza de la guerra en el sertón de Canudos y lo contó de forma pesimista en *Os Sertoos* en 1902. El reverso de la modernización guiada por las ciudades se había mostrado en toda su crudeza y no resultaba tan “civilizatorio” (cf. Rama: 1998: 27)

**Alberdi** mantendrá posiciones claramente antiespañolas, al igual que Sarmiento<sup>82</sup>, criticando la herencia y actualidad de las costumbres ibéricas en las naciones americanas, criticando la esclavitud española y alabando la libertad de Inglaterra. Dirá en 1838 que “es pues bajo la síntesis general de españolismo, que nosotros comprendemos todo lo que es retrógrado, porque, en efecto no tenemos hoy una idea, una habitud, una tendencia retrógada que no sea española” (1886: 2). También defendía y estimulaba, al igual que Sarmiento, la inmigración europea y el desarrollo técnico e industrial similar a los Estados Unidos, junto a la necesidad de un impulso de la educación y de un pensamiento filosófico propio de importante raíz política (cf. Guadarrama: 2004). Esta es sin duda una de las contribuciones más importantes del autor para el “latinoamericanismo”, en términos de plantear la conveniencia de procurar un pensamiento propio, adecuado a nuestra realidad, con un importante carácter práctico, aplicado (aunque pueda discutirse si la solución que planteó fue la más adecuada): “nada menos propio que el espíritu y las formas del pensamiento del norte de Europa para iniciar en los problemas de la filosofía a las inteligencias tiernas de la América del Sur (...) Vamos a estudiar no la filosofía en sí, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros” (cit. en Vitale, 2001: 40)<sup>83</sup>.

Al decir de Roig, en Alberdi la expresión América Latina tiene un significado fuertemente europeizado (veremos luego el contraste con el significado que le da Bilbao). En su obra *El Gobierno de Sud América*, escrita en 1863, dos años después de que las tropas francesas invadieran México e impusieran el imperio de Maximiliano,

---

<sup>82</sup> En su *Facundo* (1845) caracterizaba a España como ““esa rezagada de la Europa”, que echada entre el Mediterráneo y el Océano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a la Europa culta por un ancho istmo y separada del Africa bárbara por un angosto estrecho, está balanceándose entre dos fuerzas opuestas” (cit. en Roig: 2004: I: 2). Vale la pena contraponer esta visión con la planteada por Rubén Darío en 1898: “España no es el fanático curial, ni el pedantón, ni el dómine infeliz, desdeñoso de la América que no conoce; la España que yo definiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velásquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América” (1998: 5)

<sup>83</sup> Fue también un crítico muy fuerte del peso de la deuda pública con Inglaterra y de los mecanismos de dependencia que ello generaba: “la América del Sur, emancipada de España, vive bajo el yugo de su deuda pública. San Martín y Bolívar le dieron su independencia, los imitadores modernos de esos modelos la han puesto bajo el yugo de Londres” (cit. en Vitale: 2001: 31). En este sentido debe rescatarse la contribución alberdiana para impulsar la independencia económica de la América española.

como fruto de la política imperialista de Napoleón III, denunciará Alberdi el “exceso de americanismo” que ha provocado aquella invasión, tratándose de “la reacción del americanismo indígena y salvaje” que se opone en América “al patriotismo liberal, americano y moderno”. Sostiene que la revolución independentista en América fue hecha por “el pueblo europeo de origen y de raza, no el pueblo de nacionalidad indígena y salvaje”<sup>84</sup>; “Es en nombre de la Europa que hoy somos hoy mismo dueños de la América salvaje, los americanos independientes de origen español”. Incluso defiende tanto la aristocracia latinoamericana, como la propia monarquía, como la forma ideal de gobierno frente a la república que se le parecía la puerta de entrada a la política de las “masas ignorantes”. Existen pues dos americanismos para él, el de la civilización y el de la barbarie. En este caso decide apoyar la intervención francesa en México, con lo cual no contradecía su tesis de 1851 donde decía que en América era bárbaro todo lo que no era europeo. Lo latino viene pues del ser europeo, no de alguna sustantividad histórica que pudiera tener América. Luchar contra los franceses en México significaba reivindicar una América que fuera pura naturaleza y barbarie, y no apoyarlos era dejar las puertas abiertas a la América sajona (cit. en Roig: 2004: cap. II).

En cuanto al pensamiento y la praxis de **Francisco Bilbao**, como vimos, también se trata de un destacado pensador de la integración latinoamericana, al igual que promotor de un importante y precursor latinoamericanismo, incluso creador del término de América Latina en 1856. Admiraba, al igual que Sarmiento, la historia del pueblo norteamericano, pero advertía también sobre el peligro de la expansión yankee. Al respecto hablaba de América Latina, pero también contemplando la población indígena: “es menester que nos fortalezcamos y nos unamos las naciones indoespañolas, porque los Estados Unidos extienden más sus garras en esa partida de caza que han emprendido contra el sur.” No sólo condenó a los Estados Unidos por su intervención en México y Centroamérica, sino que propuso la creación de una confederación de países para enfrentarse a los Estados Unidos y su expansión imperialista. En su *Iniciativa de la América* propuso también la creación de una única ciudadanía americana y un congreso federal con poderes legislativos para todos los países. (cit. en Vitale, 2001: 39; Guadarrama: 2004)

---

<sup>84</sup> Una concepción similar sostenía Sarmiento en su *Civilización y Barbarie* de 1845: “Es inútil detenerse en el carácter, objeto y fin de la revolución de la Independencia. En toda la América fueron los mismos, nacidos del mismo origen, a saber: el movimiento de las ideas europeas. La América obraba así porque así obran todos los pueblos. Los libros, los acontecimientos, todo llevaba a la América a asociarse a la impulsión que a la Francia le habían dado Norteamérica y sus propios escritores; a la España, la Francia y sus libros” (1896: cap. IV).

En un texto anterior, *La América en peligro*, de 1862, criticaba tanto el intervencionismo norteamericano como el francés en la invasión a México. Mientras que Alberdi veía un *exceso de americanismo* en las reacciones a esta invasión, y terminaba legitimando la misma, Bilbao la condenaba enérgicamente. En este sentido puede también diferenciarse radicalmente el sentido de América Latina en este autor, ya no entendido en sentido europeizante como en Alberdi, sino claramente en términos propiamente americanistas, como sostiene Roig (2004: 7-9): “El régimen de valores que rige el pensamiento de este autor es la contraparte del que hemos visto sostiene la posición alberdiana. México [...] no es para Bilbao un ataúd, sino lo “más bello y lo más rico de América””, siendo que además niega las formas monárquicas y defiende las instituciones republicanas y democráticas para los países latinoamericanos. Dirá Bilbao: “Creemos que la gloria de América, exceptuando de su participación al Brasil, imperio con esclavos, y al Paraguay, dictadura con siervos, y a pesar de las peripecias sangrientas de la anarquía y despotismo transeúntes, sea por instinto, intuición de la verdad, necesidad histórica o lógica del derecho, consiste en esa gloria, en haber identificado su destino con la república.” En definitiva en primer lugar está América, y en segundo su latinidad. Su defensa no se dirige a salvar esta última, sino a “salvar a América”.

Bilbao marcará claramente la diferencia entre la América sajona y la América latina. Refiriéndose a los Estados Unidos decía Bilbao: “No abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano, del individualismo sajón. Se precipitaron sobre el sur, y esa nación que debería haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la América del Sur”. Siguiendo el espíritu de Bolívar, cuando decía que en América, los grandes hombres, al contrario de lo que pensaba Hegel, *no quieren ser conquistadores sino libertadores*, también Bilbao reivindicará una particularidad latinoamericana, esta vez vinculada a determinados valores y a una sociedad fundada en una matriz que hoy llamaríamos “pluriétnico” o “multicultural”:

Creemos y amamos todo lo que nos une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder. [...]. No vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; y el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano

[...] He aquí lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo de las riquezas y del poder de la América del Norte (cit. en Zea, 1998: 68)

Y además reivindicará el papel de las movilizaciones populares en la construcción de los destinos de América Latina, ya no sólo en el período de las luchas por la independencia sino sobre todo en el posterior, marcado en buena medida por guerras civiles, demostrando su concepción democrática y antiautoritaria, en oposición a la concepción al respecto de un Sarmiento, por ejemplo: “Sí, gloria a los pueblos, a las masas brutas, porque su instinto nos ha salvado. Mientras los sabios desesperaban o traicionaban, esas masas habían amasado con sus lágrimas y sangre el pan de la República, y aunque ignorantes, el amor a la idea desquició todas las tentativas de los que imaginaron reproducir un plagio de monarquía”. Hay aquí una crítica al americanismo europeizante y aristocrático, que hace que los “civilizados” pidan la exterminación de los gauchos y de los indios, desconozcan y desprecien el papel histórico de las “masas brutas”. Los opresores incitan y buscan la violencia, reproduciendo Bilbao de esta forma el razonamiento y el discurso de los dominadores: “Ved esos bárbaros: los hombres del campo, los huasos, los gauchos, los llaneros, los jornaleros, los peones, en unas palabras, las masas, el pueblo. ¿Y queréis instituciones? ¡No! Es necesario la fuerza, el poder fuerte, la dictadura” (...) Los “partidos civilizados” piden pues, la “dictadura de las clases privilegiadas” (cit. en Roig, 2004)

Desde el campo de las ideas socialistas podrían también nombrarse otros pensadores y representantes, ya a partir de mediados del siglo XIX, aunque adquiriendo mayor protagonismo sobre fines del siglo. Aquí aparecen los nombres de Rhodakanaty, a partir de una propuesta de socialismo cristiano, de Lallemand en Argentina, quien según Vitale (2001, 37-9) debe ser considerado uno de los primeros marxistas de América Latina. Un lugar importante lo tuvo la propuesta del socialismo utópico de Esteban Echeverría, quien según aquel autor debería ser considerado como el demoburgués más radical de la Argentina de mediados del siglo XIX, muy influenciado por las ideas positivistas, fundando en 1858 con Alberdi y Gutiérrez la “Joven Argentina” cuya declaración de principios se convertirá en el *Dogma socialista* de la Asociación de Mayo<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> De hecho Echeverría hablará en su *Dogma* de igualdad, y no de eliminación de las clases. Pero un aspecto interesante de dicha propuesta fue proyectar su política para toda América Latina, con el fin de

Debe recalcar también especialmente en este período el importante papel jugado por un sector de las mujeres, activamente comprometidas en la creación intelectual, en la lucha contra el patriarcalismo, en la crítica al matrimonio, en la promoción del voto femenino, en la búsqueda de una sociedad más justa. Por ejemplo Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873) fue no sólo la más grande escritora de Cuba, sino también una de las más importantes de habla hispana, expresando en su novela *Sab la rebeldía negra*, por lo que fue proscrita y obligada a residir en España. En su análisis de la esclavitud realiza un símil entre la condición de esclava y la de mujer: “arrastran pacientemente su cadena y bajan la cabeza bajo el yugo de las leyes humanas. Sin otro guía que su corazón ignorante y crédulo, eligen un dueño para toda la vida. El esclavo al menos puede cambiar de amo, puede esperar que juntando oro comprará algún día su libertad; pero la mujer...”. En Argentina también se destacó Juana Paula Manso (1819-1975), una notable educadora y precursora del feminismo. Las chilenas fueron las primeras en poder votar, en las elecciones de 1874. También podrían citarse, entre otras muchas luchadoras y librepensadoras, a la mexicana Concepción Gimeno de Flaquer, la “Ñata” Gamarra en Ecuador, las cubanas María Luisa Dolz y Arango (cf. Vitale, 2001: 36-7)

Finalmente, puede decirse que este período marca un cierto reflujo en las ideas y la praxis de la integración latinoamericana en relación con el período anterior de las luchas por la independencia, y también en cuanto al período posterior que marca una reemergencia clara del latinoamericanismo. Desde el punto de vista más filosófico-ideológico, predominarán en estos tiempos las concepciones liberales<sup>86</sup> y positivistas (con las influencias de Comte y Spencer), vinculados lógicamente con las influencias hegemónicas inglesas en nuestro subcontinente a nivel del comercio, inversiones y flujos de capitales. El positivismo penetrará en la *intelligentsia* hispanoamericana en las últimas décadas del siglo XIX y será hegemónico, conviviendo también con el tímido

---

constituir la “sociabilidad americana”, compuesta por los elementos político, filosófico, religioso, científico, artístico e industrial. La emancipación política americana está resuelta según Echeverría, falta resolver la emancipación social. La política americana se basará en la democracia (aunque defendiendo una democracia política muy restringida, no pudiendo participar en el ejercicio de la soberanía ni los “holgazanes”, vagabundos o aquellos sin oficio, ni las “masas ignorantes”), basada en la independencia y soberanía de cada pueblo, partiendo de la base de que “la nacionalidad es sagrada” (Echeverría, 2006)

<sup>86</sup> Cabe la aclaración de que, como sostiene el panameño Ricaurte Soler, en estos tiempos a los que nos referimos, la corriente identificada como liberal (en “oposición” a posiciones políticas más conservadoras), y que propugnaba reformas substanciales, no debe llevarnos a “imágenes históricas distorsionadas, que sumariamente la caracterizan de librecambista, de inconsecuentemente europeísta, de federalismo-calco norteamericanizante, etc”, siendo fundamental “descubrir las modalidades propias, americanas, de aquella ideología y de las fuerzas sociales que en nuestras realidades la sustentaron” (Soler, 1980: 269)

pero importante avance de las ideas del socialismo utópico y del anarquismo. (cf. Salazar Bondy, 1976: 19). En cuanto al liberalismo dirá Ricaurte Soler que “el objetivo fundamental de este liberalismo hispanoamericano [...] fue el de homogeneizar la sociedad civil mediante el recurso previo de su secularización”, lo que indica entre otros aspectos que “ningún modelo teórico clausurado en las categorías de feudalismo o capitalismo agota la complejidad social de nuestra América”. Los triunfos del reformismo liberal, significan una efectiva “transición” a las relaciones de producción capitalistas. Pero dos obstáculos impidieron que el reformismo liberal diera lugar a una “verdadera revolución democrático-burguesa y al desarrollo nacional autónomo”. El primero de ellos fue la pérdida de la dirección del bloque liberal por parte de la pequeña burguesía y las capas medias, dando lugar a un “neolatifundismo agresivo”. La segunda causa fue la expansión del imperialismo a partir de los años 80’ del siglo XIX (1980, 269-71). Estos nuevos datos marcarán también la reflexión y la práctica política de varios pensadores latinoamericanos a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

### **3.3. Reemergencia del ideario y la praxis integracionista y latinoamericanista**

Analizaremos a continuación un conjunto de autores y perspectivas teórico-políticas, a partir de los cuales podemos decir que comienzan a definirse los rasgos y énfasis fundamentales que formarán parte, y alimentarán, debates posteriores y en algunos casos muy contemporáneos, acerca del pensamiento crítico y del marxismo latinoamericano. Nos centraremos en las contribuciones sobre el reconocimiento y estímulo de una cierta especificidad latinoamericana, tanto en lo social y cultural, como así también en lo político y económico (aunque con muchas variantes, incluso relativamente opuestas, como veremos). Se trata de aportes, que, aunque muchas veces no tematizan directamente la integración, sí están planteando análisis, y sentando bases fundamentales, en relación al contexto histórico y los desafíos de la praxis histórica de su tiempo, pero yendo en varios casos mucho más allá de su tiempo y llegando hasta nuestra contemporaneidad, que aportan elementos muy importantes para la construcción de dicha integración y para el latinoamericanismo. Analizaremos en este sentido las perspectivas de José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui (estos dos últimos en las próximas secciones), haciendo breves referencias a otros pensadores y luchadores sociales, que cubren las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX. Este debate se emparenta con el ya planteado entre

civilización y barbarie, aunque se expresa en nuevas direcciones, muchas veces contrapuestas con aquella perspectiva y más vinculado en todo caso con la de “o inventamos o erramos”, y sobre todo con una reemergencia, de nuevo signo, del latinoamericanismo<sup>87</sup>.

Plantaremos inicialmente el contexto histórico, político y económico en que se da el resurgimiento del imperialismo, la renovación del latinoamericanismo y de las propuestas de integración latinoamericana.

Algunos sucesos y procesos fundamentales deben indicarse en estas décadas para comprender mejor y situar el aporte de muchos de estos pensadores. En primer lugar la no continuidad de los encuentros y de las formas de unionismo hispanoamericano, y su sustitución a ese nivel por las Conferencias Panamericanas<sup>88</sup>, clara expresión del interés del imperialismo norteamericano por hegemonizar, bajo su signo, las posibilidades de integración americana. En segundo lugar el fin del dominio español sobre América Latina, luego de 1998, a partir de la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico, pero que a la vez marca el comienzo de la injerencia directa de los intereses norteamericanos sobre dichos países, prolongándose en formas neocoloniales de gobierno, y en intervenciones directas en varios países latinoamericanos, como por ejemplo en Nicaragua, dando lugar a la resistencia heroica y a la emergencia de la figura

---

<sup>87</sup> El peruano Augusto Salazar Bondy, refiriéndose a la elaboración filosófica de Nuestra América dirá que este fue el tiempo de los llamados “fundadores”, en el campo más estricto de la filosofía académica. Entre ellos ubica al argentino Alejandro Korn, al uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el chileno Enrique Molina, el peruano Alejandro Deustua y los mexicanos José y Antonio Caso. También indica que actuaron en coincidencia con otras figuras intelectuales “empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países”, refiriéndose a Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. (Salazar Bondy, 1976: 21). También cita a algunos exponentes anteriores de la tradición escolástica durante la colonia y del movimiento positivista en el siglo XIX. Llama la atención que no se refiera a José Martí, quien aunque no fuera propiamente un “filósofo”, cumplió un papel fundamental en el pensamiento político-filosófico, y de las ideas y la cultura en general, en América Latina.

<sup>88</sup> La primera fue realizada en Washington entre 1889 y 1890, la segunda en ciudad de México en 1901, la tercera en Rio de Janeiro en 1906 y la cuarta en Buenos Aires en 1910, donde se fundó la Unión Panamericana como organismo permanente presidido por Estados Unidos. Ya la primer conferencia mostró claramente las posiciones imperialistas de los Estados Unidos, lo que será denunciado por José Martí en la prensa de la época, comentando al respecto: “Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia” (cit. en Retamar, 2006: III). En dicha conferencia tuvo un papel fundamental el delegado argentino Roque Sáenz Peña, oponiéndose al panamericanismo norteamericano y a Blaine. En dicha instancia, quien fuera luego presidente de la Argentina entre 1910 y 1914, opuso la doctrina Monroe y su slogan “América para los americanos” a la fórmula “Sea la América para la humanidad”.

de Sandino. En tercer lugar puede hablarse del surgimiento, con el advenimiento del nuevo siglo, de diversos movimientos socio-políticos a nivel latinoamericano, que marcan la aparición de nuevas formas de lucha de las clases populares y de los procesos de construcción nacional y regional<sup>89</sup>. De un lado, con la inserción más plena de América Latina en la dinámica del capitalismo mundial, el desarrollo de ciertas formas precarias de desarrollo industrial y de relaciones de producción capitalistas, sumado a la expansión de la inmigración europea y del fin de la esclavitud en países como Brasil y Cuba, se produce un proceso de proletarización creciente, a la vez que de desarrollo del pensamiento socialista y la organización obrera bajo el signo anarquista y socialista, y luego también comunista. Entre estos movimientos socio-políticos debe contarse como fundamental la emergencia de la revolución mexicana, así como el movimiento de las crecientes clases medias universitarias, plasmado en la Reforma de Córdoba y en el proceso de articulación continental de los estudiantes a través de distintos encuentros que se prolongarán hasta 1959.

---

<sup>89</sup> No debería dejar de mencionarse el movimiento generado a nivel de la literatura, vinculado a los intentos de construcción nacional, acompañando los tiempos sociales y políticos que se vivían, pero que constituyen un insumo fundamental en el proceso de identidad nacional y latinoamericana. Angel Rama se refiere a la importancia de las literaturas nacionales que comienzan a florecer en este período, y que de alguna forma apuntan a fortalecer la identidad de las naciones particulares, muchas veces en oposición a la utopía “nuestroamericanista”, revalorando inclusive contribuciones propias del período colonial: “la constitución de las literaturas nacionales que se cumple a fines del XIX es un triunfo de la *ciudad letrada*, la cual por primera vez en su larga historia comienza a dominar a su contorno. Es estrictamente paralelo a la impetuosa producción historiográfica de todo el período que cumple las mismas funciones; edifica el culto de los héroes, situándolos por encima de las fracciones políticas y tornándolos símbolos del espíritu nacional; disuelve la ruptura de la revolución emancipadora que habían cultivado los neoclásicos y aún los románticos, recuperando la Colonia como la oscura cuna donde se había fraguado la nacionalidad (en el Brasil es la obra pionera de Capistrano de Abreu); redescubre las contribuciones populares, localistas, como formas incipientes del sentimiento nacional y, tímidamente, las contribuciones étnicas mestizadas: sobre todo, confiere organicidad al conjunto, interpretando este desarrollo secular desde la perspectiva de la maduración nacional, del orden y progreso que lleva adelante el Poder” (1998: 74)

En este campo de la literatura no estaba exenta por supuesto la poesía, y además participaron del mismo figuras como, varias de ellas ya nombradas, el propio Sarmiento, Bello, Echeverría, Juan María Gutiérrez, José Joaquín de Mora. El romanticismo y el costumbrismo latinoamericanos contribuyeron en mucho con este proceso. Un aporte destacadísimo lo tuvo en el Brasil Machado de Assis, quien ha sido conceptualizado como el más importante novelista latinoamericano del siglo XIX. También José de Alencar destacaba las virtudes del dialecto brasileño sobre el idioma portugués, en un intento de afirmación nacional por la vía de la lengua, y sus incursiones en temáticas urbanas y rurales prepararon en cierto modo el ambiente para el surgimiento de **Machado De Assis**. También **Gilberto Freyre** en su *Casa Grande e Senzala* logró uno de los mejores retratos de la sociedad esclavista del Brasil. El criollismo prohió a un Guillermo Prieto en México y un **José Hernández** en el Río de la Plata con su *Martín Fierro*, o se vio emparentado con los trabajos de **Silvio Romero** en Brasil, quien procuró dominar el instrumental científico, riguroso y eficiente, de que era capaz la cultura de la época, para aplicarlo a la recopilación de las literaturas orales del Brasil. (Rama: 1998: 71-2). El modernismo dejará de lado la temática nacional, refugiándose en lo europeo, con excepción de José Martí, Santos Chocano y en ocasiones Ruben Darío. Uno de los pocos que rescató el ancestro indígena reivindicando los derechos de los pueblos originarios fue el peruano **Miguel González Prada**. (cf. Vitale: 2001: 41-2).

Si el siglo XIX había sido fértil en promover figuras políticas nacionalistas, como Benito Juárez en México, los López en Paraguay, Justo Arosemena en Panamá, José Manuel Balmaceda en Chile, Eloy Alfaro en Ecuador, Gregorio Luperón en Santo Domingo y otros, a ellos se sumaron en este período pensadores y hombres de acción en una tradición más claramente antiimperialista, como es claramente el caso de José Martí, pero también de Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances en Puerto Rico, o el chileno Benjamín Vicuña Mackenna (cf. Vitale, 2001: 67).

En los líderes revolucionarios antillanos de las últimas décadas del siglo y comienzos del XX, se vislumbró una praxis nacionalista, con definiciones cada vez más claramente antiimperialistas. Como sostiene Soler (1980, 200, 262-3), al nacionalismo antillano el “ser” de la nacionalidad latinoamericana le aparecía inseparable de la materialización de su “deber ser”. Con énfasis significativos en Martí, la idea de la nación latinoamericana se enfrentó a la noción de panamérica, creada por el imperialismo, sostenida fundamentalmente por James Blaine<sup>90</sup>, en lo que no era sino una continuidad de la doctrina de Monroe de 1823, según la cual América debía ser para los (norte) americanos. Dicho panamericanismo respondía a la fuerza expansiva del capitalismo monopolista en expansión. En el período posterior a la independencia se trataba, en lo fundamental, de superar la fragmentación política determinada por la presencia de las relaciones precapitalistas de producción, contando para ello con una alianza de clases donde la débil burguesía tenía efectivamente un papel más nacionalista, que lo pierde progresivamente al ingresar en la décadas del capitalismo monopólico. Sin embargo en las Antillas, fue un rasgo común la presencia importante de la pequeña burguesía, que estimulaba una lucha contra la metrópoli hispánica en base a un universo ideológico relativamente homogéneo, radical y nacionalista. Como indica Soler, los puertorriqueños **Betances** y **Hostos**, el dominicano **Luperón** y el cubano **José Martí** “pudieron por ello realizar la transición del anticolonialismo al antiimperialismo en un solo proceso ideológico identificado en la empresa inconclusa de independizar la

---

<sup>90</sup> James Blaine, creador y promotor del panamericanismo, fue secretario de estado del presidente Garfield en Estados Unidos en la década del 80, terminando la década como secretario de estado del presidente Harrison. En 1881 hizo el primer intento de celebrar una conferencia panamericana. Fue seguramente el primer político norteamericano en emplear la expresión “nuestra América” para designar a todo el continente. En cuanto a algunos antecedentes del panamericanismo norteamericano los mismos comienzan tempranamente, ya en la década del 20 con la doctrina Monroe, pero no es sino hasta 1888 que el gobierno de Estados Unidos decide institucionalizar sus relaciones con el conjunto de países latinoamericanos, a través de una ley que autoriza a convocar a un congreso procurando una unión aduanera de todo el continente, lo que da lugar luego a la primera conferencia panamericana el año siguiente. (cf. Soler: 1980: 201-216)

nación y organizar su estado”. En estas circunstancias el proyecto de organización estatal-nacional bosquejado en las Antillas no podía ser igual al promovido por la democracia liberal, ya en descomposición progresiva, en el resto del continente latinoamericano.

Pero aún restaría preguntarse porqué ese nacionalismo asume una proyección latinoamericanista. En dichas luchas de liberación nacional asumen un papel clave las capas medias, los pequeños productores, los obreros y campesinos. Como indica Soler (1980: 272-3), en el preciso momento en que la pequeña burguesía y las capas medias pierden la dirección del bloque liberal en las áreas continentales, éstas asumen en las Antillas, y sobre todo en Cuba, un papel fundamental. Pero ahora lo hacen en el marco de luchas de liberación nacional con importante participación de las clases populares. Como remarca Soler, la contradicción real del latinoamericanismo sólo se ha dado en los sectores sociales de nuestro continente asociados y solidarios del imperialismo. Por eso el nacionalismo de la propia revolución mexicana, con sus ambigüedades y sobresaltos, no dejó de extenderse y vincularse con el resto de América Latina, algo similar ocurrió con el proyecto aprista de Haya de la Torre y otros, estuvo muy presente en la lucha de Sandino, quien no dudó en hacer un llamado expreso al bolivarismo y en exaltar lo que llamó la nacionalidad latinoamericana. Más aún se hizo presente en la propia revolución cubana. En este sentido podemos decir que se trasuntaba en estos procesos de lucha revolucionaria un nacionalismo abierto, no estrecho o “patrioterista”, sino de alcances latinoamericanistas y de fuertes contenidos socializantes y democráticos.

#### **3.4. El “nuestroamericanismo” popular y antiimperialista de José Martí**

En el caso de **José Martí**, sin duda que se trata de un pensamiento, acompañado por otro lado de una fuerte praxis política, sumamente original y radical, de contenido fuertemente antiimperialista, latinoamericanista y democrático-popular. Mientras que en el caso posterior de J. E. Rodó, como indica F. Retamar (2004, III) ya no se trataría tanto de un pensamiento antiimperialista propiamente dicho, sino de un autor, junto con otros, que se oponen al expansionismo norteamericano, junto con la producción de un Ruben Darío por ej. (ver recuadro) habida cuenta de la intervención directa del gran vecino del norte en la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico.

Remitiéndonos fundamentalmente al texto de José Martí, *Nuestra América* de 1891 (1980: 9-18), se pueden deducir a partir de allí algunas “ideas fuerza” de su pensamiento: la necesidad de superar un “extranjerismo” (europeizante o “yanquizado”) que parecía endémico en las élites y también en importantes segmentos de los pueblos latinoamericanos, recurriendo a modelos foráneos de organización política; la crítica al modelo sarmientino de civilización y barbarie, contraponiéndolo a la verdadera batalla entre “la falsa erudición y la naturaleza”, criticando inclusive fuertemente el propio concepto de raza así como su corolario del racismo<sup>91</sup>; la cuestión del desarrollo de un conocimiento propio, de las raíces de nuestra América (“la universidad europea ha de ceder a la universidad americana [...] la historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. [...] Insértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”); el desarrollo de modelos políticos nacionales y democráticos, haciendo “causa común” con los oprimidos, e incorporando verdaderamente (y no dando la espalda) al indio, al negro, al campesino; la importancia de la creación, en las más diversas esferas de la vida social y política, contra la pura imitación; la cuestión de la unidad de los pueblos de “nuestra América”, contra el “gigante de las siete leguas”; la crítica al “desdén” y al desconocimiento de la América del Norte sobre nuestra América, que la convertía en el “peligro mayor de nuestra América”, etc. Aquí sin duda, como en tantos otros aspectos, Martí identificó tempranamente y criticó agudamente la clara tendencia del expansionismo e imperialismo norteamericanos sobre la América Latina, que iría a materializarse fuertemente hasta los días actuales. En este sentido reivindicó, como veíamos, la necesidad de la “segunda independencia” de la América española<sup>92</sup>.

Es necesario discriminar el latinoamericanismo, y junto con él el significado de una proyección de integración latinoamericana, en la perspectiva de Martí, en relación al anterior proyecto bolivariano y otros énfasis posteriores, donde, más allá de

---

<sup>91</sup> Como sostiene Rama (1998: 88) a la pasiva aceptación del racismo europeo de la época que se inspiraba en las obras de Gobineau, y tenía reminiscencias en las obras de Francisco Bulnes, Alcides Arguedas o Rufino Blanco Fombona, se le oponía la posición de un Manuel González Prada, José Martí o Manoel Bonfim.

<sup>92</sup> En este sentido dirá José Martí en su carta testamentaria al mexicano Manuel Mercado, escrita el 18 de mayo de 1885 pocos horas antes de morir en el campo de batalla: “Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber[...] de impedir a tiempo que extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y cuanto haré, es para eso [...] impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia [...]” (cit. en Retamar, 2006: III)

continuidades inexcusables, los tiempos históricos y las nuevas luchas socio-políticas le dieron una nueva dimensión y sentido a aquellos. En Martí puede decirse que proyecto nacional democrático y popular, latinoamericanismo y antiimperialismo están irremisiblemente ligados<sup>93</sup>. Al respecto es ilustrativo lo que sostiene Soler (1980: 264-5):

Con una base social asentada en las masas trabajadoras, la pequeña propiedad y la pequeña producción, la propuesta martiana de renovación del bolivarismo adquiere muy distinta significación política en comparación con el hispanoamericanismo demoliberal del siglo XIX. Bolívar está vigente en cuanto a su propuesta de organización política hispanoamericana. Alberdi está vigente en cuanto a su exigencia de organización económica de la América hispana. Martí lo está aún más, en la medida en cuanto que el pueblo-nación, como agente del proceso revolucionario, es el único que está, a escala de nuestra América, históricamente convocado para la realización de la utopía. Las tesis sobre la urgencia de nuestra independencia económica, señalada desde conservadores como Lucas Alamán hasta liberales como Alberdi, no alcanzaban a descubrir el proceso de enajenación a que se nos sometería. Desde posiciones democrático-burguesas Balmaceda se había esforzado por superar esta enajenación. Pero son los textos martianos sobre Honduras [...], los primeros, que conocemos, que *inician* el desarrollo de una conciencia opuesta al imperialismo como hecho económico *desde posiciones democrático-revolucionarias*. Es decir, desde posiciones nacionales y populares [...] Inconcluso, en la teoría y en la práctica, fue el proyecto martiano. Como inconcluso lo fue también el proyecto demoliberal del siglo XIX, y con anterioridad el bolivariano del período independentista. [...] La propuesta martiana de “fundar” a nuestra América desde las raíces del pueblo confería a la anhelada “unidad nacional” un carácter programático que superaba viejas mistificaciones. Por ello, desde Martí, la nación latinoamericana es inseparable de una nueva conciencia de identidad, afirmada en la historia, y de una nueva exigencia de racionalidad.

Martí parte justamente de la necesidad de superar una “mentalidad aldeana”, del “despertar del sueño aldeano”, reconociendo las limitaciones propias de un “horizonte de comprensión” puramente nacionalista. Como lo analiza Roig (2004: cap. II),

---

<sup>93</sup> Incluso, siguiendo a Vitale (2001: 48), es posible indicar una relación muy estrecha entre Martí y Carlos Baliño, primer marxista cubano. En ella se dio una “confluencia ideológica excepcional para su tiempo: la de un nacionalista democrático que comprendió el papel de la clase trabajadora en la lucha anticolonial y la de un precursor del marxismo que entendió la necesidad de combinar la lucha de clases con la liberación nacional. Fue la primera vez en la historia de América Latina que un demócrata de avanzada coincidía sin reservas con un pensador y luchador marxista”.

sumergirnos en la aldea sugiere ignorar a los otros en cuanto alteridad, que éstos también integran lo “nuestro”, “nuestra América”. La afirmación de que “los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse”, no se refiere tanto a un reconocimiento entre pueblo y pueblo, sino un reconocimiento a la diversidad interna de cada pueblo. El punto de partida de lo nuestro es la “diversidad”. Al mismo tiempo también lo será la “unidad” que no sea extraña a lo que es. La llamada “civilización” de Sarmiento, es en este sentido un artificio de la “razón aldeana”, un universal ideológico que funciona como un encubrimiento. La “barbarie”, atribuída al “hombre natural” que defendiera Martí, es un poder histórico de desencubrimiento: “viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros”. No se refiere al “buen salvaje” que propusiera Rousseau, habla del hombre marginado y explotado, que denuncia con su simple vivir y cotidianeidad los falsos principios de unidad que imponen los dominadores.

Frente a él también integra lo nuestro el “hombre culto”, pero cuya cultura consiste en mirar con “antiparras yankis o francesas”, colocándose “vendajes” y hablando no con “palabras”, sino con “rodeos de palabras”, con “ambages” por el temor de ser claro. Este hombre cuestiona la “razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros”. Es el que ignora, sabiéndolo o no, la relatividad de su propia posición. A este hombre debe sustituirle el “estadista natural”, que del mismo modo que el hombre natural, es el que capacidad de “ver lo que es”, desde un saber universitario que no es ya importado, sino propio. En él “la universidad europea” ha cedido ante la “universidad americana”, el libro foráneo, al libro nuestro.

Sería un error encontrar en estas palabras una posición anti-intelectualista o puramente “naturalista” en Martí. Por el contrario, en la medida que supera ampliamente las coordenadas de la falsa dicotomía entre civilización y barbarie, la cuestión se complejiza y enriquece. Tampoco existe una posición que pueda calibrarse como indigenista, ingenua o antioccidental. Por el contrario, nos parece que un fuerte realismo (en el buen sentido del término) impregna las concepciones de Martí, que no deja tampoco de luchar por la concretización utópica (también en su mejor sentido) de una utopía de “nuestra América” que ya está comenzando a concretizarse en el umbral de las luchas populares de su tiempo, y que él protagonizara.

“Lo nuestro” es la realidad de los oprimidos en su relación con los opresores, en un mundo surcado de antagonismos: ciudad contra campo, la “razón contra el cirial”, el libro contra la lanza, las castas urbanas contra la nación natural, el “indio mudo” y el

“blanco locuaz y parlante”, el campesino y la ciudad desdeñosa. Es necesario “hermanar” a todos, pero esto no significa lograr un simple y aparente acuerdo entre dominadores y dominados, sino ponernos por encima de dicha relación. No hay otra vía que “reconocer como valiosos”, dice Roig, la nación natural, el campo, la lanza, la vincha, y partir de ellos; es necesario “colocarnos del lado del hombre natural”: al decir de Martí: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores” (cf. Roig, 2004: cap. II)

Llegados a este punto, y antes de continuar con el pensamiento de otros autores, es necesario recalcar la revalorización del aporte español e ibérico que se produce sobre fines de siglo en la cultura y la intelectualidad latinoamericana. Esto en buena medida coincide con el fin del imperio español en América Latina, y con la presencia cada vez más agresiva en términos políticos, militares y económicos de los Estados Unidos en nuestra América<sup>94</sup>. Si en Alberdi o Sarmiento, incluso en algún sentido también en Bilbao, había una descalificación del aporte español en términos ideológico-culturales, algo muy distinto comienza a suceder en los ámbitos culturales e ideológicos latinoamericanos, donde comienza un proceso de reapertura en cuanto a la valorización del aporte español. Además, se da un proceso creciente de una identidad que podríamos llamar “positiva” en la que el contenido de lo latinoamericano se construye de forma afirmativa, involucrando el diseño de un proyecto propio. Esto está presente en Martí, aunque también en el propio Rodó, en el pensamiento de Rubén Darío o en el caso de Vasconcelos. Al decir de Leopoldo Zea (1998: 66-7), esto incluso puede afirmarse de cierta manera desde el comienzo de las luchas de la independencia: “No fue contra España, su pueblo, contra los que los pueblos de América se habían enfrentado, sino contra el absolutismo imperial enfrentado también en España por otros españoles”. Lo mismo dirá de Martí: “la guerra por la que morirá Martí no es contra España, sino contra la arrogancia imperial española [...] Guerra civil pero que no puede servir de pretexto para que otro imperialismo, ajeno a la raza y cultura [...] se aproveche y se imponga a su vez. Es la misma lucha que se viene dando dentro de la misma España; guerra contra el absolutismo imperial. La misma lucha de los republicanos españoles que, una y otra vez, insisten en el respeto de los fueros de sus regiones y las libertades de sus individuos”. La preocupación fundamental en Martí viene por el lado de la

---

<sup>94</sup> En este sentido Cuba pasó de ser colonia española directamente a colonia norteamericana. Mientras que el resto de las naciones latinoamericanas, sin contar a Puerto Rico, Panamá, Haití y República Dominicana, cayeron en una dependencia fundamentalmente económica en las primeras décadas del siglo XX, Cuba sufrió una alienación política de su soberanía, a partir de la Enmienda Platt de 1901.

influencia norteamericana: “El poderoso vecino crece más cada día y busca realizar sus ya viejos sueños hegemónicos sobre las tierras que España y Colón abrieron al mundo [...] Creen en la superioridad incostestable de la raza anglosajona contra la raza latina”. (cit. en Zea, 1998: 66)

### 3.5. El “arielismo” latinoamericanista de José Enrique Rodó

Algo similar ocurría con Bilbao, en el sentido de oponer una América sajona a una América latina, como veíamos anteriormente, aunque en este autor no se trataba tanto de reivindicar el aporte español cuanto de proponer un destaque especial a lo latinoamericano. Este espíritu sí estará presente en **José Enrique Rodó**. Al referirse a la intervención norteamericana en Cuba, aprovechando la debilidad del agonizante imperio español, diría: “Queríamos y anhelábamos la libertad de Cuba, último pueblo de América que permanecía sujeta al yugo de España [...] Pero lo que no admitíamos de ningún modo era la intervención de Norteamérica [...] ¿Qué tenía que inmiscuirse en algo que para nosotros era un “asunto de familia””. Amábamos “a España, honda y profundamente [...] Y tanto como amábamos a España, nos disgustaba Norteamérica” (cit. en Zea, 1998: 64-5)<sup>95</sup>.

Partiendo fundamentalmente de algunas indicaciones de Rodó en su *Ariel* de 1900 (1985: 93-137), resalta a nuestro ver la crítica al pragmatismo y al utilitarismo norteamericanos, que también de alguna forma anticipó futuros desarrollos de lo que fue considerado como el “way of life” norteamericano. Partiendo de los personajes de *La Tempestad* de Shakespeare, si de alguna forma Rubén Darío en su *El triunfo de Calibán* de 1898 identificaba a la tosquedad de los Estados Unidos con la figura de Calibán, Rodó ubicará a la patria, las características y al “proyecto” de los pueblos latinoamericanos con la figura del Ariel (que significaba para él “idealidad y orden en la

---

<sup>95</sup> En su *Ariel* recuperará, al decir de Zea, “a la España que amaban los hombres que habían recibido de ella raza y cultura, así como la capacidad para asimilar a todas las razas y culturas de la tierra. Asimilarlas, mestizarlas y al hacerlo universalizarlas.[...] Capacidad para asimilar, racial y culturalmente, de la que carecía el sajón que se había colonizado en Norteamérica. La misma capacidad latina del antiguo imperio romano, que fue heredero a su vez del imperio helénico creado por Alejandro de Macedonia. La latinidad que había permitido a Roma mantener por varios siglos el orden del Mediterráneo que bañaba a Europa, como a Asia y Africa. A esta capacidad latina se refería Bolívar como romanía, luego latinidad como nos explica Arturo Ardao. Una latinidad genéricamente abierta, en oposición al sajonismo puritano y racista, cerrado a cualquier otra expresión de lo humano” (Zea, 1998: 65).

vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en la moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres” (1985: 134))<sup>96</sup>.

Dirá al respecto en el texto *Sobre América Latina*: “La América Latina será grande, fuerte y gloriosa si, a pesar del cosmopolitismo que es condición necesaria de su crecimiento, logra mantener la *continuidad de su historia y la originalidad fundamental de la raza*, y si, por encima de las fronteras nacionales que la dividen en naciones, levanta su *unidad superior* de excelsa y máxima patria, cuyo espíritu haya de fructificar un día en la realidad del sueño del Libertador; la magna confederación...”; por su parte su condena del utilitarismo y la cultura norteamericanas son contundentes, a pesar de reconocer sus virtudes (el culto de la energía individual, la “grandeza y el poder del trabajo”, el desarrollo del espíritu práctico, la conjunción de la libertad con la capacidad de asociación, la capacidad de improvisación, el desarrollo de cierto bienestar material, etc., que le lleva a Rodó a decir: “no les amo, les admiro”); por otro lado condena de parte de nuestras élites intelectuales y políticas, la “nordomanía”, la “deslatinización” de América, la imitación irreflexiva y la conquista moral que va realizando la “poderosa federación” entre nosotros, el “snobismo político”; al mismo tiempo realiza una crítica interna de la cultura y la sociedad norteamericanas, en diversos planos: el del cultivo del ocio y el recreo, sobre todo en cuanto al desdén por las preocupaciones ideales y culturales, el “vivir el presente”, la falta de tradiciones muy profundas, el cultivo del egoísmo individual y colectivo, la herencia de un positivismo desidealizado, la vulgarización de la cultura, la “semicultura universal y una profunda languidez de la alta cultura”, la existencia de una moral utilitarista, una vida pública cada vez más alejada del republicanismo, de las virtudes cívicas, una democracia niveladora, basada en el “absolutismo del número”, vinculada también a la existencia de los grandes trusts y corporaciones, que se podrían sintetizar en: “el utilitarismo, vacío de todo contenido ideal, la vaguedad cosmopolita, y la nivelación de la democracia bastarda”, etc.

La contribución fundamental de Rodó parece estar más en el plano ideológico-cultural que en el propiamente político. Aunque su visión es claramente latinoamericanista, y crítica de la cultura norteamericana, permanece todavía en él una cierta visión aristocratizante y clerical, y con ciertas herencias de un evolucionismo positivista (propio de la visión de algunas capas de la burguesía “progresista” de la época y de varios segmentos de intelectuales liberal-democráticos de su momento), así

---

<sup>96</sup> Cabe recordar que luego Fernández Retamar en su *Calibán* de 1971, identificará a “Nuestra América” con Calibán, ubicando la contradicción fundamental con la figura de Próspero, y no tanto con Ariel.

como la idea de raza todavía continúa jugando cierto papel en sus análisis. Cabe recordar que para Martí, en contraposición, “no hay odio de razas, porque no hay razas.” (1980: 17)

#### **4. SURGE UN NUEVO LATINOAMERICANISMO Y EL MARXISMO TEÓRICO LATINOAMERICANO**

##### **4.1. La Revolución Mexicana y la originalidad de Vasconcelos**

Al referirnos a la Revolución Mexicana, a partir de 1910, debemos decir que se tratará de un acontecimiento de suma importancia, que hará “cimbrar” a Nuestra América, en palabras de Retamar (2006: IV). Antecede en un año a la Revolución china de Sun Yat-sen, y en siete a la Revolución Rusa de octubre, convirtiéndose seguramente en la primera gran revolución del siglo XX. Se trató de una revolución social que transformó el país e influyó muchísimo en el continente. La misma ofrecería al mundo figuras legendarias como el líder agrarista Emiliano Zapata, Pancho Villa, el anarquista Ricardo Flores Magón, Lázaro Cárdenas y el propio Vasconcelos, entre muchos otros. Cuando Pedro Henríquez Ureña hace el balance de la revolución en la vida intelectual de México en *La utopía de América*, registra dos grandes rasgos de la misma: *educación popular* y *nacionalismo*, consistiendo en una réplica democrática a la concepción elitista que habían manejado los “ilustrados” de la modernización. Se trataba de un lado de ampliar el derecho a la educación de amplias masas, y por otro, de promover posiciones y estrategias nacionalistas. Dicha fórmula, según Rama (1998: 105-6), puede traducirse sin más como del impulso de la “democracia latinoamericana”. Esto supuso la incorporación y la aceptación pública, contando con apoyo oficial, de las culturas populares que habían sido dejadas de lado, por ejemplo el repentino auge de los corridos mexicanos o de los tangos argentinos.

Retamar diferencia el aporte de lo que fue llamado el Ateneo de la Juventud, fundado en 1909, donde se nucleó la llamada generación del centenario, y el pensamiento de la propia revolución mexicana, el cual es sumamente complejo y difícilmente clasificable. En dicha generación participaron, entre otros, Justo Sierra, el filósofo Antonio Caso, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el mexicano Alfonso Reyes, y el propio José Vasconcelos. Justo Sierra (1848-1912), quien fuera ministro de Porfirio Díaz, hombre “honrado y talentoso”, historiador-sociólogo, desarrolló una modernizada interpretación de la nacionalidad y formaba parte del grupo de positivistas “sui generis” en América Latina, junto con Enrique José Varona y José Ingenieros, pero reivindicando los valores de las culturas de los pueblos latinoamericanos y la necesidad de su imprescindible soberanía e integración (cf. Guadarrama: 2004). Mientras tanto el

filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) desarrolló un discurso emocionalista y espiritualista, formando parte del grupo de los filósofos-educadores-politólogos que, entre otros, integran también el peruano Francisco García Calderón (1883-1946), el argentino Alejandro Korn (1860-1936), el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y el mexicano José Vasconcelos (1881-1959) (cf. Rama: 1998: 86)

En **José Vasconcelos**, quien tuvo un papel protagónico en la rectoría de la Universidad Autónoma de México y fue Secretario de Instrucción Pública, puede resaltarse como siendo el más político de los integrantes del Grupo del Ateneo. Hombre excepcional y controvertido, del que dirá Retamar que era un hombre del talante de Sarmiento, siendo una de las grandes cabezas filosóficas que ha dado nuestra América, y un extraordinario escritor: “si alguien ha acertado en América es él, y si alguien se ha equivocado también es él”. En su pensamiento se aprecian claramente la influencia de la revolución mexicana y los intentos de constitución de un pensamiento y la fundación y defensa de una cultura propia, aunque esto no esté exento de algunos problemas en su perspectiva<sup>97</sup>. En cuanto a alguno de sus libros iberoamericanistas, por ejemplo en *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, de 1925, exaltarán los valores del mestizaje y de la raza latina, oponiéndolos a la raza sajona. Dirá que nuestra cultura asimiló al indígena, mientras que la sajona lo destruyó, y eso nos daba derechos nuevos y la esperanza de una misión original en la historia, formando una nueva y quinta “raza integral”, raza “cósmica” o raza “síntesis” (síntesis de blancos, negros, indios y mongoles). En esta quinta raza se fundirán eventualmente todos los pueblos del mundo, y pertenecía a los latinos el honor de cumplir tal misión integradora<sup>98</sup>(cf. Larraín: 1996). Como indica Zea (1998:70), según Vasconcelos la

---

<sup>97</sup> El propio Mariátegui en un texto de 1925 se referirá a la producción y al intento de Vasconcelos, aunque sin nombrarlo directamente, criticando de alguna forma el desdén de este último por los aportes que podría dar la civilización europea a Nuestra América, distinguiendo adecuadamente entre los aportes de la modernidad, en este caso europea, como proyecto ilustrado, y el desarrollo propiamente capitalista: “Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: “*Por mi raza hablará el espíritu*”. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea. La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en un definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva su poder de creación. [...] Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista” (1986: 494-5)

<sup>98</sup> Esta preocupación por la cuestión de la raza también aparece en *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, de 1927. Parece existir en Vasconcelos una asociación entre nación, patria y raza. De todas maneras aparece en él esta preocupación por la fundación (por la “creación” y no por la “renovación”) de una nueva cultura y un nuevo pensamiento latinoamericanos, diferentes al europeo y tampoco asimilados a lo indígena, aunque de alguna forma haya una cierta recuperación de la herencia ibérica, por ejemplo cuando habla del heroísmo y la capacidad visionaria de los conquistadores en América, (“el idealismo pragmático” de los mismos) así como del legado de la mística del catolicismo

raza que se estaría forjando en esta región será la raza definitiva porque asimilará todas las razas, no siendo una raza en sentido biológico sino vista como capacidad de ver en el otro a un semejante a partir de su propia desemejanza. El ser distinto como todos los hombres lo son entre sí, pero no tan distintos que dejen de ser hombres. Se trata de una nueva utopía, fruto de la capacidad latina e ibera para mestizar la diversidad de lo humano tanto racial como culturalmente. Uno de sus trabajos revela su concepción sobre la integración latinoamericana, titulado *Bolivarismo contra monroísmo*. Estaba en contra del monroísmo (de la doctrina de Monroe) pero no desde la perspectiva de la revolución. Al decir de Retamar (2006: IV), sencillamente le dolía que otra civilización le hubiera amputado la mitad de su territorio.

En cuanto a las relaciones de Vasconcelos (1927) con el marxismo, hay una posición bastante ambigua. Por un lado rescatará la importancia de la tradición marxista y socialista en América Latina, que ya comenzaba a tomar fuerza por aquella época, luego del triunfo de la revolución mexicana y de la propia revolución soviética - recordemos también que Vasconcelos era contemporáneo de Mariátegui-. Sin embargo, Vasconcelos reivindica el misticismo (“confuso”), un “vago idealismo”, la emoción (sobre todo en el campo estético), la esperanza, dando la impresión de la existencia de señales de irracionalismo en su pensamiento.

#### **4.2. La lucha y visión latinoamericanista de Sandino**

No podemos dejar de mencionar al propio **Augusto César Sandino**, quien dirige la respuesta a la intervención militar en Nicaragua, que se sucedía a otras similares o con formas neocolonialistas de parte de los Estados Unidos en Cuba, Puerto Rico, Panamá, Haití y República Dominicana, en la transición del nuevo siglo y en sus tres primeras décadas. Esta escalada tenía un carácter tanto territorial como económico, buscando desplazar el imperialismo europeo de su influencia en la zona centroamericana y caribeña.

En 1928 Sandino dirigirá una carta a los gobernantes del continente, donde destaca su pensamiento antiimperialista y latinoamericanista:

---

español (“intolerante, pero sincero y fervoroso”). Parece existir una relativa defensa de una nueva forma de “hispanismo”, reivindicando el misticismo religioso y el afán de la “belleza natural” como aportes del alma castellana a la “espiritualidad”. (cf. Vasconcelos, 1927: 330-1)

Los yankees, por un gesto de pudor, quieren disfrazarse con el proyecto de construcción de un canal interoceánico a través del territorio nicaragüense, lo que daría por resultado el aislamiento ente las repúblicas indohispanas (...). Acaso piensan los gobiernos latinoamericanos que los yankees sólo quieren y se contentarían con la conquista de Nicaragua? Acaso a estos gobiernos se les habrá olvidado que de veintiuna repúblicas han perdido ya seis su soberanía?. Panamá, Puerto Rico, Cuba, Haití, Santo Domingo y Nicaragua, son las seis desgraciadas repúblicas que perdieron su independencia y que han pasado a ser colonias del imperialismo yankee (...) Hoy es con los pueblos de la América hispana con quien hablo [...] Los hombres dignos de la América Latina debemos imitar a Bolívar, Hidalgo, San Martín y a los niños mexicanos que el 13 de septiembre de 1847 cayeron acribillados por las balas yankees en Chapultepec y sucumbieron en defensa de la patria y de la raza, antes que aceptar sumisos una vida llena de oprobio y de vergüenza en que nos quiere sumir el imperialismo yankee. Patria y Libertad” (cit. en Vitale, 2001: 93-4)

Dirá Sandino en 1929, referente a la necesidad de la integración latinoamericana: “Hondamente convencidos como estamos de que el capitalismo norteamericano ha llegado a la última etapa de su desarrollo, transformándose como consecuencia, en imperialismo, y que ya no atiende a teorías de derecho y de justicia, pasando sin respeto alguno por sobre los incommovibles principios de independencia de las fracciones de la Nacionalidad Latinoamericana, consideramos indispensable, más aún inaplazable, la alianza de nuestros Estados Latinoamericanos.” En su *Plan de Realización del Supremo Sueño de Bolívar*, Sandino reiterará sus ideas unitarias, volviendo a un primer plano la propuesta de unidad latinoamericana, en la mejor tradición bolivariana, de Bilbao y de Martí, declarando abolida la doctrina Monroe y proclamando la nacionalidad y ciudadanía latinoamericana:

Variadas y diversas son las teorías para lograr, ya sea un acercamiento, ya una alianza, o ya una Federación, que comprendiendo a las 21 fracciones de nuestra América integren una sola nacionalidad. Pero nunca como hoy se había hecho tan imperativa y necesaria esa unificación unánimemente anhelada por el pueblo latinoamericano, ni se había presentado las urgencias, tanto como las facilidades que actualmente existen para tan alto fin históricamente prescripto como una obra máxima a realizar por los ciudadanos de la América Latina (...) Consideramos imprescindible la alianza de nuestros Estados latinoamericanos (...) La Conferencia de Representantes de los veintiún Estados integrantes de la nacionalidad latinoamericana declara abolida la doctrina Monroe (...)

declara expresamente reconocido el derecho de alianza que asiste a los veintiún Estados de la América Latina continental e insular, y por ende, establecida una sola nacionalidad, denominada Nacionalidad Latinoamericana, haciéndose de ese modo efectiva la ciudadanía latinoamericana” (cit. en Vitale, 2001: 94)

La poetisa chilena y feminista **Gabriela Mistral**, premio Nobel de Literatura, hizo una enérgica y activa defensa de Sandino. Postulaba que no se trataba de defender al antiimperialismo en el papel, sino a un combatiente como lo era Sandino. Postulaba que los “hispanoamericanistas de gabinete” deberían ir a pelear al “pequeño ejército loco” de Sandino (así lo llamó Gregorio Selser a un libro sobre Sandino). Y efectivamente varios lo hicieron, como Farabundo Martí, de El Salvador, Germán List Arzubide de México, el venezolano Carlos Aponte, el mexicano José de Paredes, el dominicano Gregorio Gilbert. Fue un verdadero ejército internacional antiimperialista. En torno a esta causa se reunieron otras personalidades muy diversas, como los cubanos Julio Antonio Mella y Antonio Guiterras, desembocando estos en posiciones socialistas. (cf. Retamar: 2006: III)

#### **4.3. Otras visiones latinoamericanistas y/o antiimperialistas del período**<sup>99</sup>

Otro pensador y escritor importante al respecto fue el colombiano **José María Vargas Vila** (1860-1933), destacándose su postura antiimperialista. Su principal escrito fue *Ante los Barbaros* (los Estados Unidos y la guerra) en 1917. Allí denunció ferozmente la penetración norteamericana en América Latina. Indicaba que ello se producía en buena medida por la inmovilidad o el miedo de los gobiernos de América del sur. Era un admirador incondicional de Eloy Alfaro, el líder de la revolución liberal ecuatoriana de 1895 y hombre solidario con las luchas de los pueblos centroamericanos y del Caribe. Criticó fuertemente las conferencias panamericanas, pero también realizó un llamado a la acción y organización de un movimiento por la unidad de América Latina. El lema era para Vargas Vila: “aliarnos, es decir amarnos y ayudarnos; unirnos, es decir salvarnos; he ahí la obra”:

Bolívar dio la palabra salvadora, en los espasmos de la muerte, envuelto en las brumas augurales de su inmortalidad; unión, unión, unión, así dijo el genio moribundo [...]

---

<sup>99</sup> Para esta sección nos basamos fundamentalmente en el aporte de Vitale (2001: 70, 73-77, 86-88)

unión por todo el continente [...] Convenciones y Tratados formales en que esas repúblicas se comprometían a defender mutua y colectivamente su Integridad y su Independencia, contra toda tentativa de anexión y de Conquista, intentada por yanquis y europeos; liga de fraternidad, liga de defensa mutua; un Tribunal Arbitral, permanente en esa misma ciudad; las guerras internacionales conjuradas por el Tribunal Arbitral de Buenos Aires, sin necesidad de ir a mendigar justicia a la insolencia o mala fe de gobiernos europeos (...) Liga de esos países contra la invasión y la Extorsión, contra Europa y Norteamérica.

El argentino **Manuel Ugarte** (1875-1951) fue otra figura destacada en la lucha contra el imperialismo, iniciándose en el socialismo argentino de Juan Bautista Justo, y distanciándose luego al comprobar la concepción europeizante de dicho partido, desconociendo la cuestión nacional-imperialista. Denunció tanto la penetración económica como la cultural. Uno de sus conceptos más polémicos fue el de “nación proletaria”, con el que caracterizó a las repúblicas hispanoamericanas. En este sentido confundió el concepto de nación oprimida con el de proletaria, asimilando de forma equivocada el concepto de nación con la cuestión de clase. Denunció en 1923 a la *Unión Panamericana*. Polemizando con los intelectuales europeizantes de su época, alertaba sobre el peligro de penetración cultural imperialista, aunque a veces caía en una idealización de la tradición hispánica, y no criticando el imperialismo británico. Con el correr de los años fue asumiendo una posición más consecuentemente antiimperialista, vinculado a su lectura de la invasión norteamericana en Nicaragua. Confiaba en la juventud latinoamericana, a la que dirigió un manifiesto en 1927 titulado *La América latina para los latinoamericanos*.

**Rufino Blanco Fombona** (1874-1944) opinaba en 1901, al igual que Manuel Ugarte, que entre los países latinoamericanos existían menos diferencias que entre las regiones de un país europeo: “Nuestro territorio fraccionado presenta, a pesar de todo, más unidad que muchas naciones de Europa. Entre las dos Repúblicas más opuestas de América Latina, hay menos diferencias y menos hostilidad que entre dos provincias de España o dos Estados de Austria”.

El argentino **José Ingenieros**, por su parte, fue fundador del Partido Socialista en 1898. Médico de profesión, fue divulgador de la moderna psicología y del enfoque criminológico en su país, vinculado al avance de las ideas positivistas. Fijó una clara posición frente a la Doctrina Monroe: “No somos, no queremos ser más, no podríamos

seguir siendo panamericanistas. La famosa doctrina de Monroe, que pudo parecernos durante un siglo la garantía de nuestra independencia política contra el peligro de conquistas europeas, se ha revelado gradualmente como una reserva del derecho norteamericano a protegernos e intervenirlos”. Fue partidario de retomar la lucha por la unidad latinoamericana: “Creemos que nuestras nacionalidades están frente a un dilema de hierro. O entregarse sumisos y alabar la Unión Panamericana (América para los norteamericanos) o prepararse en común a defender su independencia, echando las bases de una Unión Latinoamericana (América Latina para los latinoamericanos). Cometió el error de proponer en su juventud la hegemonía argentina dentro del continente latinoamericano, aunque luego modificó su actitud. Algún crítico encontró en él algunos rasgos de racismo, así como también denigró en parte el papel de la mujer. De todas maneras fue también uno de los animadores del impulso reformista de los universitarios de Córdoba. Su pensamiento alentó a las Universidades Populares que en los años 20 proliferaron desde Argentina hasta México y Cuba. En ellas los estudiantes universitarios, en estrecha alianza con los emergentes movimientos de obreros, artesanos y campesinos, pusieron su conocimiento al servicio de un proyecto social. En su libro *Las fuerzas morales* de 1925, insistirá en su mensaje dirigido a la juventud: “Dichosos los pueblos de la América Latina si los jóvenes de la Nueva Generación descubren en sí mismos las fuerzas morales para la magna Obra: desenvolver la justicia social en la nacionalidad continental” (Ingenieros: 2005: 16).

El peruano **Víctor Haya de la Torre** fue otro destacado político latinoamericano, vinculado a la propuesta del APRA (Alianza Popular Revolucionaria para América Latina), que fue de mucha importancia en nuestros países, y que no estuvo exento también de amplias polémicas. Cuatro movimientos influyeron en el proyecto de Haya de la Torre: la revolución rusa, la revolución mexicana, la reforma universitaria de 1918-1923 y el pensamiento nacional-antiimperialista. Haya de la Torre partía de la base de que existía en la sociedad peruana un sector capitalista, pro imperialista, y otro feudal, alimentado por los terratenientes criollos. El imperialismo constituyó según él la primera etapa del capitalismo en Latinoamérica, y como sostenía que este capitalismo se había unido con el feudalismo, la liberación nacional se daría a través de una revolución antiimperialista y antifeudal. Este planteamiento era similar al que formulaba la III Internacional stalinista en relación al Kuomintang de Chiang-Kay-Shek. Pero la diferencia radicaba en que desde el APRA no se postulaba la creación de un partido de la clase obrera sino un movimiento policlasista amplio, capaz de llevar adelante una

revolución nacionalista, democrática y antiimperialista, hegemonizada por las clases medias. Esta organización, luego convertida en partido, fue una organización política de alcance continental, lo que le hizo entrar en contradicción abierta con las secciones latinoamericanas de la III Internacional. Haya de la Torre insistía en el carácter latinoamericanista de su organización: “Es el partido continental antiimperialista e integracionista de la gran nación latinoamericana – que los apristas llamamos IndoAmérica – y que el genio del Libertador Simón Bolívar quiso unir”.

Por su parte el cubano y marxista **Julio Antonio Mella** fue influenciado fuertemente por la reforma Universitaria y la Revolución Mexicana, participando activamente del sentir y la práctica latinoamericanista del movimiento estudiantil cubano. Promovió la Liga Antiimperialista de las Américas, en 1925, habiendo contribuido significativamente para la creación del Partido Comunista cubano. Discutió y rompió con Haya de la Torre, señalando que “estos movimientos burgueses intentaban mediatizar a la clase obrera, amarrando su independencia de clase”, en términos del lugar que ocuparían el Frente único antiimperialista y un Frente único proletario. Las ideas de Mella se expresaron en el llamado a la creación de una Internacional que agrupara a los movimientos sociales y políticos de América Latina. Al respecto manifestaba en 1925: “la necesidad de concretar en una fórmula precisa el ideal de Bolívar (...) esta unidad de la América solo puede ser realizada por las fuerzas revolucionarias del capitalismo internacional: obreros, campesinos, indígenas, estudiantes e intelectuales de vanguardia”. Los enemigos de clase han formado la Unión Panamericana, “es necesario crear también una Internacional Americana capaz de aunar todas las fuerzas antiimperialistas y revolucionarias del continente para formar un Frente Único”.

#### **4.4. El movimiento estudiantil latinoamericano y la reforma de Córdoba**

Varios de los anteriores escritores, pensadores y luchadores sociales y políticos a los que hacíamos referencia, como vimos, estuvieron vinculados con el movimiento de reforma y de articulación latinoamericana de los estudiantes universitarios. Este se fue gestando a partir de distintos encuentros latinoamericanos. El primero se realizó en Montevideo en 1908, el segundo en Buenos Aires en 1910, el tercero en 1912 en Lima, luego viene la reforma universitaria en 1918, el Congreso Mundial de Estudiantes

convocado por Vasconcelos en México en 1921, continuando hasta 1959 cuando se realiza el último encuentro latinoamericano de estudiantes. (cf. Methol Ferré, 2001: 48).

Al respecto dirán los estudiantes cordobeses en el famoso Manifiesto de la Federación Universitaria de Córdoba en 1918, dirigiéndose a “los hombres libres de Sudamérica”:

Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que en pleno siglo XX nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que nos quedan son las libertades que nos faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana. [...] Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos – y lo que es peor aún – el lugar donde todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara. [...] Nuestro régimen universitario – aún el más reciente – es anacrónico. Está fundado sobre una especie del derecho divino: el derecho divino del profesorado universitario. Se crea a sí mismo. En él nace y en él muere. Mantiene un alejamiento olímpico. La Federación Universitaria de Córdoba se alza para luchar contra este régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el demos universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes. [...] En adelante sólo podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de alma, los creadores de verdad, de belleza y de bien”.

Igualmente vale acotar que, de alguna forma y al decir de Rama (1998: 67), la Reforma universitaria, más allá de su alegato y propósitos antiautoritarios, democratizantes y latinoamericanistas declarados, no logró quebrar la lógica de la “ciudad letrada”, y alentó en los hechos una sustitución de equipos y doctrinas, pero no un cambio radical de los principios. Con todo vale la pena recalcar que la misma se vinculó con un importante y renovador movimiento latinoamericanista y antiimperialista, desde el cual se continuó tejiendo y proyectando la integración latinoamericana.

#### 4.5. El marxismo latinoamericano de Mariátegui

Al referirnos a **José Carlos Mariátegui**, debemos decir que nos encontramos con uno de los primeros y más importantes representantes del marxismo teórico propiamente latinoamericano. A pesar de ello, y junto con algunos exponentes del pensamiento latinoamericano ya reseñados anteriormente, su obra y praxis política forman parte de un proceso de relativa maduración del marxismo crítico, que surge tímida pero expresivamente a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en algunas de las figuras que veíamos anteriormente<sup>100</sup>, generalmente asociadas a determinados procesos y movimientos nacionales y latinoamericanos, y en varios casos siendo contemporáneos de Mariátegui, antes del comienzo de lo que Löwy (1999) identifica como de proceso de “stalinización” del marxismo latinoamericano. Con todo cabe indicar que se trataron de formulaciones relativamente escasas, pautadas por ser más la excepcionalidad que la regla en el marco del “marxismo” hegemónico en el cuadro de la II y la III Internacional<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Podrían citarse varios antecedentes de pensamiento marxista en América Latina, antes de la aparición de Mariátegui. En este sentido se podrían recordar, sólo a título de ejemplos, el aporte ya citado del cubano **Carlos Baliño** quien se vinculara con Martí, del chileno Luis Emilio Recabarren, del venezolano Salvador de la Plaza, de los argentinos **Juan Bautista Justo** y **Anibal Ponce**, de los cubanos **Julio Antonio Mella** (a quien nos referimos en otro lugar) y **Martínez Villena**, del uruguayo **Emilio Frugoni**, entre otros, resaltando también los aportes del anarquismo con Gonzalez Prada en el Perú, ec (cf. Vitale, 2001: 76 y ss). Incluso Aricó rescata que “fue el anarquismo que mostró, hasta los años 20, una flexibilidad extrema para heredar buena parte de todo aquel híbrido mundo de pensamientos inspirados en proyectos de reformas sociales y de justicia económica, manteniendo, sin embargo, un estrecho vínculo, con las clases proletarias urbanas [...]. El socialismo de raíz marxista fue antes de todo la expresión ideológica y política de las clases obreras urbanas de origen migratorio.” (Aricó, 1987: 421-2). En el caso de **Recabarren** destacará el papel de la mujer y de las capas medias, además de los pobladores pobres, concibiendo el partido revolucionario ligado estrechamente a las bases y a la propia clase obrera, fundando el primer y único partido comunista de América Latina basado en una central obrera y sus sindicatos bases. Asimismo concebía a los sindicatos como escuelas de vida colectiva. **Salvador de la Plaza** defenderá las culturas aborígenes latinoamericanas, especialmente de México y Perú. Mantuvo la continuidad del ideal bolivariano de unidad latinoamericana. Sostuvo la necesidad de la colectivización de la tierra, lo que era inédito por esos tiempos en los programas marxistas. Consecuente con su internacionalismo latinoamericanista, estuvo junto a Farabundo Martí en la revolución salvadoreña, apoyó la revolución mexicana, defendió entusiastamente el movimiento de Sandino a través del periódico *El libertador*, órgano de la Liga Antiimperialista de las Américas, que dirigió en México con el gran muralista Diego Rivera. También respaldó en 1925 la convocatoria de Mella para formar una internacional revolucionaria americana.

<sup>101</sup> En esto influyó obviamente la forma en que fue abordada la temática nacional y latinoamericana en el marco de la II y la III Internacional, demostrando, al decir de Aricó (1982), la ausencia de una adecuada tematización de la realidad latinoamericana por mucho tiempo en el marco del movimiento comunista internacional, reproduciendo por lo general esquemas evolucionistas-etapistas de desarrollo social, y subordinando muchas veces la suerte de la revolución en América Latina a los intereses de la URSS, lo que se vio agravado bajo la hegemonía stalinista. Sólo a partir del VI Ejecutivo de la II Internacional Comunista en 1926 comienza a abrirse paso la consideración más particularizada, económico-social, y la necesidad de una estrategia revolucionaria diferenciada para América Latina, y luego en los debates del VI Congreso en 1928, donde se produce un cierto “descubrimiento” de América Latina para la

En el caso de la producción de Mariátegui su obra se vio alimentada además por su estadía en Italia y el contacto directo con las polémicas teóricas y las luchas obreras y sociales de su tiempo. También en su caso resulta más claro el hecho de tratarse de un marxismo que, a falta de un mejor término, puede catalogarse como “crítico” y creador, y eso es seguramente una de sus mayores virtudes. Un aporte fundamental, entre varios otros, tuvo que ver con el análisis de la situación del indio, ubicándola claramente como una cuestión económica y social, y ya no meramente como una cuestión étnica o cultural, a la vez que vinculó su situación con la existencia de formas económicas de reciprocidad y con la presencia de ciertos valores comunitaristas (que otros considerarían a secas como “precapitalistas” o atrasados) que podían contribuir con el surgimiento y expansión del socialismo, en la misma medida que Marx ubicó potencialidades a ese respecto en la comuna rusa y en su régimen de propiedad colectiva de la tierra<sup>102</sup>. Esto se vuelve más importante si analizamos en la actualidad el protagonismo de los indígenas mexicanos zapatistas y sus formas colectivas de producción y de participación, la creciente importancia socio-política de los grupos y movimientos campesino-indígenas en varios países de América Latina (por ej. en Ecuador, Bolivia, México, etc). En cierto modo parece premonitorio el análisis de Mariátegui:

La reivindicación indígena carece de concretización histórica, manteniéndose en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla - esto es, para adquirir realidad, corporalidad - precisa transformarse en reivindicación económica y política. El socialismo nos enseñó a ubicar el problema indígena en nuevos términos. Dejamos de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces, por primera vez, lo sentimos esclarecido y demarcado [...]; ninguna como la población incásica reúne condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un profundo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase obrera, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista pregonada por el colectivismo marxista. Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles un sentido real a la liberación de su raza de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política. (Mariátegui, 1999: 105-110)

---

Internacional. En esa época el Secretariado latino de la Internacional redacta el primer esbozo de las tesis generales sobre las particularidades de la región (Aricó, 1982: 35-6).

<sup>102</sup> Posición que es argumentada, entre otros, por Sánchez Vázquez (1992: 337-8)

Para Mariátegui la burguesía latinoamericana llegó muy tarde a la escena histórica. En el contexto del modo de producción capitalista, los países del continente están inevitablemente condenados a la dependencia y a la sumisión del poder económico y político-militar del imperialismo, así como de los monopolios internacionales. La única alternativa de escapar del subdesarrollo, es tomar un camino claramente socialista. (cf. Löwy, 1999: 13-14)

En 1928 publicará su libro más importante, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, que puede ser visto como el primer intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana. La hipótesis sociopolítica decisiva de Mariátegui en dicha obra, es que “en el Perú, no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que se declare liberal y democrática y que base su política en los postulados de la teoría”. Sin embargo Mariátegui proyecta su análisis para la gran mayoría de América Latina, salvo quizás para países como la Argentina por la presencia de “una burguesía numerosa y rica”, etc. La revolución latinoamericana sólo puede ser una revolución socialista que incluya objetivos agrarios y antiimperialistas, ya que no hay lugar, en un continente dominado por imperios, para un capitalismo independiente (cf. Löwy, 1999: 20). Es el socialismo según Mariátegui, quien puede cumplir las tareas históricas que la burguesía no pudo, no puede y no quiere cumplir en la periferia capitalista, yendo contra la posterior concepción estalinista sobre el “desarrollo por etapas”<sup>103</sup>.

En cuanto a las concepciones de Mariátegui y sus aportes acerca de la identidad o la cultura latinoamericana, vale la pena recordar algún aspecto de la crítica, quizás un tanto excesiva, que dirigiera contra el idealismo y “culturalismo” de Rodó en 1928 (*Aniversario y Balance*):

A Norte América capitalista plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista [...] Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista [...] Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya – no ha obrado nunca – útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos,

---

<sup>103</sup> De todas maneras, y esto parece constituir otra de las originalidades en Mariátegui (aunque no podamos extendernos aquí en este punto), este análisis no le hace caer en posiciones “izquierdistas” o excesivamente vanguardistas. Por el contrario, siempre parece apuntar a una visión más “movimientista” y de ampliación democrática, de importantes alianzas ideológico culturales y de clases (cf. Aricó: 1987: 447-459).

inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad. (1979: 267)

De todas maneras es claro que hay en el autor una apuesta latinoamericanista (y antiimperialista) fuerte, aunque en sentido diverso al de Rodó y de Vasconcelos como vimos (y mucho más cercana a la de Martí), que puede ser vista tanto en términos teórico-ideológico como también en términos políticos. En el primer aspecto su mayor contribución fue seguramente el análisis nacional a partir de un instrumental teórico-metodológico marxiano, produciendo “el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional”, y “desembarazándose no sólo del lastre eurocentrista de la Segunda Internacional sino también de la ceguera de la Tercera Internacional para el hecho latinoamericano, no obstante el lugar que había asignado a los pueblos oprimidos, coloniales y dependientes, en la estrategia mundial” (Sánchez Vázquez, 1992: 336-7), basado en su concepción de un marxismo que “no sea en América calco y copia” sino “creación heroica” (Mariátegui, 1979: 267). Y desde el punto de vista más propiamente político, su “latinoamericanismo” se manifestó en su praxis política, tanto interna como “externa” al propio Perú, adhiriendo por algunos años (y rompiendo luego con ella) a la propuesta del APRA de Haya de la Torre, en términos de la conformación de un frente único antiimperialista que luchaba por la unidad política y la justicia social en América Latina, pero manteniendo siempre su vocación latinoamericanista e internacionalista.

En este sentido debe decirse que Mariátegui no consideraba al antiimperialismo como un programa político de por sí - como enfatizaba el aprismo y su líder Haya de la Torre-, y en todo caso derivará su análisis del imperialismo a partir de una lectura marxista, considerando que sólo se podrá eliminar el imperialismo a partir de la construcción del socialismo:

[...] En suma, somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque contraponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (Mariátegui, 1999b: 115-119)

Como dijo Aricó para el caso de Mariátegui y también de Antonio Gramsci: “Lo que no deja de sorprendernos en ambos es el carácter incompleto, abierto y problemático de sus escritos; aquella capacidad de contener una pluralidad de

significados, que nos obliga a participar de una lectura que es, al mismo tiempo, una construcción nuestra”. (1988: 31). En el caso de nuestra América, con la muerte del peruano se cierra también el “breve período del marxismo teórico latinoamericano: fue preciso esperar más de treinta años para que el movimiento generado por la revolución cubana liberase de un ostracismo velado o explícito la figura excepcional de un pensador hoy transformado en punto de referencia obligatorio para todo pensamiento crítico y revolucionario” (1987: 459)

## **REFLEXIONES FINALES SOBRE LATINOAMERICANISMO, FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y MARXISMO**

Luego de este recorrido histórico-conceptual, podríamos señalar en primer término otros momentos particularmente importantes en este proceso de elaboración de este pensamiento y teoría crítica vinculados al latinoamericanismo y a los procesos de integración, y a los procesos particulares históricos de lucha por una unidad latinoamericana real y genuina, llegando hasta la actualidad.

Un momento particularmente importante será el deflagrado a nivel continental por el triunfo de la Revolución Cubana, representada fuertemente en la figura del Che Guevara. Como veremos parcialmente en el próximo capítulo, la importancia de la Revolución cubana se vincula a su vez con la emergencia del llamado “tercermundismo”, y todo ello tiene múltiples expresiones en los intentos de elaboración de un pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo con las formulaciones de la escuela estructuralista de la Cepal (Comisión Económica para América Latina) y de las teorías de la dependencia, dando lugar a algunos intentos institucionales de integración comercial latinoamericana como la ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio) y la ALADI (Asociación Latinoamericana de Integración). En este caso se trata más bien de orientaciones basadas en una estrategia contradictoria de inserción subordinada en la lógica del capitalismo mundial de posguerra y el inicio de ciertos postulados desarrollistas.

Otro momento posterior en este marco de la articulación latinoamericana, lo podríamos ubicar a partir del surgimiento público del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en la Selva Lacandona en 1994, cuando México ingresaba al Área de Libre comercio con Estados Unidos y Canadá, que marca un momento de re-emergencia y avance de las resistencias populares y de los movimientos sociales antineoliberales, antiimperialistas y anticapitalistas en América Latina, y también a nivel planetario, en respuesta a la hegemonía económico-militar del neoliberalismo y a la reestructuración del capitalismo, con hegemonía del capital financiero-especulativo y sus nefastas consecuencias en la región. Es también, ya sobre inicios del siglo XXI, el tiempo del avance de las luchas socio-políticas y del establecimiento de gobiernos de centro izquierda en buena parte de América Latina, del relanzamiento de los intentos de formulación de una integración real de las naciones y pueblos latinoamericanas, con bases en la ampliación del MERCOSUR (cuantitativa y sobre todo cualitativamente,

con la incorporación de una dimensión más política) y en la propuesta de la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA).

En este sentido, Ruy Mauro Marini, uno de los teóricos más destacados de la versión marxista de la teoría de la dependencia, defenderá en 1991, la integración latinoamericana como una necesidad impostergable. La integración económica aparece como un requisito insoslayable, pero sobre todo como una tarea a ser tomada en buena medida bajo el protagonismo de las fuerzas populares, y desvinculándola de su manifestación muchas veces pautada por los intereses del gran capital y de la burguesía criolla:

Lo primero a ser considerado es que la integración económica de América Latina es pre-requisito indispensable para nuestra integración a la economía mundial. Solamente así evitaremos que, dispersos y aislados, seamos objeto de integraciones por separado. En este nivel, y como una forma de concentrar nuestras fuerzas, habrá que recuperar muchas de las atribuciones estatales casi extintas en los procesos nacionales de reforma del Estado, actualmente en curso. Entretanto, para que la integración económica suceda, debemos tener claridad de los problemas existentes. Primer, ella no debe ocultar su propósito de alcanzar una mayor especialización de las economías nacionales, puesto que solamente se puede integrar lo que es complementario. Eso supone la destrucción de los sectores menos o no competitivos de algunos países en beneficio de otros, además de significar un significativo costo social.[...] Hay un aspecto todavía más relevante: quitar la integración de la competencia exclusiva de los gobiernos y de la burguesía, mediante el desarrollo de una mayor iniciativa por parte de las fuerzas populares, lo que supone la coordinación de esfuerzos en el plano sindical y cultural, así como partidario y parlamentario” (Marini, 2005 [1991], 232-3)

No podemos desconocer los problemas que ha atravesado la integración latinoamericana, en sus distintas instancias, en las últimas décadas. Se ha tratado de una integración en el marco del neoliberalismo, de una integración del gran capital, que ha tenido un peso desmedido en las economías más pequeñas, que ha aumentado el comercio intraregional en buena medida, pero que no se ha desarrollado en otras dimensiones (cultural, política, coordinación macroeconómica, etc.).

Sin embargo, en los últimos años, el aporte de Marini se condice en buena medida con cambios importantes en los procesos de integración que están ocurriendo. No es otra cosa lo que se viene discutiendo hace algunos años, y en este sentido es

necesario remarcar el papel fundamental que ha cumplido la iniciativa de la Venezuela bolivariana, junto a la Cuba revolucionaria y la Bolivia de Evo Morales, apoyado en buena medida por otros gobiernos de izquierda y centro-izquierda de la región. En este sentido la integración es, o debería serla también, la de las fuentes energéticas (gas, petróleo, energías alternativas, etc.), de las infraestructuras, del conocimiento, la información y la cultura (por ejemplo con la red Telesur y la creación de una Universidad del Sur), de la articulación macroeconómica y de un banco de desarrollo conjunto, del cuestionamiento del subimperialismo interno (por ejemplo con los recientes sucesos de nacionalización del gas en Bolivia y la afectación de los intereses de Petrobrás y de la Argentina) y del imperialismo externo (con las posiciones de freno al ALCA que ha tenido el Mercosur por ejemplo), del desarrollo de estrategias de defensa nacional y latinoamericanas conjuntas, de iniciativas de conformación de institucionalidad política (por ejemplo con la reciente creación del Parlamento del Mercosur y de la Comunidad Sudamericana de Naciones), del desarrollo de acciones concretas de solidaridad (como la cooperación de Cuba en el terreno de la salud y la educación, o de Venezuela en el terreno energético y financiero), etc. Sin duda que muchos de estos desafíos permanecen en el horizonte como cuestiones pendientes, pero hoy es sin duda otro el marco en el que se discute la integración latinoamericana de lo que era hace sólo unos pocos años y décadas atrás.

En este sentido renacen los debates sobre la integración latinoamericana que tan fuertemente pautaron los inicios de la vida política independiente de nuestros países allá por comienzos del siglo XIX, que se prolongaron en buena parte del siglo XIX y comienzos del XX y que resurgen con mucha fuerza en estos últimos años, porque en buena medida indican propuestas que han sido bloqueadas por el desarrollo del capitalismo en América Latina, y que sólo en un contexto como el actual parece que tienen posibilidades de comenzar a ganar concreción real. Pero lo curioso es que emergen en un momento en que el capitalismo y el capital han agudizado su carácter destructivo y se ha colocado desde el fin de la historia. Por eso los desafíos de una alternativa socialista y de integración latinoamericana son hoy tan importantes, cuanto encuentran obstáculos firmes en algunas potencias capitalistas, particularmente los Estados Unidos, cuanto en los sectores del gran capital, particularmente los más financierizados.

De esta forma es esperable un notorio recrudecimiento de la respuesta del imperialismo y del gran capital, frente a las luchas por la afirmación de una integración

latinoamericana genuina junto al protagonismo activo de los movimientos populares. Esta integración necesariamente para ser efectiva y caminar en una dirección democrática y socializante, debe contraponerse con los poderes dominantes y hegemónicos del imperialismo y el capitalismo global, que se encuentran por supuesto dentro de fronteras.

Veremos algunas de estas cuestiones en el capítulo siguiente, aunque allí no nos interesará tanto el discurso o la praxis de la integración supranacional, o la cuestión de la identidad latinoamericana o el latinoamericanismo, cuanto sí el nivel del pensamiento y la teoría crítica fuertemente vinculada con el marxismo, que se expresará en la elaboración de un marxismo crítico latinoamericano en algunas versiones de la teoría de la dependencia.

En cuanto al latinoamericanismo y la conceptualización sobre América Latina, cabe enfatizar que cuando nos referimos a América Latina nos estamos refiriendo más a un proyecto, que a una realidad ya preconstituída o definitiva, una “unidad en la diversidad” con distintos horizontes y trayectos históricos, pero que sin duda presenta una cierta matriz común (política, cultural, económica).

Entendemos que la discusión sobre la o las “identidad/es latinoamericana/s” debe centrarse en este marco, y no buscándola en perspectivas románticas o precapitalistas de carácter conservador, aunque sí retomando lo mejor de nuestras tradiciones de pensamiento y de lucha, así como tampoco en una matriz eurocéntrica. En este sentido la identidad es una y muchas al mismo tiempo, se construye y se reconstruye históricamente, alejada de visiones “fundamentalistas” o finalistas. Pero al mismo tiempo la misma no puede discutirse en el contexto de un “culturalismo” abstracto<sup>104</sup>, que la aleje de las raíces económicas y políticas relativamente comunes que presenta la región.

---

<sup>104</sup> A pesar de lo interesante del análisis del chileno Larraín (1996) sobre la construcción de la identidad latinoamericana, aparte de algunas omisiones importantes, parece caer por momentos en posiciones culturalistas de este tipo. Por ejemplo se saltea, además de las contribuciones marxistas más creativas, a todo el período y las figuras del proceso independentista en Hispanoamérica. Al respecto cabe decir que, por el contrario, la figura de Artigas tiene indudablemente un lugar en la construcción de la identidad uruguaya y latinoamericana (cf. Ardao: 1990: 110-113) (y también en la de su izquierda), Bolívar resurgió en el contexto de la revolución cubana y reemerge hoy con el proceso bolivariano en Venezuela así como con las aspiraciones a la construcción de la “patria grande”, el zapatismo enmarca claramente la acción del EZLN en México, así como Sandino hizo lo propio con el FSLN y Farabundo Martí en El Salvador, Martí y Mella han cumplido un papel fundamental en el proceso cubano y latinoamericanista, etc. También Mariátegui, incluso el propio Haya de la Torre, así como el rescate de las diversas culturas indígenas precolombinas, parecen resurgir en los últimos años para el movimiento político indígena y campesino que se instaló en las movilizaciones populares en distintas regiones de América Latina (Ecuador, Bolivia, México, etc.)

En este sentido hacemos nuestras las palabras de Fernando Martínez Heredia, cuando indica:

El colonialismo y el imperialismo son instancias unificantes en América Latina, pero también lo son las identidades autóctonas y las creadas por los aportes étnicos, comunitarios, nacionales, de grupos sociales, de las lenguas y otros. Las resistencias, las utopías, las rebeldías sociales, son acumulaciones culturales americanas que serán decisivas para la preparación de las profundas y radicales transformaciones que necesita América Latina, probablemente, la región del mundo más cargada de contradicciones. (2004: 21)

El latinoamericanismo o “nuestroamericanismo” debe distinguirse por su parte de lo que, muchas veces ambiguamente, ha sido llamado “*tercerismo*”. En el caso del Uruguay, por ejemplo, pesaron mucho estas tesis en buena parte de su intelectualidad, de sus líderes estudiantiles y de sus ambientes culturales, materializándose por ejemplo de forma importante en la prédica de Carlos Quijano, de Arturo Ardao y del Semanario *Marcha*<sup>105</sup>, que tuvieron impacto importante por lo menos hasta entrada la década de los 60’, modificándose y debilitándose luego esta perspectiva, sobre todo al influjo de la revolución cubana. En la medida que se tendía a identificar el marxismo con las contaminaciones positivistas del mismo y con la estrategia hegemónica de los partidos comunistas en el cuadro de la Tercera Internacional, y al mismo tiempo que se rechazaba el imperialismo norteamericano, había una tendencia a asumir esta posición “tercerista”, la cual por otro lado no dejó nunca de ser bastante confusa<sup>106</sup>.

De cualquier forma en el caso de este tipo de tercerismo podemos encontrar varios puntos de contacto con lo que venimos caracterizando como latinoamericanismo, en la medida que había una clara definición antiimperialista, una opción asumidamente

---

<sup>105</sup> Sobre la prédica del Semanario *Marcha* y su prédica tercerista y/o latinoamericanista en materia política, económica, cultural e ideológica cf. la importante recopilación de testimonios y análisis en *Marcha y América Latina*. También aquí merece un destaque especial la figura de Angel Rama, antiguo colaborador del Semanario y Director de la Sección Cultural durante la década de los 60 (al respecto cf. Rocca: 1992), quien fuera considerado por algunos analistas, junto con el brasileño Antonio Cândido, como dos de los críticos literarios latinoamericanos más importantes de todos los tiempos (los que por su parte dialogaron entre sí y enriquecieron mutuamente sus perspectivas).

<sup>106</sup> Aquí fue interesante la polémica desatada a raíz de la publicación de parte del sociólogo Aldo Solari del libro “*El tercerismo en Uruguay*” de 1965, con comentarios críticos al respecto y a la posición del semanario *Marcha*, lo que dio lugar a una encendida polémica entre el filósofo uruguayo y latinoamericanista Arturo Ardao desde las páginas de *Marcha*, con Carlos Real de Azúa, quien asume de alguna forma la defensa de las tesis de Solari desde el *Matutino* *Epoca*, que duró durante 1965-6. (Real de Azúa –con Arturo Ardao y Aldo Solari: 1997)

latinoamericana en distintas dimensiones analíticas y políticas y una perspectiva democratizadora y “socializante” (por no decir explícitamente socialista). Cabe hablar también de otros tipos de “tercerismos” diferentes al anterior, como por ejemplo los sostenidos por el peronismo argentino o por los populismos en general, en cuanto a su no aceptación en el involucramiento de los dos bandos durante la guerra fría en el marco de una posición fuertemente nacionalista, de otras posturas meramente “neutralistas” en política internacional, o por las propias posiciones tercermunistas en el marco del Movimiento de Países no Alineados, como veremos parcialmente en el próximo capítulo.

Otra dimensión que se abre a partir del estudio realizado en este capítulo, pero que sólo podemos mencionar lateralmente aquí por no constituirse en una línea destacada en nuestro objeto de estudio, tiene que ver con la cuestión del movimiento de historia de las ideas y del pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo en la perspectiva de la elaboración de una filosofía latinoamericana, la que también presenta en varios casos importantes vinculaciones con el materialismo histórico. En este sentido debemos distinguir – aunque no excluir el uno del otro, sino en todo caso siendo partes de un mismo proceso de elaboración teórica-, tanto el “latinoamericanismo” como perspectiva de análisis político-ideológico-cultural, ubicado más bien dentro del campo del pensamiento y de los procesos y conformaciones político-culturales, de lo que pueden significar los intentos o las propias formulaciones de una teoría social o filosofía latinoamericanas. En este último caso quedan más claras sus vinculaciones con el campo del marxismo, y su interlocución con el campo de la filosofía y las ciencias sociales, sobre todo desde una perspectiva *crítica*.<sup>107</sup>

En cuanto al pensamiento más propiamente filosófico, el peruano Augusto Salazar Bondy, en un trabajo ya clásico sobre el tema (*¿Existe una filosofía de Nuestra*

---

<sup>107</sup> En este sentido, y como venimos sosteniendo en este capítulo, se trata de campos que, de todas maneras, no pueden ser analizados o estudiados separadamente, sino que es necesario buscar sus múltiples articulaciones. Sin querer ser reiterativos, rastreamos múltiples antecedentes de pensamiento “propio” en América Latina, y sólo a título de ejemplo se puede mencionar (sin contar los aportes más específicamente dentro del marxismo ya mencionados), solamente luego de la “primera independencia”, al pensamiento y la praxis de varios de los líderes independentistas (Simón Bolívar y su maestro Simón Rodríguez, Artigas, Touissant L’Ouverture, Hidalgo y Morelos, etc.), las perspectivas ideológicas dominantes en el correr del siglo XIX, con las figuras de Sarmiento y Alberdi, Andrés Bello, Francisco Bilbao o Torres Caicedo, hasta llegar a fines de siglo y comienzos del XX donde aparecen algunas de las figuras ya citadas, como las del cubano José Martí, primer pensador moderno de América Latina, según F. Retamar, el uruguayo Rodó, o las perspectivas del modernismo literario de Ruben Darío, el mexicano Vasconcelos (al impulso de la revolución mexicana), la praxis y la reflexión de Sandino y de la propia generación universitaria reformista latinoamericana, así como claramente despunta la perspectiva teórica del marxismo latinoamericano de Mariátegui.

*América?*, de 1968) dirá que este fue el tiempo de los llamados “fundadores”, en el campo más estricto de la filosofía académica. Entre ellos ubica al argentino Alejandro Korn, al uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el chileno Enrique Molina, el peruano Alejandro Deustua y los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. También indica que actuaron en coincidencia con otras figuras intelectuales “empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países”, refiriéndose a Rodó, al mexicano Alfonso Reyes y al dominicano Pedro Henríquez Ureña. (Salazar Bondy, 1976: 21). También cita a algunos exponentes anteriores de la tradición escolástica durante la colonia y del movimiento positivista en el siglo XIX. Llama la atención que no se refiera a José Martí, quien aunque no fuera propiamente un “filósofo”, cumplió un papel fundamental en el pensamiento político-filosófico, y de las ideas y la cultura en general, en América Latina.

En parcial contradicción con este análisis, y en una perspectiva que compartimos, el filósofo uruguayo Yamandú Acosta propone partir de *Nuestra América* de 1891 como un manifiesto político y cultural fundante de la *filosofía latinoamericana*, aunque pueda no ser considerado un texto filosófico en el sentido más estricto.<sup>108</sup> (2005: 45). Por su parte el filósofo argentino Arturo Andrés Roig amplía el abanico y sugiere, además del propio texto de Martí, la existencia de dos grandes textos clásicos para los orígenes de la filosofía latinoamericana como ser el *Programa para un curso de filosofía* de Alberdi de 1840, así como el propio *Ariel* de Rodó de 1900. (2000: 47). Tanto para Acosta como para Roig el concepto de dignidad en Martí<sup>109</sup> juega un papel central en la fundamentación de la filosofía latinoamericana. (Acosta: 2005: 49-50; Roig: 1994: 171-186)

En cuanto a la conceptualización de lo que se entiende por *filosofía latinoamericana*, también se abre un campo de debates y polémicas. Ya Salazar Bondy indicaba que no existía acuerdo en los debates y medios filosóficos latinoamericanos

---

<sup>108</sup> Sin pretender realizar aquí un análisis de la importancia de dicho texto, algunos aspectos sobre los que apoyar dicha afirmación refiere a las propias palabras de Martí, cuando dice: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas (...) Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. (1980)

<sup>109</sup> Entre otras afirmaciones señala Martí al respecto: “Viene el hombre natural, *indignado* y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las *necesidades* patentes del país” (1980, destacados por el autor). Al respecto dice Roig que la dignidad, tal como aparece en Martí, “[...] es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de las necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una “dignidad humana” plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se entiende integrante de “nuestra América”. (Roig: 1994)

sobre la existencia de una filosofía genuina y original en la América “hispanoindia” (1976: 103)<sup>110</sup>. Veamos algunos argumentos más recientes que sostienen la existencia de esta filosofía latinoamericana (y ya no necesariamente hispanoamericana, y menos americana). Para Roig, se trata de “un preguntar por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de nuestra América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica”, no tratándose solamente de un estudio de dichos modos, sino además, y fundamentalmente, de “un saber crítico de los mismos que se entiende heredero de las formas constantes y diversas de criticidad tal como se han ido dando desde nuestros albores.” (2000: 45). Desde una perspectiva similar, Yamandú Acosta, retomando el concepto de “interculturalidad” planteado por Raúl Fornet-Betancourt (2004), entiende que debe entenderse por filosofía latinoamericana,

[...] un **pensar radical**, estructurado desde la particularidad de los modos de actuar y de sentir de **un sujeto**, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías. Lo definitorio de tal filosofía es entonces *desde donde* se articulan el pensamiento y el discurso. Frente a expresiones filosóficas en América Latina que suponen ejercer su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal (pretensión de objetividad y de universalidad), contribuyendo fundamentalmente a su reproducción, la filosofía latinoamericana es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que apunta a traducir como universal concreto. Se relaciona interpelativamente con la totalización de la tradición occidental que promueve un **universalismo abstracto** al vestir de universalidad la imposición de su particularidad, contraponiendo un **universalismo concreto respetuoso de una heterogeneidad que haga lugar a todas las particularidades y diferencias que no impliquen asimetrías, por el que apunta a**

---

<sup>110</sup> Cabe recordar otras variantes en el debate sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana o americana, existen otras variantes, por ejemplo la del filósofo mexicano Leopoldo Zea (con su texto *La filosofía americana como filosofía sin más* de 1969), cuando hablaba de la existencia de la filosofía americana en la medida en que se ejerciera un filosofar *auténtico* que se concebía como “*filosofía sin más*”, adaptada a nuestras circunstancias y culturas, pero no contraponiéndose sustancialmente con la filosofía europeo-occidental. También teníamos por ejemplo posturas más extremas, como las del propio Alberdi o de Alejandro Korn, para quienes no tenía sentido sostener la existencia de una filosofía americana como tal, y en el otro extremo la posición de un Vasconcelos quien sostenía que incluso América podía sobrepasar al viejo Continente en el terreno del pensamiento. En posiciones intermedias se ubicaban el propio Zea o José Gaos, quien incluso sostenía la existencia de filosofías hispanoamericanas originales, como las producidas por Vasconcelos, Antonio Caso, y Andrés Bello. De todas formas parece razonable el desafío planteado por Zea, en 1952, retomado por Salazar Bondy: “¿Cuál es nuestro ser? – escribe Zea –. He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía”. Esta habrá de ocuparse de los grandes temas de la meditación universal, pero también y muy especialmente de la realidad americana, de nuestro contexto histórico particular: será salvadora de nuestras circunstancias.” (cf. Salazar Bondy: 1976: 45-100)

**superar tanto la homogeneización del monoculturalismo como la fragmentación de la multiculturalidad** que tiende a consolidar una segmentación plural asimétrica. El **universalismo concreto** en el que trabaja la filosofía latinoamericana se constituye en la alternativa de la armonía de la **interculturalidad** que es camino, proyecto histórico y utopía<sup>111</sup> (2005: 43-4) (destacados personales en negrita)

Cabe preguntarse por la existencia de un quizás excesivo énfasis en la constitución de un sujeto latinoamericano como precondition y sustento para la existencia de la filosofía latinoamericana<sup>112</sup>, así como un importante hincapié en las dimensiones culturales del diálogo o debate filosófico. De todas maneras nos parece que se trata de una razonable caracterización de los intentos de formulación de dicha perspectiva filosófica. Hay por un lado una crítica a las corrientes posmodernas en términos de su condena del sujeto y su apuesta a la fragmentación, y una recuperación crítica de la universalidad, lo que significa continuar su proyecto pero ya no desde sus fundamentos “nortecéntricos”: “Frente al *universalismo abstracto* que fragmenta y excluye, el *universalismo concreto* significa *integración sin exclusiones de todas las diferencias no excluyentes* y discernimiento crítico de sistemas, estructuras e instituciones que en lugar de negar la vida digna de los sujetos deben ser siempre las necesarias mediaciones de su afirmación.” (Acosta: 2005: 54, destacados del autor).

Por último, suele retomarse también la distinción entre filosofía *de lo americano* y filosofía *americana*, en la perspectiva por ej. de Arturo Ardao (en su artículo *Filosofía americana y filosofía de lo americano* de 1963). La calidad de americana le vendría dada a la filosofía no por su objeto, sino por la perspectiva histórica desde la que se hace, es decir por el sujeto que filosofa, mientras que una filosofía de lo americano, aparte de ser muy determinada por su objeto, puede ser hecha desde una perspectiva no americana. Por su parte dirá en esa misma dirección: “*logos* foráneo, pero *pathos* y *ethos* personalísimos” (destacados del autor) (cf. Acosta: 2005: 13-15), lo que nuevamente puede ser parangonado con la apuesta de Martí ya citada: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”.

---

<sup>111</sup> La cuestión de la utopía en el marco del pensamiento marxista, de la tradición latinoamericana y del pensamiento de Franz Hinkelammert la abordaremos en el capítulo V.

<sup>112</sup> Dice Acosta más adelante: “puede sostenerse que *la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autorreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, a saber: el sujeto latinoamericano*”. (2005: 46) (destacados del autor)

### Capítulo III:

## ***MARXISMO CRÍTICO Y DEPENDENCIA EN AMÉRICA LATINA***

### **1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN: AMÉRICA LATINA Y EL TERCER MUNDO EN EL PROCESO DE MUNDIALIZACIÓN CAPITALISTA**

Antes de ingresar propiamente en el análisis de los pensamientos elaborados en el marco del estructuralismo cepalino, el marxismo crítico y las teorías de la dependencia en América Latina, queremos presentar un breve cuadro analítico e histórico, para ayudar a clarificar algunas cuestiones. En primer lugar nos referiremos a una visión de conjunto sobre el carácter de la mundialización capitalista, con particular atención para el Tercer Mundo y América Latina, retomando luego algunas dimensiones de las relaciones imperialistas entre los Estados centrales y coloniales, para finalizar con algunas referencias a las luchas sociales y nacionales en dicho contexto. En esta visión de conjunto nos centramos hasta la década del 70 del siglo XX, donde se producen transformaciones estructurales y decisivas en el capitalismo.

#### **1.1. El carácter imperialista de la mundialización capitalista**

En términos muy generales, y siguiendo a Amin (2001: 17-19), se pueden identificar grandes fases del capitalismo, desde sus orígenes hasta la actualidad, en un largo proceso que caracteriza como de “mundialización capitalista”. Una primera gran fase llamada *mercantilista* (1500-1800) precede a la Revolución Industrial y se ubica en la transición del feudalismo al capitalismo. Allí aparece una conjunción de formas políticas apropiadas (monarquía absolutista del Antiguo Régimen, sobre la base del compromiso “feudalidad-burguesía mercantil”) y las políticas de implementación de las primeras formas de “polarización”: protección militar y moral de los monopolios del gran comercio, la conquista de las Américas y su remodelación como periferias del sistema (especializándose en producciones particulares útiles a la acumulación del capital mercantil), así como la trata de esclavos asociada a ellas.

Una *segunda gran fase (1800-1950)* va desde la Revolución Industrial hasta fines de la Segunda Guerra Mundial. Ella se encuentra pautada por el contraste entre centros industrializados y las periferias, a las que se les niega la posibilidad de la industrialización. Hay aquí dos grandes momentos. En primer lugar la etapa de un *capitalismo “más liberal”*, donde desde el punto de vista económico se impone el “libre cambio” a la periferia, y a nivel político se generan alianzas con las nuevas clases dominantes de la misma, donde no son ajenas por supuesto la intervención directa y la abierta expansión colonialista que se reedita en las últimas décadas del siglo XIX. Son los tiempos de la llamada “pax británica” y la hegemonía inglesa, y del padrón monetario internacional basado en la libra y en su convertibilidad al oro. Aquí juegan un papel dominante los sistemas políticos y la clase capitalista hegemónica (y en muchos casos ya dominante políticamente), propios de los centros industriales, tanto sea aquellos surgidos de revoluciones burguesas (Inglaterra, Francia, Estados Unidos), de procesos de unificación nacional tardía que constituyen mercados nacionales (Italia, Alemania), o de modernizaciones “despóticas iluminadas” (Rusia, Austria, Hungría, Japón). Sin embargo el denominador común de todas estas alianzas sociales hegemónicas, según Amin, apunta a “aislar a la clase obrera”.

Finalmente una segunda subfase de esta etapa se constituye a partir del giro hacia el *capitalismo monopolista* en la economía industrial y financiera de finales del siglo XIX, con evidentes impactos en la periferia<sup>113</sup>, y, desde 1917, se pauta por la “desconexión” de la URSS. La mundialización se caracteriza aquí por la acentuación de los conflictos inter-centros (inter-imperialistas) y por la aceleración de la colonización de las periferias, como una de las consecuencias más importantes de la competencia agravada. Esto da lugar a una fuerte crisis de hegemonía en la mundialización capitalista, que se “salda” con el período de 30 años de guerras (1914-1945), intermediado por un importante período de crisis política, económica y también cultural en escala global, pero afectando fundamentalmente a los centros imperialistas. El

---

<sup>113</sup> Como sostiene Luiz Gonzaga Beluzzo, el “impulso decisivo para el avance de la *globalización* financiera de aquellos tiempos fue dado, en buena medida, por el creciente endeudamiento de los países de la periferia y de la semiperiferia del sistema, obligados a tomar préstamos en las plazas financieras más importantes con el propósito de sustentar la convertibilidad de sus monedas. Esto debido a que los problemas en la balanza de pagos eran recurrentes, normalmente asociados a pérdidas en las relaciones de intercambio o a las fluctuaciones periódicas en el nivel de actividad de los países centrales. Las economías periféricas funcionaban, en verdad, como áreas de expansión comercial y financiera de los países centrales en las etapas expansivas del ciclo y como una “válvula de seguridad” para el ajuste de las economías desarrolladas, en la fase de contracción. El período situado entre 1880 y la eclosión, en 1914, de la Primera Gran Guerra, fue pródigo en la producción de episodios de inestabilidad cambiaria y financiera en la periferia” (1999: 93)

resultado final de ello es el traslado abierto de la hegemonía inglesa a la norteamericana después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, con la instauración de los acuerdos de Bretton Woods y del padrón monetario del dólar-flexible, con tasas de cambio relativamente fijas.

Como indica Amin, durante este período, las formas políticas que asocian parcialmente al sistema a los representantes políticos de la clase obrera en los centros son todavía incipientes, salvo en las modalidades nazi-fascistas (aunque con significados obviamente regresivos). Sin contar el New Deal norteamericano y el Frente Popular francés, a finales de los años 30', los bloques hegemónicos siempre habían sido anti-obreros hasta ese momento.

La Segunda Guerra Mundial abre paso a esta *tercera fase* sobre la que nos interesará profundizar luego. La derrota del fascismo modificaba profundamente (aunque de forma temporaria lógicamente), las relaciones sociales de fuerza a favor de la clase obrera, que adquirieron en los centros posiciones que nunca habían conocido con anterioridad en el capitalismo; a favor de los pueblos de las periferias, cuyos movimientos de liberación (fundamentalmente en Africa y Asia) reconquistaron la independencia política de sus naciones; a favor del modelo soviético realmente existente (o “capitalismo sin capitalistas” como lo llama Amin, o “sociedades poscapitalistas”, aunque sin lograr romper la lógica sistémica del capital, como la caracteriza István Mészáros (2002)), que aparecía como la forma más eficaz del proyecto de “desconexión” y de “ratrappage”. Esto se da, como veíamos, también bajo la consolidación de la preponderancia norteamericana sobre todos los demás centros capitalistas, que modificaban las condiciones de la competencia intercapitalista.

Compartimos en lo esencial este análisis de Amin, en términos de un esbozo de su “teoría de la mundialización capitalista”, lo que la vuelve casi un sinónimo de imperialismo – con todo, reconociendo las especificidades de cada período histórico –. Corrigiendo parcialmente a Lenin, dirá este autor: “el imperialismo no es pues un estadio – el estadio supremo del capitalismo-, sino que constituye su carácter permanente” (Amin, 2001: 19). Por otra parte, este carácter permanente del imperialismo capitalista, que nunca es puramente librado a la estricta lógica de las libres fuerzas del mercado (esto implicaría prácticamente la disolución del capitalismo), está estrechamente asociado a la existencia de una jerarquía de Estados-nación y a la existencia de conflictos inter y anti-imperialistas. Como sostiene Michael Löwy (2001: 64), y yendo contra el pensamiento hegemónico que plantea la disolución o extremo

debilitamiento del poder del Estado-nación en la actual fase de la mundialización capitalista, “está en la propia naturaleza de la expansión planetaria del capital producir y reproducir sin cesar la confrontación entre las naciones, tanto sea en los conflictos interimperialistas por la dominación del mercado mundial, como en los movimientos de liberación nacional contra la opresión imperial, o todavía bajo otras mil y una formas. La dominación del mercado capitalista no suprimió [como preveían erróneamente Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*], sino que *intensificó* – en un grado sin precedentes – los conflictos nacionales.”

En este sentido estos conflictos estuvieron muy vinculados con los conflictos inter-imperialistas entre los Estados dominantes en la búsqueda por la hegemonía, descartando la hipótesis del ultraimperialismo (pacífico) de las grandes potencias planteada por Kautsky, ya desde la conformación de la “economía-mundo capitalista”, saldándose dichas transiciones por intensos períodos de guerras. Al decir de Immanuel Wallerstein, los Estados se sitúan en una jerarquía de poder, con Estados fuertes, medios y débiles. Contra la amenaza de que la máquina estatal se volviera poderosa de más, también en los estados fuertes, incluso para responder a presiones igualitarias internas, los acumuladores de capital precisan de la amenaza de estrategias contra su propia máquina estatal, aliándose con otras máquinas estatales. Esta amenaza sólo era posible en la medida en que ningún Estado dominaba al conjunto, formando la base objetiva de un “equilibrio de poder”. De todas maneras lo que pauta la competencia interestatal e intercapitalista es más la guerra y la competencia que la propia cooperación: “El capitalismo histórico funcionaba en una economía-mundo, pero no en un Estado-mundo. Las presiones estructurales militaron contra cualquier edificación de un Estado-mundo. (1985: 55) Lo que sí puede hablarse es de la existencia de potencias hegemónicas en el contexto de la economía-mundo capitalista, primero de las Provincias Unidas, luego de Gran Bretaña y finalmente de los Estados Unidos, cuya permanencia y sustitución se ha “saldado” con intensos conflictos y guerras mundiales. En cada caso, la hegemonía continuó luego de la derrota de las pretensiones militares de conquista (los Habsburgos, Francia, Alemania). Cada hegemonía selló una “guerra mundial” – una lucha masiva, terrestre, altamente destructiva, intermitente a lo largo de treinta años, involucrando todas las principales fuerzas militares de la época. Fueron respectivamente la Guerra de los Treinta Años de 1618 a 1648, las Guerras Napoleónicas (1792-1815) y los conflictos del siglo XX entre 1914 y 1945, que podrían

ser adecuadamente concebidos como una única larga guerra mundial. (Wallerstein, 1985: 48-9)

Finalmente cabe llamar la atención de cómo este carácter imperialista es sistemáticamente ocultado por los ideólogos dominantes de la mundialización capitalista (y que reaparece llamativamente en teóricos contemporáneos de izquierda como Antonio Negri y Michael Hardt en su *Imperio*). Si el “discurso” dominante sobre la mundialización entre 1880 a 1945 es fundamentalmente *liberal* (basada en la “autoregulación” de los mercados), *nacional* (ya que la reproducción del mercado nacional autocentrado constituye el eje de las políticas del Estado), es también *imperialista* (ya que acusa la competencia de los monopolios dominantes, que llevan a conflictos inter-Estados) y a la expansión de los imperios coloniales. En el período de posguerra el discurso dominante es otro. Es *social*, en la medida que “integran” o pretenden integrar a las clases obreras en el centro, las clases populares en el Este y en el Sur; es también *nacional*, en el sentido que los compromisos son definidos en el marco de los Estados construidos por políticas sistemáticas de los poderes públicos nacionales. El conflicto de los imperialismos es silenciado, aunque el alineamiento económico-militar detrás de los Estados Unidos de parte de las grandes potencias del centro sea aceptado en nombre de la defensa contra el comunismo. (Amin, 2001: 20-1)

## **1.2. Imperialismo y descolonización en el Tercer Mundo**

Cabe también analizar muy brevemente como se configuran estas relaciones imperialistas en términos de las relaciones políticas entre los Estados centrales y las colonias o los Estados periféricos. Ya desde el inicio de la primera fase de la mundialización mercantilista y de transición al capitalismo, que comienza de alguna forma con la conquista de América y que se prolonga por lo menos hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, “ocho países, con apenas el 1,6 % del territorio global (Portugal, España, Holanda, Francia, Inglaterra, Bélgica, Alemania e Italia) fueron conquistando o sometiendo prácticamente a todo el resto del mundo, a través de la conquista militar y territorial, o a través del mercado y del poder de sus capitales” (Fiori, s/f).

A su vez pueden identificarse dos grandes períodos en cuanto a la *descolonización* de los Estados nación de la periferia capitalista en la historia moderna (cf. Fiori, s/f). El *primero* se corresponde con el inicio de la segunda fase de la

mundialización capitalista identificada por Amin, en torno a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando se produce primero la independencia de los Estados Unidos de Inglaterra y luego la de la casi totalidad de América Latina en la lucha fundamentalmente contra el imperio español y portugués. Prevalecen aquí en el imperio inglés de alguna forma las tesis defendidas por Adam Smith y Lord Shelbourne, en cuanto a que las ventajas del libre comercio para los países menos desarrollados, dispensarían de efectividad a los monopolios coloniales y las conquistas territoriales que habían sido necesarias en los siglos anteriores. La superioridad económica inglesa haría el resto, promoviendo la especialización “primario-exportadora” de las economías descolonizadas y nutriendo de materias primas a la industria local y de consumidores de las mismas.

De alguna forma estos procesos llevaban en sí mismos el germen de nuevas contradicciones y de agravados procesos de imperialismo económico y territorial, que llevarán al segundo momento de expansión colonial de las potencias europeas, a partir de 1870 y del inicio de la fase “imperialista” analizada por los teóricos marxistas del imperialismo capitalista (Hilferding, Lenin, Rosa Luxemburgo, Kautsky, incluyendo a Hobson como autor no marxista). Como indica Fiori (s/f), “Todo comenzaba con la firma (muchas veces impuesta por la fuerza) de tratados comerciales que obligaban a los países firmantes a eliminar sus barreras comerciales, permitiendo el libre acceso a las mercancías y a los capitales europeos. Esos tratados fueron establecidos con países de casi todo el mundo, que terminaron por especializarse en la exportación de las materias primas necesarias a la industrialización europea. Con la nueva situación, los gobiernos de estos países tuvieron que endeudarse con la banca privada inglesa y francesa, para cubrir los recursos perdidos con el fin de las tasas aduaneras. Por ello, en los momentos de retracción cíclica de las economías europeas, estos países periféricos enfrentaban, invariablemente, problemas en la balanza de pagos, siendo obligados a renegociar sus deudas externas o declarar moratorias nacionales. En el caso de América Latina, las deudas o moratorias fueron solucionadas a través de renegociaciones con los acreedores y la transferencia de estos costos para las poblaciones nacionales<sup>114</sup>. En el resto del

---

<sup>114</sup> Como vimos en el capítulo anterior, tampoco en América Latina la situación fue tan idílica como podría parecer, implicando en muchos casos la asunción de formas clásicamente imperialistas, cuando se veían afectados los intereses del capital inglés. Cabe citar a título de ejemplo la Guerra de la Triple Alianza llevada adelante contra el modelo de desarrollo “autocentrado” y nacionalista de Paraguay a mediados del siglo XIX, que mereció la intervención del imperio británico y la presencia militar de sus vecinos (Brasil, Argentina y Uruguay) para poner freno a ese experimento “peligroso”. También cabe citar como los intereses ingleses influyeron decisivamente en algunos casos para el estímulo de procesos

mundo la historia fue diferente: la cobranza de las deudas acabó justificando la invasión y la dominación política de casi todas las nuevas colonias creadas en el siglo XIX.”

Es interesante notar que el imperialismo consiste en algo más que un proceso de violencia, pillaje, robo y expansión “hacia fuera” de los propios centros del capitalismo mundial, o que se procesara a partir de la esfera del comercio exterior (tal cual lo destacara el propio Marx en algunos de sus estudios, y enfatizaran Lenin y Rosa Luxemburgo en sus estudios sobre el imperialismo). Se trata también de un proceso que no deja de tener consecuencias importantes en el plano interno de las potencias capitalistas. Por ejemplo Lenin cita a Cecil Rhodes cuando dice que el colonialismo y el imperialismo eran “la única forma de evitar una guerra civil”. Por su parte David Harvey, al plantear su interesante perspectiva de la acumulación capitalista bajo modalidades de “desposesión” (2003), que veremos luego, retoma el pensamiento de Hannah Arendt, en su *Imperialismo* de 1968, para indicar que, en distintos casos y momentos históricos de expansión imperial, el giro de la política interna hacia una forma “liberal” de imperialismo no fue el resultado de imperativos económicos absolutos, sino de la falta de voluntad política, por parte de la burguesía, de renunciar a algunos de sus privilegios de clase, bloqueando cualquier posibilidad de absorber la sobreacumulación mediante reformas sociales domésticas de carácter democratizador, lo que contó incluso con la connivencia y el apoyo ferviente de muchas figuras del liberalismo, el radicalismo y del movimiento obrero. Esto puede verse tanto en la fase clásica del imperialismo, que llega hasta el fin de la segunda guerra mundial, así como es claramente visible en el imperialismo norteamericano, frente a América Latina por ejemplo desde la doctrina Monroe, así como es evidente en la situación actual de los Estados Unidos con las intervenciones militares en Irak y Afganistán.

El imperialismo “eurocéntrico” de la fase clásica del imperialismo es interpretado por Arendt como “la primera etapa del dominio [realmente global] de la burguesía y no la última fase del capitalismo”, como fue descrita por Lenin. En este sentido, las depresiones de los sesenta y setenta del siglo XIX en Gran Bretaña dieron el impulso hacia una nueva forma de imperialismo, al darse cuenta la burguesía, por

---

de la descolonización en América Latina a comienzos del siglo XIX. En particular cabe señalar el propio nacimiento del Uruguay como “nación independiente”, proyecto que por otro lado no estaba para nada presente en las pretensiones de Artigas (que aspiraba justamente a la concreción de la Liga Federal de las Provincias Unidas del Río de la Plata), donde Lord Ponsomby en representación del imperio inglés tuvo un papel fundamental. Por otra parte ya a comienzos del siglo XIX a partir de la Doctrina Monroe comienzan a sentirse los efectos del nuevo imperialismo de los Estados Unidos, primero en las disputas territoriales con México, y luego sobre todo con la guerra cubano española y con la invasión a Puerto Rico, y también fuera del continente, por ej. en Las Filipinas.

primera vez, que la acumulación originaria y sus “pecados originales” tenían que repetirse una y otra vez, a riesgo de que el motor de la acumulación se detuviera. Este imperialismo de base europea del período 1884-1945, fue el “primer asalto al poder global por parte de la burguesía”. (Harvey, 2003)

La *segunda gran oleada de “descolonización”* surge a partir de la segunda mitad del siglo XX. Si bien el cuadro mundial favoreció esos procesos, y de alguna forma primó la voluntad ya expresada por Lenin y Wilson al finalizar la Primera Guerra Mundial de “defender” el derecho de autodeterminación de los pueblos, esto se vio favorecido por una importante lucha política de los pueblos del Tercer Mundo y de la clase trabajadora en general, y, lo que es más importante, si bien relativizó las vocaciones imperialistas de las grandes potencias centrales, el mismo permaneció activo en el Tercer Mundo, y al mismo tiempo se complementó con un período de prosperidad bastante generalizada y de instalación de mecanismos económico-financieros regulatorios del sistema económico mundial, los cuales llevarían incorporados en sí mismos el germen de sus propias contradicciones, las cuales estallarán en los años 70<sup>2</sup>. Se reestablecerán a partir de allí nuevas modalidades imperialistas de dominio del capital y de los Estados centrales sobre la clase trabajadora, y sobre los pueblos de la periferia y semiperiferia del sistema.

### **1.3. Luchas de clase y de “liberación nacional” en el centro y la periferia**

Parece importante indicar la existencia de al menos dos tipos de luchas socio-políticas centrales en la modernidad capitalista, en términos de los sujetos que las llevan a cabo y de los propósitos centrales de las mismas. Unas se refieren más a la centralidad de la lucha entre capital-trabajo, otras a las luchas nacionalistas, anticoloniales o antiimperialistas. Al decir de Immanuel Wallerstein (1985: 56-7), se puede decir que, en una perspectiva histórica, las mismas han tenido pocos puntos de encuentro o coincidencia hasta solo muy poco tiempo atrás. Además no puede desconocerse en un análisis de las mismas la cuestión étnica, cultural y religiosa, sobre todo en las segundas. Según el autor, recién en el siglo XIX puede apreciarse el surgimiento de una “tecnología de la rebelión” que se desarrolló en el “capitalismo histórico”, que se manifiesta en la creación de estructuras burocratizadas continuas, en sus dos grandes variantes históricas: los movimientos “sindicales-socialistas” y los movimientos nacionalistas. Cada uno tenía un *locus* y un foco diferente. Mientras los primeros se

concentraban en los conflictos entre los trabajadores urbanos sin tierra (proletariado) y los propietarios de los medios de producción (burguesía), los movimientos nacionalistas se concentraban en los conflictos entre numerosos “pueblos oprimidos” (definidos en términos de características lingüísticas o religiosas), y los “pueblos” dominantes de una determinada jurisdicción política: “En general, hasta muy recientemente, estos dos tipos de movimientos se consideraban muy diferentes entre sí, por veces hasta mutuamente antagónicos. Las alianzas entre ellos eran consideradas tácticas y temporarias”. Pero este análisis se complejiza si tomamos en cuenta la existencia de centros y de periferias capitalistas.

De alguna forma en la concepción “marxiano-engelsiana” del sujeto revolucionario hay un privilegio del primer tipo de luchas, es decir del proletariado industrial (y de la clase trabajadora en general) en los términos de la lucha económica, política e ideológica contra el capital, tanto sea a través de la vía parlamentaria como fundamentalmente de la insurreccional. Pero el espacio geográfico para romper con el sistema capitalista era aquel donde el capitalismo había avanzado más en términos de su madurez y del agudizamiento de sus contradicciones. Aunque con una clara visión internacionalista, aquí el espacio privilegiado fue sin duda Inglaterra, Francia, e incluso la propia “atrasada” Alemania, sin contar con las posibilidades de emancipación del propio proletariado de los Estados Unidos (esto aún reconociendo los matices y la apertura del propio Marx a otras formas de luchas de clase y nacionales, tanto dentro como fuera de la propia Europa occidental, como vimos).

Como indica Sader (2001: 87 y ss), una de las innovaciones teórico-políticas de Lenin, ya en otra situación histórica distinta a la de Marx y Engels, y tomando como base los análisis sobre el imperialismo como “fase superior” del capitalismo (en la medida en que el mercado mundial se universaliza bajo el protagonismo de los grandes monopolios y del capital financiero asociados a las potencias imperialistas)<sup>115</sup>, es cuando aquel introduce el concepto de “eslabón más débil de la cadena imperialista”. Con ello señala una “diferencia” entre los puntos de mayor fragilidad para la ruptura (con el capitalismo) y las de existencia de las condiciones más favorables a la construcción del socialismo. El ejemplo de la explotación inglesa del capitalismo en la India servía para Lenin como ejemplo de que una parte de la clase trabajadora inglesa se había hecho partícipe de la explotación de ese país, y en particular de su proletariado,

---

<sup>115</sup> Al respecto ver Lenin, Vladimir Ilich: *Imperialismo, fase superior do capitalismo* (1989).

solidarizándose con la “burguesía inglesa”. Aquí Lenin ubica el concepto de “aristocracia obrera”. Esto daría lugar a un desplazamiento de las luchas de clase de un lugar a otro de la cadena imperialista. Las condiciones del desarrollo del capitalismo en Inglaterra hacían disminuir las contradicciones en aquel país, y las hacían más agudas en la India, periferia del sistema.<sup>116</sup>

De esta forma, el cuadro de las contradicciones se complejiza con el traslado de aquellas del centro a la periferia, reproduciéndose en dos planos diferenciados: el de la *cuestión nacional* (anticolonial, antiimperialista, de liberación nacional, etc.) y el de la *cuestión social* (posibilidad de ruptura con el capitalismo periférico por agudización de sus contradicciones). “En algunos países predominará el primer aspecto (en todos los que se dió el movimiento anticolonial sin ruptura con el capitalismo, con India como paradigma extendido a casi todo el continente africano), en otros el segundo (con China como paradigma, seguido por Vietnam, Corea del Norte, Cuba, entre otros) (Sader, 2001: 90). Con la revolución soviética “se desvincularon entonces los lugares de más fácil ruptura del poder burgués de aquellos que tenían la condición para la construcción de la sociedad socialista”, aunque el propio Lenin reconocía las dificultades que esto implicaba, como veíamos anteriormente, siendo relativamente “fácil” tomar el poder en la Rusia, siendo “infinitamente más difícil” construir el socialismo.

De esta manera se produce una especie de “división del trabajo” entre los países centrales y los periféricos, en cuanto a la acumulación de fuerzas y a la lucha por el comunismo. Y esto corresponde básicamente al período histórico que estamos analizando y a la emergencia de las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo. De un lado, en los países centrales del capitalismo, la lucha giró en torno del movimiento obrero aglutinado en dos direcciones fundamentales, los sindicatos y los partidos legales, tanto en la socialdemocracia como en el movimiento comunista. De otro, en la periferia capitalista, predominó la guerrilla, tanto en su modalidad de guerra popular puesta en práctica en China o en Vietnam, o de guerra de guerrillas como en Cuba.

---

<sup>116</sup> La propia revolución soviética (que triunfa en un lugar muy particular de la periferia, también debe decirse, el de la decadencia del “gran imperio ruso”) fue un ejemplo de ello, a pesar de que originariamente Lenin la visualizaba como sólo un paso en dirección a la revolución en Europa Occidental (fundamentalmente en Alemania), sin la cual la revolución soviética terminaría condenada al aislamiento, según el propio Lenin, y quien sabe, como luego lo demostró la historia, a la (provisoria) derrota del socialismo. Tampoco debemos olvidar la propia estrategia seguida adelante por el proletariado europeo frente a la primera guerra mundial, en la medida que significó la ruptura de la II Internacional y la alianza de buena parte del proletariado europeo occidental con sus burguesías “nacionales”, frente a dicha guerra interimperialista.

Esto se explica en parte, según Sader (2001: 92), por determinadas condiciones “objetivas” de las características predominantes de los “distintos” capitalismos: “un modelo “europeo” - institucional, con economía industrial y relaciones sociales centradas en el mundo del trabajo formal en el centro, demandaba la construcción de contrahegemonías con ejes en la lucha parlamentaria y en el movimiento sindical. Por su parte, los modelos hegemónicos con predominio de elementos de dominación más que de consenso, producían fuerzas opositoras que tendían a la lucha insurreccional”.<sup>117</sup>

Aquella “división de las luchas anticapitalistas” entre centro y periferia tuvo pues puntos de encuentro como de claro distanciamiento y hasta importantes contradicciones. Según Sader, lo fue en este último sentido cuando los movimientos de liberación de las colonias europeas no solamente no contaron con el apoyo de la izquierda “tradicional” (partidos socialistas y comunistas o centrales sindicales vinculadas a esos partidos), sino que algunas veces tuvo dentro de ellos agentes directos de la política colonial europea.<sup>118</sup> Por otro lado también es cierto que por momentos existía un campo de coincidencias, que permitía decir que pertenecían al mismo campo movimientos revolucionarios de la periferia capitalista, fuerzas nacionalistas del Tercer Mundo, partidos de izquierda y sindicatos del centro – así como los países del entonces llamado “campo socialista”, como tres vertientes de un movimiento internacional (ciertamente heterodoxo) con contradicciones, pero con puntos comunes, por lo menos en cuanto a las direcciones de la acumulación antiimperialista, anticapitalista o simplemente democrática, de acuerdo con cada fuerza involucrada. Esta situación obviamente se altera de forma bastante importante bajo la hegemonía neoliberal, como

---

<sup>117</sup> Esto nos hace recordar las geniales proposiciones gramscianas acerca de la diferencia entre las “sociedades orientales” y las “sociedades occidentales”. Si en las segundas predominaba el momento del consenso sobre la coacción, con una sociedad civil rica y diversificada (lo que supone igualmente un Estado relativamente desarrollado), correspondiendo una lucha centrada en los aparatos privados de hegemonía como paso previo a la conquista del poder estatal y en la “guerra de posiciones”, el proceso se invertía en las sociedades “orientales”. Allí la “sociedad civil” era débil y “gelatinosa”, articulada con un Estado fuertemente coactivo y centralizado, y le correspondía una lucha revolucionaria centrada en la conquista de los aparatos coercitivos, teniendo como eje en primer término la construcción del poder estatal, concebida como “guerra de movimiento”. De todas maneras debe quedar claro que este criterio gramsciano de diferenciación no tiene necesariamente un contenido geográfico sino más bien histórico. También parece apresurado identificar a las sociedades “orientales” con la periferia capitalista y las orientales con los centros capitalistas, por lo menos en el planteo de Gramsci, y esto debería ser objeto de una discusión mucho más profunda. Al respecto cf. Coutinho, Carlos Nelson: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Nova ed. ampliada, 1999.

<sup>118</sup> “La socialdemocracia personificó más directamente la izquierda parlamentaria europea como modelo de fuerza social y política del centro del capitalismo, solidaria con movimientos de la periferia capitalista aunque frontalmente opuesta a movimientos revolucionarios victoriosos, como los casos de Cuba, China y Vietnam” (Sader: 2001, 97)

veremos luego. Retomaremos algunas de estas cuestiones en la última sección de este capítulo.

## **2. LA “EDAD DE ORO” DEL CAPITALISMO Y LA ECONOMÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA**

Nos interesa ahora entrar a “revisitar”, algunos trazos del debate latinoamericano, que, a falta de un término más adecuado, designamos como “economía política” latinoamericana. Nos centraremos aquí en un período histórico bastante delimitado, es decir aquel que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial y llega hasta mediados de la década de los 70’, cuando América Latina y el sistema capitalista como un todo procesan transformaciones significativas.

### **2.1. La “edad de oro” del capitalismo**

Estos 30 años han sido caracterizados de diversas maneras (capitalismo tardío, “edad de oro” del capitalismo según Hobsbawm (1998), período de la hegemonía norteamericana, tiempo de “auge del Estado de Bienestar”, etc.). Marcan sin duda el período de la hegemonía norteamericana a nivel geopolítico y geoeconómico a nivel planetario (luego de la crisis de hegemonía de entreguerras que fuera precedida por el auge y el declinio de la hegemonía inglesa). Indican el tiempo de vigencia de las instituciones de Bretton Woods con su sistema monetario del padrón oro-divisas basado en el dólar y en sistema de tasas de cambio fijas, y sus instituciones políticas y económicas multilaterales. Indican también la reconstrucción de Europa, la vigencia de la “Guerra fría”, y la “emergencia” del Tercer Mundo y diversas revoluciones socio-políticas vinculadas también a los procesos de “descolonización” de varios países de África y Asia.

Son los tiempos de los procesos de “sustitución de importaciones” en importantes sectores de la periferia capitalista, particularmente en América Latina. Son las décadas de la implementación de políticas keynesianas con la “ayuda” insoslayable de los Estados nacionales y de sus instrumentos de política económica y social. Es también el tiempo de la vigencia histórica de los llamados “Estados de bienestar”, “Estados sociales”, con las particularidades y limitaciones que los mismos presentaron en en América Latina.

Desde el punto de vista geo-económico y político, la II Guerra Mundial constituye un punto de inflexión decisivo para la consolidación de la hegemonía norteamericana. Si la guerra civil en el siglo XIX definió la cuestión interna del poder y

la naturaleza particular del capitalismo norteamericano, le permitió a dicho país emerger al final de dicho siglo, como la mayor potencia industrial del globo. Si la I Guerra Mundial le llevó a ocupar el papel de “centro cíclico principal”, sustituyendo a Inglaterra, es sólo con la II Guerra que se crean las condiciones, internas y externas, para que los Estados Unidos se conviertan en el polo hegemónico de la economía capitalista mundial, estableciendo un nuevo orden económico planetario<sup>119</sup> (Teixeira, 1999: 177-8).

El proceso que lleva a la consolidación de la hegemonía norteamericana se desarrolla, según Teixeira (1999: 180), a partir de dos apoyos básicos: a) la construcción de una institucionalidad y de un padrón monetario internacional que expresan la “superioridad” de los Estados Unidos sobre el mundo capitalista y b) la vocación de las “grandes corporations” norteamericanas para trascender las fronteras de su propio espacio nacional, promoviendo la difusión de los padrones norteamericanos de producción, consumo y financiamiento, así como de su modelo de gestión empresarial. Este mundo reorganizado por el poder, al mismo tiempo, del Estado y de las empresas norteamericanas, ya traía en sí los gérmenes de su propia vulnerabilidad. Por un lado el propio Raúl Prebisch indicaba en el plano productivo, las razones que hacían que los Estados Unidos, a diferencia de Inglaterra, fuera un centro desestabilizador, ya que su economía era competidora de su propia periferia. A esto deben sumarse las razones aportadas por Triffin en el plano monetario financiero, para quien el poder monopolista de emisión de la moneda internacional (el dólar), afectaba las posibilidades de coordinación macroeconómica del sistema, haciendo que la liquidez internacional dependiese exclusivamente de los déficits externos de la economía americana.

A estos factores deben agregarse otros tan importantes, según Teixeira (1999: 180-1), como ser el hecho de que, en el plano productivo, la forma en que se dio el movimiento de expansión del sistema industrial a partir del espacio nacional americano, tendió a generar una competencia generalizada en todos los mercados, llegando a la periferia que se industrializa. Y a su vez en el plano monetario financiero, debe incorporarse la forma específica en que se dio la integración de los mercados, ya no a partir de políticas de coordinación institucional, sino a través de la inclusión directa de las grandes empresas transnacionales y de los movimientos de capital, bajo forma

---

<sup>119</sup> Según el autor, la existencia de un orden internacional supone “la existencia de una potencia hegemónicamente dominante y que sea al mismo tiempo polo hegemónico, cabeza de imperio y centro cíclico principal (...)” (Teixeira: 1999: 156)

estrictamente financiera, realizados por los grandes bancos privados que también se internacionalizaron. Este proceso llevó también a un “relineamiento de los centros”, que explica porqué los Estados Unidos pasan de una posición de indiscutible dominancia en las esferas comercial, industrial, financiera y también militar e ideológico-moral, para otra posición en que se ven obligados a conceder a Alemania y Japón (dos naciones situadas estratégicamente en el escenario de la “Guerra Fría”) creciente autonomía en relación a su papel hegemónico. Esto también lleva a un “desenraizamiento” de los bloques de capital de su base nacional, y a una transnacionalización de la economía mundial. Al mismo tiempo se verifica un progresivo debilitamiento de la hegemonía norteamericana, en algunos de sus aspectos, que culmina en una crisis que se generaliza por todo el sistema a partir de los años 70’. (Teixeira, 1999: 181).

En un sentido similar se expresa Harvey (2003), cuando indica que este pasaje para la hegemonía estadounidense a partir de 1945 se dio a partir de una nueva alianza entre las principales potencias y poderes capitalistas, para impedir un estado de guerra permanente y buscar una forma de manejar racionalmente la sobreacumulación que había emergido fuertemente en los años treinta. Esto suponía la intensificación del capitalismo integrado en el centro, apoyando los esfuerzos integradores de la Unión Europea al este del bloque socialista en Europa, y una sistemática expansión geográfica del sistema, de donde surge el “interés” de Estados Unidos por la descolonización y el desarrollismo. Pero esto presupone el liderazgo militar y económico de los Estados Unidos como única superpotencia capitalista. Incluso esto lo realizaron absorbiendo excedentes mediante “ajustes espacio-temporales internos”, así como “abriendo” sus mercados y absorber por un tiempo los excedentes que se generaban en Japón y Alemania durante los sesenta. Se produjeron fuertes controles sobre el movimiento de capitales, no así sobre el de las mercancías, y la lucha de clases quedó limitada fundamentalmente al interior de los Estados nación, versando sobre cuestiones de “reproducción” (cómo tendría lugar y a quien beneficiaría).

## **2.2. La Economía Política de la CEPAL**

Al hablar de este enfoque, debemos decir que el mismo constituye un cuerpo analítico específico, que fue aplicable a las condiciones históricas propias de la periferia latinoamericana, surgido hace más de 50 años. Como indica Bielschowsky (2000) la

misma se vincula al surgimiento del enfoque desarrollista latinoamericano, basado en un método histórico-estructuralista, basado en la idea de la relación entre centro y periferia. Este sería uno de los rasgos analíticos comunes a los 5 decenios de existencia de esta escuela: los otros se refieren al análisis de la inserción internacional, el análisis de los condicionantes estructurales internos (del crecimiento y del progreso técnico, y de las relaciones entre éstos, el empleo y la distribución del ingreso), y el análisis de las necesidades y posibilidades de acción estatal. Por su parte cada etapa se centró en una cuestión diferente. Si en los años cincuenta el enfoque se enfocó en la industrialización, los años sesenta se pautaron por las “reformas para desobstruir” la industrialización; los setenta se vincularon a la reorientación de los “estilos” de desarrollo hacia la homogeneización social y hacia la diversificación pro exportadora; los ochenta apuntaron a superar el problema del endeudamiento externo mediante el “ajuste” con crecimiento”, y en los noventa se habló de la transformación productiva con equidad. (Bielchowsky, 2000: 9-12).

Discordamos en el hecho de que se pueda hablar de una continuidad teórico-metodológica en esta “escuela” de la Cepal. Creemos que el período más fermental de la misma fueron sin duda los años 50, 60 y parte de los 70, pautados por la orientación de elaboración de un pensamiento crítico y desarrollista, con fuertes influencias estructuralistas, bajo el peso de figuras como Raúl Prebisch y Celso Furtado. En las últimas décadas hay sin duda un acercamiento a las tesis neoliberales que marca, según nuestro entender, un claro retroceso en los planteamientos de la Cepal.

### **2.2.1. *La perspectiva de Raúl Prebisch***

Como vimos, un primer conjunto de autores fundamentales en la tradición del pensamiento cepalino agrupa sin duda a Raúl Prebisch y Celso Furtado, en tanto representantes del “pensamiento estructuralista” cepalino. Prebisch ya en 1949 comenzaba el desarrollo de una perspectiva de análisis de la realidad latinoamericana, que tenía una vocación fundamentalmente económica pero con importantes preocupaciones sociales, por aprehender las particularidades de la “periferia” capitalista, en su interjuego con el “centro” capitalista. Esto implicaba la adopción de una perspectiva teórica y determinadas soluciones políticas que no podían ser resueltas recurriendo a los tradicionales análisis económicos dominantes en dicha época:

Es preciso reconocer que, en los países latinoamericanos, todavía hay mucho por hacer en esta materia, tanto en términos del conocimiento de la realidad en sí cuanto de su interpretación teórica correcta. A pesar de existir en esos países muchos problemas de naturaleza semejante, no se logró siquiera abordar en común el examen y la elucidación de los mismos. Así, no es de extrañar que frecuentemente prevalezcan, en los estudios que se acostumbra a publicar sobre la economía de los países de América Latina, el criterio o la experiencia especial de los grandes centros de la economía mundial (...). Así, es pertinente exponer con claridad la situación de los países latinoamericanos, a fin de que sus intereses, aspiraciones y posibilidades, tomando en cuenta desde ya las diferencias y realidades específicas, se integren adecuadamente en fórmulas generales de cooperación económica internacional. (Prebisch, 2000: 72-3)

En un lenguaje claro y directo<sup>120</sup>, y ciertamente innovador para América Latina y en su interpretación de las relaciones “centro-periferia”, Prebisch planteaba sus análisis, con un importante contenido propositivo. Así aparecen algunas líneas interpretativas e ideas fuerza en su pensamiento y en las propuestas de acción política, (Prebisch, 71-80; y Prebisch, 1963: 11-31), como ser:

- El análisis de las transformaciones operadas en el capitalismo mundial, y el pasaje de Inglaterra como “centro cíclico principal” de la economía mundial a manos de los Estados Unidos.
- Durante la hegemonía inglesa cabía a América Latina el papel específico de producir alimentos y materias primas para los grandes centros industriales, donde primaba el crecimiento “hacia afuera”, a partir del aumento persistente de las exportaciones - generalmente asociado a períodos de relativo crecimiento de la demanda externa y de los precios internacionales de los productos primarios -, y donde se presumía una cierta convergencia con el orden económico vigente global y la periferia capitalista.
- Con el advenimiento de los Estados Unidos como “centro cíclico principal” de la economía mundial, esto implicó, además del “deterioro en los términos de

---

<sup>120</sup> Es interesante el mensaje que Prebisch dirige a los economistas, más válido hoy aún en los tiempos que corren de hegemonía neoclásica y neoliberal: “Los economistas deben adquirir su habilidad de hacerse comprender, y si no lo consiguen, será mejor atribuirlo a su propia confusión, en vez de acudir a limitaciones extrañas. Con efecto, si el pensamiento no fuese claro y transparente, esto se debe, generalmente, al hecho de no haber pensado bien (...). Es posible, todavía, que en la confusión se envuelva el juego de intereses económicos o políticos; o que esa confusión sea efecto de cierta inclinación para el pensamiento indefinido, para huir de la responsabilidad de las posiciones claras.” (Prebisch, 1963: 25)

intercambio”, entre otros aspectos, que la producción de dicho país compita con la producción primaria latinoamericana. Por lo tanto es necesaria una nueva estrategia, de “crecimiento hacia dentro”, a través de la industrialización, convirtiéndose en el “modo principal de crecimiento”. La industrialización sería el medio fundamental para “captar una parte del fruto del progreso técnico y elevar progresivamente el padrón de vida de las masas”.

- Pero no se trataría de impulsar cualquier industrialización, tan sólo para “substituir importaciones”. Se tiende a mantener en los hechos la importación de productos industriales y la exportación de productos primarios, así como opera el “deterioro de los términos de intercambio”. La industrialización se ve limitada por el ritmo limitado de desarrollo de la economía de los Estados Unidos y por el “proteccionismo del Mercado Común Europeo”. Se vuelve imperioso en este contexto, un incentivo a las exportaciones propiamente industriales (así como de los productos primarios), buscando comerciar con otras regiones del mundo. Aquí nace también la necesidad del impulso a un mercado común en América Latina, y de “aumentar el pequeño intercambio recíproco entre los países latinoamericanos”. Esto supone no una política abiertamente “proteccionista”, sino una activación del comercio exterior (en parte para cubrir necesidad de dólares de la economía periférica).
- Se debe buscar aumentar la productividad del trabajo y fortalecer una “intensa” formación de capital. La “elevación del padrón de vida de las masas” depende, en última instancia, de una expresiva cantidad de capital por trabajador empleado en la industria, en los transportes y en la producción primaria, por lo tanto se requiere realizar una “enorme acumulación de capital”.
- Esto supondría también reducir el “consumo ocioso” oriundo de la “imitación” de estilos de vida de los países centrales de parte de las “élites latinoamericanas”.

Habría pues una presunción en Prebisch y en general en todo el pensamiento estructuralista de la CEPAL de esta época, de que a través del progreso técnico, de la industrialización y de una legislación social adecuada para elevar al máximo la renta real, amparados también en el uso de políticas “anticíclicas” de parte del Estado, se podría llegar a una “igualación” de los desequilibrios de la renta entre los centros y la

periferia. La redistribución de la renta tiene también que ser geográfica, buscando evitar la migración del campo a la ciudad.

La “estructura social latinoamericana” sería otro de los aspectos que “frenan” el progreso técnico y el desarrollo económico y social. Hay una preocupación en Prebisch por favorecer la “movilidad social” y el “crecimiento de los “elementos dinámicos de la sociedad, de los “hombres con iniciativa y energía”, capaces de asumir riesgos y responsabilidades” (en lo que parece una preocupación típicamente schumpeteriana). El privilegio en la distribución de la riqueza “debilita o elimina el incentivo a la actividad económica” (lo que por otra parte es una refutación clara de las teorías neoclásicas y la posterior teoría del “goteo”). En los países centrales la acumulación de capital se procesó en primer lugar, luego vino la redistribución general de la renta. En América Latina las dos necesidades se presentarían al mismo tiempo. (Prebisch, 1963)

La necesidad de la planificación, de “regir deliberadamente las fuerzas del desarrollo” es una constante preocupación en Prebisch y la escuela estructuralista (a tono con los tiempos desarrollistas que corrían y con la creciente intervención económica y social del Estado, en sus más diversas formas). Este desarrollo no llegaría de forma “natural” como sucedió en los países “adelantados”, ni el desarrollo social vendría automáticamente del desarrollo económico. Un importante “coraje político” y creativo atraviesa su obra, tanto en su crítica al “monetarismo”, como a la “importación acrítica de ideologías” de los centros, así como en la propuesta y la necesidad de combinar el desarrollo económico y las reformas sociales, asumiendo un claro papel “conductor” del Estado en ese proceso. Hay incluso una clara anticipación de los riesgos del “Estado autoritario”, en la medida que no se realizaran las reformas estructurales necesarias, llevando a concentrar un fuerte poder económico en el Estado, lo que “es siempre un peligro para la autenticidad de la democracia”. Se trataba en todo caso, según Prebisch, de construir “un orden social carente de privilegios y no sólo de privilegios económicos, sino también del tremendo privilegio de algunos hombres que pretenden tener el dominio de las ideas de los demás, sobre las fuerzas creadoras del espíritu y sobre los sentimientos más profundos de sus corazones.” (Prebisch, 1963: 20-31)

### *2.2.2. La perspectiva de Celso Furtado*

Tanto Furtado como Prebisch en la década de los 50 y avanzada la década del 60, ponían fuerte énfasis en la estrategia de una industrialización que debía ser organizada por el Estado, frente a la debilidad de la burguesía nacional, a partir una estrategia de sustitución de importaciones. La misma se cumpliría en tres grandes etapas: la sustitución de bienes de consumo leves, de bienes de consumo durables y de bienes de producción. El deterioro de los términos de intercambio, que se planteaban corregir, se explicaba, entre otros aspectos, por: la baja elasticidad de la renta de los productos primarios; el “excedente” de mano de obra rural de los países periféricos; y la restricción derivada de lo anterior para la organización de los trabajadores y su presión por aumento de salarios, lo que en los países centrales llevó al desarrollo tecnológico. A esto se le sumaba el “intercambio desigual” como reducción de los costos no incorporados en los precios de los productos manufacturados. Partían de la base de que la industrialización planificada aumentaría la productividad del trabajo, y que el recurso del capital extranjero sería fundamental para el desarrollo de la industrialización genuina. (cf. Martins: 2006: 158)

Ya en la década de los 60, a partir también de su experiencia en el gobierno de Joao Goulart como ministro de Planificación, e impulsor del Sudene (Superintendencia de Desarrollo del Nordeste y de las “reformas de base”, y con el inicio de la dictadura brasileña luego de 1964, Furtado se decepcionaría con aquellos postulados iniciales del pensamiento cepalino. Afirma que el capitalismo latinoamericano había llegado al límite de expansión al agotarse el dinamismo de la industrialización de sustitución de importaciones. Comienza a hablar más claramente de estancamiento, dependencia y subdesarrollo.

Furtado continuará dentro de la tradición estructuralista de Prebisch, aunque propondrá análisis diferenciados, sobre todo en el transcurrir más avanzado de su obra. Su preocupación estará centrada en la caracterización del “subdesarrollo”, y en la búsqueda de las alternativas políticas y económicas para su superación. Insistirá en que el subdesarrollo consistirá, entre otros aspectos, en la asimetría entre el padrón de consumo de unos pocos privilegiados (integrados en el mundo desarrollado), y las debilidades estructurales del capitalismo periférico. Se preocupará fundamentalmente por la elaboración de una “teoría del desarrollo”, que implica también una concepción sobre el “subdesarrollo”, el cual es coetáneo de aquel. El subdesarrollo no es visto por Furtado como una “etapa necesaria” en la formación de las economías capitalistas, existiendo formas simples y más complejas de subdesarrollo, en función de su

vinculación con el mercado y la producción capitalista mundial de parte de las economías llamadas “pre-capitalistas”:

El subdesarrollo no constituye una etapa necesaria del proceso de formación de las economías capitalistas. Es, en sí, una situación particular, producto de la expansión de las economías capitalistas, buscando obtener recursos naturales y de mano de obra de la economía precapitalista. El fenómeno del subdesarrollo se presenta bajo diversas formas y en distintas etapas. El caso más simple es el de la coexistencia de empresas extranjeras, productoras de una mercancía de exportación, con una amplio sector de economía de subsistencia, coexistencia que puede perdurar, en equilibrio estático, por largos períodos. El caso más complejo es aquel en que la economía presenta tres sectores: uno, principalmente de subsistencia; otro, volcado sobre todo para la exportación, y el tercero, como un núcleo industrial ligado al mercado interno, suficientemente diversificado como para producir parte de los bienes de capital de los que la economía necesita para desarrollarse. El núcleo industrial ligado al mercado interno se expande a través de un proceso de sustitución de manufacturas antes importadas, quiere decir, en condiciones de permanente competencia con productores foráneos. (Furtado, 1986 [1967]: 145-46)

El subdesarrollo no tiene solamente una dimensión económica, sino que es también un “fenómeno de dominación, o sea, de naturaleza cultural y política”. Hay una crítica en Furtado de la “teoría de las ventajas comparativas” (oriunda del pensamiento de David Ricardo, basada en el comercio exterior a partir del desarrollo industrial y tecnológico de los países centrales, y la especialización de los países periféricos en actividades con fuerte presencia de los recursos naturales). Este análisis obviaba que los países periféricos se transformaban en importadores de nuevos bienes de consumo, fruto del progreso tecnológico en los países centrales. La “sustitución de importaciones” se volcaba al consumo de los grupos dirigentes y propietarios. El “dualismo” cultural se tiende a proyectar en el plano productivo. El “desarrollo periférico” pasa a ser entonces sinónimo de la “diversificación (y ampliación) del consumo de una minoría cuyo estilo de vida es dictado por la evolución cultural de los países de alta productividad (...) sin que el proceso tenga necesariamente repercusiones en las condiciones de vida de la gran mayoría de la población” (Furtado, 1986: 148, 181-2)

Esta idea evidencia la naturaleza “asimétrica” de las relaciones entre “centro” y “periferia”, donde, para Furtado (1986, 183) aparecen como fundamentales “el control

del progreso tecnológico” y la posibilidad de “imponer padrones de consumo”, que pasan a condicionar la estructuración del aparato productivo de las economías “dependientes”. Se trata de un “enclave social”, lo que no significa industrialización en el sentido de autonomía para crear productos industriales, sino sólo en localizar, parcial o totalmente, en la periferia, la producción física de artículos que continúan a ser creados en los centros dominantes.

Furtado establece así tres grandes períodos en las economías periféricas: el de las “ventajas comparativas”, el proceso de substitución de importaciones, y el del “condicionamiento de las formas de comportamiento de los grupos de altas rentas”. Los tres constituyen una evolución del propio proceso de la dependencia. Furtado incluso ya percibe a comienzos de los 70’ el papel de las empresas trasnacionales en América Latina, y el agudizamiento de la dependencia que resulta de ello, ya que existe una “apropiación creciente por empresas ubicadas en los centros dominantes de los frutos de los aumentos de productividad en los subsistemas dependientes”. Comienza la etapa del fuerte endeudamiento externo de los países subdesarrollados. (Furtado, 1986: 185-7)

Hay aquí claramente en Furtado un análisis del subdesarrollo en términos políticos, apuntando a la constitución de “centros nacionales de decisión válidos”. Aparece aquí su inspiración claramente “reformista” y keynesiana: “El poder existe también como sistema. Y en la economía capitalista los centros de decisión más importantes de ese sistema están en el Estado. Debo a Keynes esta idea, de que la economía capitalista no puede funcionar sin una cierta centralización de las decisiones, esto es, sin una estructura superior de poder. Keynes me permitió comprender luego el carácter estructural del fenómeno de la dependencia económica.” (Furtado cit. en Rocha de Castro (Int.) en Furtado, 1986: XIII).

Por su parte María da Conceicao Tavares, en una posición crítica de la perspectiva cepalina, en su libro *De la substitución de importaciones al capitalismo financiero* de 1976, afirmará el agotamiento del modelo de substitución de importaciones, pero no del capitalismo en América Latina. Tavares propuso la reforma agraria para absorber los excedentes de mano de obra, que la elevada densidad de capital de las tecnologías de producción de bienes de capital y de bienes durables no estimulaba. Toca un punto crucial del nacional-desarrollismo que había evitado criticar la estructura de propiedad de la tierra en función de la necesidad de obtener recursos del sector agrícola para financiar el modelo. También propone la entrada de capital

extranjero, así como los acuerdos de integración regional y diversificar la pauta exportadora. (cf. Martins, 2006: 163-4)

### **2.3. Balance crítico del estructuralismo cepalino**

Las ideas de Prebisch, Furtado, Aníbal Pinto y otros teóricos de la CEPAL de dicha época, se transformaron pues en la matriz de una escuela de pensamiento y en el fundamento teórico de un proyecto y una estrategia político-económica para América Latina, la cual se mantuvo con relativo “suceso” desde el punto de vista del crecimiento económico y la industrialización (aunque muy condicionada) hasta inicios de los 80, por lo menos en el caso de México y Brasil. El punto de partida del estructuralismo cepalino fue una crítica a la teoría del comercio internacional de la economía política clásica, sobre todo la lectura neoclásica de la teoría del comercio internacional de Ricardo. Pero su contribución más original fue su visión sistémica del desarrollo desigual del capitalismo en escala global. Los “centros cíclicos” principales son los que imponen los padrones de comercio y desarrollo desiguales y jerarquizados, que dan origen a la “periferia” del sistema. Al decir de Fiori (2001: 5), se trata de “la primera reflexión sistemática y original de los latinoamericanos, sobre su propia trayectoria político-económica y sobre su especificidad con relación al resto del mundo capitalista. Un programa original de investigación, que luego se expandió para el campo de la sociología, la política y la historia.”

Otro mérito de esta escuela fue el de diferenciarse en buena medida – además de la perspectiva de las ventajas comparativas, o de los enfoques neoclásicos – también de la propuesta de la “teoría de la modernización” de Rostow. En 1960 publicará, dejando clara su intencionalidad *Las etapas del desarrollo económico: un manifiesto no-comunista* Partiendo de la distinción entre tradición y modernización, postulaba fases sucesivas de desarrollo (sociedades tradicionales, precondiciones para el despegue, comienzo, madurez y consumo de masas), postulando un camino de desarrollo universal, donde los países periféricos repetirían el desarrollo de los países centrales. Gino Germani se ubicará en esta perspectiva, enfatizando en la importancia del instrumento político de la democracia de masas. En una perspectiva similar se ubicaría el análisis de Roberto Campos, enfatizando en el papel del capital extranjero como fuerza de desarrollo para las economías subdesarrolladas (cf. Martins, 2006: 164-9)

Es claro que pesaron en esta escuela más las ideas del estructuralismo, del pensamiento de teóricos como Keynes, Kalecki y Schumpeter, que propiamente las del campo marxista, apareciendo sólo algunos pocos puntos de intersección con las concepciones de Marx y con los análisis del imperialismo clásico formuladas dentro del campo marxista<sup>121</sup>. Con todo, el pensamiento de la Cepal de esta época responde ya a otro momento histórico, el pautado por el ascenso de la economía y la hegemonía norteamericana y las posibilidades “relativas” de industrialización que se habían abierto para los países latinoamericanos. Permanece asimismo el intento por pensar “desde” la periferia, a partir de una visión jerárquica de las relaciones comerciales y productivas entre el centro y la periferia del sistema económico mundial. Se trata de un análisis que prioriza más el análisis de los fenómenos del comercio mundial, y ya no tanto una lectura en términos del movimiento “imperialista” de los capitales y de su “competencia” en la periferia. Incluso en cuanto a su crítica de la distribución desigual de la renta en los países latinoamericanos, no incorpora un análisis en términos de las clases sociales, no planteándose la cuestión fundamental para América Latina de la convergencia de intereses de clase entre la burguesía y los “intereses nacionales”.

Como indica Fiori (2001: 11-12), “la política, el poder y las clases sociales ocupan un lugar secundario en esta lectura histórica de los estructuralistas, de connotación fuertemente ‘schumpeteriana’, en la medida en que la innovación y difusión tecnológica, ocupa el lugar central, en la periodización de la historia capitalista y en la determinación en última instancia, del proceso histórico de jerarquización o dualización del sistema económico mundial”. También aparecen en un lugar secundario las propias competiciones entre los propios Estados. Sin embargo fue Furtado, ya con sus ideas posteriores a su época cepalina, quien mejor desarrolló el concepto de “construcción nacional” en el pensamiento estructuralista, para quien la formación de un sistema económico nacional tendría como condiciones la creación y fortalecimiento de

---

<sup>121</sup> Al respecto dirá Furtado en 1961, en cuanto a las corrientes teóricas más importantes para el desarrollo de un pensamiento económico autónomo y creador en el mundo subdesarrollado: “el marxismo fomentó la actividad crítica e inconformista, la economía neoclásica sirvió para imponer la disciplina metodológica, sin la cual se cae en el dogmatismo, y la eclosión keynesiana favoreció mejor la comprensión del papel del Estado en el plano económico, abriendo nuevas perspectivas al proceso de la reforma social”. (Furtado: 1986: 12). Una de las claves para entender la lectura reduccionista de Marx de parte de Furtado, seguramente tiene que ver con la misma crítica que realiza Mandel a algunas concepciones del imperialismo clásico al basarse fundamentalmente en los análisis de los esquemas de reproducción del capital de Marx en el Libro II de *“El Capital”*. (cf. Mandel: 1982). Furtado parece querer buscar en su lectura de Marx el establecimiento de “un modelo”, de carácter puramente formal, a partir del cual ubicar ciertas contradicciones en el mismo. De todas maneras es obvio que no puede hacerse una lectura correcta de Marx en términos de “modelos” teóricos, de carácter puramente formal, lo que lleva a Furtado a una lectura mecanicista de Marx. Al respecto ver Furtado (1986: 21-35).

“centros endógenos de decisión”, la creciente homogeneización de la sociedad y el establecimiento de una “voluntad colectiva” y un proyecto político.

Como señala Cardoso de Mello (1982, 17-23), la economía política de la CEPAL estaba estructurada sobre la idea de independencia económica de la nación: “la problemática cepalina es la problemática de la industrialización nacional, a partir de una situación periférica”. Luego del desarrollo “hacia fuera” correspondía el “desarrollo hacia adentro”, se substituye la variable exógena “demanda externa”, por la variable endógena “inversión”, como motor de la economía. Pero esta industrialización periférica se ve enfrentada a 3 problemas fundamentales: a) el desacompañamiento entre las técnicas productivas “avanzadas” del centro y la capacidad de ahorro de la periferia, b) el desequilibrio entre las técnicas importadas y la relativa fragilidad de la demanda, y c) una tendencia al desempleo estructural, porque el progreso técnico trae consigo el desempleo como en los centros, pero la demanda de bienes de capital a ella inherente no se manifiesta en la periferia. Aparece allí la necesidad de la planificación económica y del impulso del Estado.

Al llegar a la mitad de la década de los sesenta, la “muerte” del movimiento social nacional-desarrollista era evidente. La industrialización, o se abortó, o, cuando tuvo éxito, no trajo consigo la liberación nacional, ni, mucho menos, la liquidación de la miseria. “La respuesta a estos interrogantes vino de la formulación de las “teorías de la dependencia”, que nacieron para enfrentar la “cuestión de la no-industrialización nacional.”” (Cardoso de Mello: 1982: 23).

Antes de analizar propiamente los enfoques de la dependencia, nos vemos obligados a hacer un giro en el tiempo e ingresar en algunos debates del marxismo en América Latina, para situar mejor algunas contribuciones que repercutirán en las “teorías de la dependencia”.

### **3. ALGUNOS APORTES DEL MARXISMO PARA EL ANÁLISIS DE AMERICA LATINA**

#### **3.1. Algunos antecedentes en la perspectiva de Marx y en las teorías marxistas del “imperialismo clásico”**

Como veíamos en el capítulo I, la “acusación” de que la teoría social de Marx es “eurocéntrica”, presente en distintos discursos teóricos tanto dentro como fuera del propio campo marxista<sup>122</sup>, a la vez que reafirmada en algunas posiciones posmodernas, es equivocada, o por lo menos no es plenamente cierta, no correspondiéndose con las formulaciones del propio Marx al respecto (sobre todo a partir de los estudios que desarrolla en sus últimas dos décadas de vida).

En este sentido las conclusiones que el propio Marx fue extrayendo del análisis de algunos procesos económico-políticos de la periferia capitalista realizados en las últimas décadas de su vida – en sus estudios fundamentales sobre Rusia y el porvenir de la *comuna rural* en sus intercambios con los “populistas” rusos, pero también en sus análisis sobre Irlanda, Polonia, España, Turquía, algunos estudios sobre la India y sobre la China, algunos artículos sobre México, sobre las comunidades agrarias primitivas, sobre la categoría de “modo de producción asiático”, etc. – , permiten indicar un *viraje* en el último Marx, fundamentalmente de carácter histórico y político, que no altera en lo fundamental sus elaboraciones teóricas de carácter más abstracto y esencial, formuladas fundamentalmente en *El Capital* (cf. Dussel: 1990). A esto debe agregarse la reconsideración de varios de sus estudios más históricos, por ejemplo el estudio de las *Formen* en los *Grundrisse* de 1857-8, o los estudios sobre la acumulación originaria en el propio *Capital*.

Estas conclusiones sugieren bases sólidas y puntos de contacto importantes – aunque, es adecuado notar, estos análisis y énfasis en el último Marx no sean retomados explícita y asumidamente dentro del campo marxista sólo muy recientemente – para la tematización posterior que se hará dentro del campo marxista (y también fuera de él, como viéramos en el caso del estructuralismo cepalino al respecto de la existencia del *centro* y la *periferia*), sobre el carácter *imperialista* del capitalismo y de su carácter “desigual y combinado” a escala planetaria (tal cual fuera planteado por Lenin y más

---

<sup>122</sup> Una posición en este sentido es la sostenida por Carlos Franco, y que es debatida y contrargumentada por José Aricó. Cf. Franco (1986) y la Presentación en Aricó (1988b, 7-27)

específicamente por Trotski). Por su parte plantean asimismo confluencias con varios análisis realizados en el marco de las “teorías de la dependencia” formulados desde América Latina, así como son indicaciones fértiles para cuestionar un supuesto carácter *civilizatorio* del desarrollo capitalista en “todo y cualquier lugar del planeta”, etc.

Parece quedar claro igualmente que, para el caso de América Latina, Marx, junto con Engels, no logran trasladar para esta realidad, salvo algunos contra-ejemplos aislados (como en el análisis y la enérgica denuncia de la intervención franco-anglo-española en México en 1861), dichos avances teórico-políticos que sí lograron formular al considerar otras regiones del planeta fuera de Europa occidental. Como sostiene Aricó (1988b) esto es evidente en sus análisis sobre la figura de *Bolívar* de 1858, donde Marx demuestra que no comprendió a la “América Latina” de su tiempo, y que permanecían en él ciertos trazos de la herencia filosófica hegeliana en términos de su conceptualización de naciones o de “pueblos sin historia”, pueblos “sin vitalidad”, etc.<sup>123</sup>

Al respecto, como vimos en el cap. I, cabe resaltar la validez de la categoría de *revolución pasiva* que Gramsci desarrolla, ausente en el pensamiento sistemático de Marx (más allá de su análisis del *bonapartismo*, al cual Marx le otorgaba un contenido valorativo negativo, y que en buena medida “traslada” erróneamente al análisis de la figura de Bolívar), y que se convierte en fundamental para analizar muchos de los procesos de constitución de las clases, de los Estados y las naciones latinoamericanos. Cabe indicar también la fertilidad de varios análisis y categorías en la caracterización y conceptualización de varias vías diferentes de la “clásica” de transición al capitalismo (la cual, con sus variantes, de alguna forma fue priorizada en el análisis del propio Marx). En aquella podríamos englobar la propia génesis y consolidación del capitalismo en países como Inglaterra y Francia, así como también en los Estados Unidos. Surge aquí entonces la importancia de las categorías de “vía prusiana” de Lenin (al analizar el proceso de constitución tardío del capitalismo en Alemania) y, como veíamos, de “revolución pasiva” de Gramsci (al dar cuenta del proceso de unificación italiana conocido como Risorgimento). (cf. Coutinho, 1999 y 2000)

---

<sup>123</sup> Esto no fue realizado por no haber tenido acceso a otras fuentes que contrarioran dicha versión, sino de alguna forma por asimilar el proceso de independencia latinoamericano con expresiones puramente “dictatoriales”, pasivas, o caudillistas (que Marx encuentra prototípicamente en Bolívar), no logrando realizar un análisis de las fuerzas sociales, económicas y políticas en pugna en dichos procesos independentistas, por una estructura “teórico-ideológica” previa que no le permitió realizar adecuadamente dicho análisis. De todas maneras entendemos que el carácter *prejuicioso* de los conceptos de Marx sobre Bolívar y en general sobre el proceso independentista al que alude, no permite que pueda sustentarse la tesis del “eurocentrismo” de su teoría.

Lo dicho anteriormente, a pesar de algunas contradicciones indicadas, indica la potencialidad de la vigencia de la teoría social de Marx también para el análisis de la formación social latinoamericana, en la medida que se considera como teoría “en movimiento”, que debe necesariamente modificarse en función de las transformaciones históricas que se van produciendo en las propias sociedades, así como también tomar en cuenta diferentes configuraciones socio-económicas, en lo que tienen de singularidad.

En este sentido, también podrían establecerse mediaciones teóricas en el campo del marxismo y la realidad latinoamericana, que parten de los desarrollos en el marco de las teorías marxistas clásicas sobre el imperialismo capitalista. Respondiendo a nuevas caracterizaciones sobre el desarrollo capitalista, que en la época de Marx y Engels apenas se vislumbraban, aparecen los desarrollos sobre el imperialismo. Estas nuevas concepciones vinieron a aportar nuevos análisis sobre la configuración del capitalismo a nivel global, en una época que pasó a estar pautada por el “relanzamiento del colonialismo” (sobre todo el inglés pero no el único), y el pasaje del capitalismo “liberal” al capitalismo “monopólico”.

Este período se corresponde históricamente con el cuadro de consolidación y de los primeros signos de crisis de la hegemonía inglesa y de la llamada “pax británica”, amparada en el “padrón oro” (u “oro-libra”), el cual se ve sacudido por crisis económicas más o menos recurrentes sobre fines del siglo XIX, donde aparece con mayor fuerza el peso del capital financiero y el agudizamiento de la competencia interestatal e intercapitalista entre las grandes potencias europeas, junto con una renovada expansión de los imperios coloniales.

Al mismo tiempo es un período de intensas movilizaciones sociales, con el avance socio-político de grandes contingentes de masas y de movimientos de la clase trabajadora, una de cuyas expresiones más fuertes correspondió sin duda a la victoria de la revolución bolchevique a partir de 1917. Es también el inicio de la pérdida relativa de la hegemonía británica, así como del avance de otras potencias capitalistas que intentan ingresar fuertemente en el escenario mundial (notadamente Estados Unidos y Alemania), y que llevará a la crisis de hegemonía a nivel global pautada por las dos guerras mundiales y el período de entreguerras.

Es durante este período (particularmente en la última década del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX), que se desarrolla teóricamente la elaboración marxista sobre el “imperialismo capitalista” y el auge del capital financiero, en lo que por otro lado significó un momento de intensa producción intelectual en el campo

marxista, al amparo de las luchas sociales y revolucionarias de la clase trabajadora y los partidos “socialdemócratas”.

Sin entrar en detalles sobre las características dominantes de este debate, tendríamos, como sostiene Aloísio Teixeira (2000: 11), tres grandes concepciones marxistas sobre el imperialismo (excluyendo obviamente la obra de Hobson por no ubicarse en dicho campo, pero que fue pionera al respecto): la de Lenin, que supone el ingreso del capitalismo en una nueva etapa; la de Hilferding (y también de Kautsky), que lo consideran como la “política económica” del capital financiero; y la de Rosa Luxemburg, que lo ve como un atributo inherente a la “naturaleza” del capitalismo. De todas maneras estas tres grandes vertientes compartían el análisis del imperialismo en términos de su vinculación con “la expansión externa y la formación de imperios coloniales, en el ámbito de encarnizados conflictos entre las grandes potencias capitalistas, de las cuales resultaron dos guerras mundiales”.

Como indica Chesnais (1996: 49) estos autores (incorporando también a Trotsky y Bukharin) compartían tres características centrales en sus análisis: a) la concentración y centralización del capital industrial y la formación, en particular en Alemania y los Estados Unidos, de grandes grupos industriales, designados con el nombre genérico de “monopolios”; b) el análogo momento de concentración y centralización del capital monetario, que se verificó en el área de los bancos, teniendo como uno de sus efectos el nacimiento del capital financiero; c) la importancia adquirida por la exportación de capitales, en contraposición a las exportaciones de mercancías, y que desencadenan, en las relaciones entre los países, cierto número de mecanismos de centralización internacional del valor y la riqueza, en beneficio de los países exportadores de capital.

De todas maneras este fue un campo de amplísimas controversias, por momentos irreconciliables y muchas veces en oposición a una verdadera inspiración marxiana (cf. Rosdolsky, 1978 y Mandel, 1982), y donde además generalmente no existió en dichas consideraciones un análisis de la “particularidad” latinoamericana.

Como veíamos en el capítulo anterior, pocas veces se reconoce la importancia de los aportes previos del pensamiento latinoamericano al respecto de la cuestión del imperialismo, sobre todo a partir de la figura de José Martí. Veíamos inclusive aportes ya desde el propio Bolívar, en su reflexión y en sus sospechas del imperialismo norteamericano que ya comenzaba a mostrar sus intenciones en relación a América Latina. Retomábamos también la preocupación y claro posicionamiento antiimperialista y latinoamericanista de Francisco Bilbao, entre otros, en el último tercio del siglo XIX.

Pero es sobre todo con los aportes de Martí que se perfila un claro pensamiento anti-imperialista, producto en buena parte del análisis de la situación neocolonial de Cuba y de la perspectiva expansionista del capitalismo y del estado norteamericano en buena parte de América Latina ya demostrada ampliamente por ese entonces (México, Puerto Rico, etc.), Filipinas, etc.. Ya en 1895 tuvo claridad acerca de los alcances del imperialismo norteamericano, y de su capacidad expansionista. En este sentido, ya al calor de la revolución cubana, no será casualidad que Fidel Castro haya declarado en 1953 que el responsable intelectual del ataque al cuartel Moncada era Martí, ni que el Che Guevara haya iniciado en 1967 su importante mensaje a la Tricontinental citando a Martí: “es la hora de los hornos, y no se ha de ver más que la luz”. Al decir de Fernández Retamar en su *Calibán*, “el verdadero hogar de Martí era el futuro” (1973: 74). Además no deben dejar de nombrarse al respecto del análisis del imperialismo norteamericano en las primeras décadas del siglo XX, los aportes ya indicados de Rodó, Vasconcelos, Sandino, el propio Haya de la Torre, y fundamentalmente Mariátegui, entre otros.

Posteriormente, y ya adentrándonos en la segunda mitad del siglo XX, pueden indicarse toda una serie de producciones en el campo de la *economía política marxista*, que ofrecerán importantes contribuciones para la tematización del desarrollo del “capitalismo monopolista”<sup>124</sup>. Pero sobre todo, a los efectos del análisis de la periferia capitalista y de su ubicación en el conjunto del capitalismo mundial, surgirán los desarrollos del *neocolonialismo y el intercambio desigual*, donde sobresale la perspectiva de Samir Amin, con importantes influencias de la revolución china y del llamado “tercermundismo”. Este debate alimentará y se vinculará con la producción latinoamericana en los años 60’ y 70’ fundamentalmente, con las llamadas “teorías de la dependencia” (aunque aquí influyan decisivamente para su surgimiento la revolución cubana y algunos aportes previos del “estructuralismo cepalino”). Deben rescatarse igualmente los aportes de Ernst Mandel, al respecto del desarrollo del mercado mundial bajo el capitalismo, a partir de su *El capitalismo tardío* (1982), como viéramos en el capítulo I.

También deben citarse, con énfasis más importante en el campo de la *historia económica y política*, los aportes de Immanuel Wallerstein con su obra *El moderno*

---

<sup>124</sup> Por ejemplo en la obra pionera de Paul Sweezy (con su *Teoría del desarrollo capitalista* originaria de 1942 y en *Capitalismo monopolista* escrito junto con Paul Barán en 1966), o del “capitalismo monopolista de Estado” de Paul Boccara y los economistas comunistas franceses con su libro de 1969.

*sistema mundial* a partir de 1974, basados en la teoría del “sistema mundo”, inspirados, junto con Giovanni Arrighi, en los estudios históricos de la escuela de Fernand Braudel, recolocando temáticas weberianas y “neomarxistas”. En el caso de Wallerstein resalta una relativa articulación con los debates latinoamericanos sobre la “dependencia” (incluso con las propuestas anteriores de Raúl Prebisch sobre el “deterioro de los términos de intercambio”) (cf. Dos Santos, 2003) y es retomado incluso en las posteriores formulaciones de la *filosofía de la liberación* de un Enrique Dussel (2002), o en los análisis del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2002). También debe citarse aquí la obra reciente de David Harvey *El nuevo imperialismo* que ha contribuido a revitalizar este debate. Sobre el final del capítulo haremos algunas referencias a estos aportes.

Finalmente, luego de este breve repaso de estas formulaciones sobre algunos aspectos de la obra de Marx, sobre perspectivas latinoamericanas originales, y sobre el imperialismo clásico, parece necesario remarcar la importancia fundamental de dichos análisis (sobre todo en el caso de estos últimos no estando exentos de polémicas teóricas y políticas) para la explicación de las nuevas configuraciones del capitalismo a nivel global para dicho período histórico, pero también anticipando en algunos casos tendencias ulteriores de desarrollo del capitalismo. Ciertamente se trata de antecedentes más o menos directos que influenciarán, desde la vertiente marxista fundamentalmente, los debates y elaboraciones que comenzaron a realizarse de forma más sistemática para analizar la realidad del capitalismo latinoamericano, anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, con un fuerte énfasis desde la economía política, sobre todo en el debate la “teoría de la dependencia”. También influenciarán los primeros intentos de elaboración de un marxismo “latinoamericano”, así como la práctica política de muchos partidos de orientación comunista en el marco del auge de la III Internacional en América Latina.

### **3.2. Hacia una periodización de la historia del marxismo en América Latina y la importancia de Mariátegui**

Colocando el foco de interés en América Latina, y como vimos parcialmente en capítulos anteriores, pueden establecerse en términos generales tres grandes períodos en la historia del marxismo en el siglo pasado, no sólo en términos teóricos sino fundamentalmente socio-políticos. Una *etapa previa* (llamada “preparatoria”) comienza en el último tercio del siglo XIX y llega hasta 1919, caracterizándose como una época

de maduración, con importantes componentes de socialismo utópico, anarquismo y anarcosindicalismo (piénsese por ejemplo en el caso uruguayo, pero también en el argentino, en el mexicano, etc). Se destaca también la fundación del Partido Socialista Argentino en 1895 (que obtiene el primer parlamentario socialista de América Latina en 1904), tomando como “modelo” inspirador al Partido Socialdemócrata Alemán, bajo la conducción de Juan B. Justo, quien por su vez hizo la primer traducción al español del volumen I de *El Capital* en 1895. (Dussel, 1990: 275-6; López d’Alessandro, 1994: 146).

Luego, al decir de Michael Löwy (1999: 9-10), se podrían distinguir tres grandes períodos propiamente dichos: a) un período *revolucionario*, desde la década del 20’ hasta mediados de los años 30’, cuya expresión teórica más profunda es la obra de Mariátegui con sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928, y cuya manifestación práctica más importante fue la insurrección salvadoreña de 1932<sup>125</sup>; b) el período *stalinista*, desde mediados de la década del 30’ hasta 1959, durante la cual la interpretación soviética de marxismo fue la hegemónica (aunque no la única), y por consiguiente la teoría de la revolución por etapas, de Stalin, que definía la etapa presente en América Latina como nacional-democrática; c) el *nuevo período revolucionario*, luego de la Revolución Cubana, que plantea el ascenso o consolidación de corrientes radicales, cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución y la legitimidad, en ciertas situaciones, de la lucha armada, con la inspiración y símbolo del Che Guevara.

Podríamos decir que la expansión de esta tercera etapa del marxismo en América Latina llega por lo menos hasta la derrota de la revolución sandinista a fines de la década de los 80’. A partir de allí se abre un *nuevo período* de difícil caracterización, pero marcado muy fuertemente por la represión política de las dictaduras militares en buena parte de América Latina y la implantación de los modelos neoliberales, donde el desarrollo del marxismo adquiere tanto nuevos horizontes de renovación (piénsese por ejemplo en los desarrollos de la teología de la liberación de un lado, y de la filosofía de

---

<sup>125</sup> Respecto a otras contribuciones creativas del marxismo por esos años en América Latina pueden citarse (Portantiero:1989: 336 y ss, Vitale: 2001, Löwy: 1999), los aportes de los cubanos Carlos Baliño, Martínez Villena y Julio Antonio Mella, de la peruana-francesa Flora Tristán y sus aportes al feminismo socialista, de Juan B. Justo y de Aníbal Ponce en Argentina, de Luis Emilio Recabarren en Chile y la tradición obrera del marxismo chileno, de Emilio Frugoni en el Uruguay, del venezolano Salvador de la Plaza, etc. (Portantiero:1989: 336 y ss, Vitale: 2001, Löwy: 1999)

la liberación por otro, del propio pensamiento crítico marxista<sup>126</sup>), nuevas formas de lucha socio-política (piénsese por ejemplo en la consolidación del Movimiento Sin Tierra en Brasil, en la emergencia del EZLN en México en los 90', en las luchas del movimiento piquetero y asambleísta en Argentina con la crisis del 2001, o en los levantamientos de Oaxaca de estos últimos meses), aunque también de relativo debilitamiento en el contexto de la implantación más o menos ortodoxa de los modelos neoliberales y de la relativa hegemonía del pensamiento "único" que a ellos se vincula, lo que lleva a muchos intelectuales "críticos" a adherir a las tesis neoliberales, del pos-marxismo, pos-modernismo, etc.

Además de lo que ha significado el espacio de intercambio y articulación de los movimientos sociales mundiales en el Foro Social Mundial a partir del 2001 en Porto Alegre, también deben notarse otros procesos que van en la línea de la revitalización de las luchas de izquierda y de centro-izquierda en América Latina. En el último lustro es posible notar un importante resurgimiento de diversas luchas socio-políticas, articuladas con una fuerte presencia del movimiento indígena como en Ecuador, Bolivia y México, en combinaciones diversas con sectores campesinos, obreros, trabajadores del sector informal, capas de la pequeña burguesía, estudiantes, etc., y que en muchos casos han dado lugar a construir nuevos instrumentos políticos, que han obtenido victorias electorales importantes, o se las han arrebatado por parte de la derecha como en el reciente caso de México. Esto puede verse claramente en las perspectivas abiertas por los gobiernos del movimiento V República en la Venezuela Bolivariana con Hugo Chávez y por el gobierno de Evo Morales en Bolivia, oxigenando asimismo a la propia revolución cubana, que plantean abiertamente una propuesta de "socialismo para el siglo XXI", a la cual parece sumarse el gobierno de Correa en Ecuador, con importante

---

<sup>126</sup> Cabe resaltar también en los últimos años un aumento considerable en la producción marxista y crítica en general en América Latina. Esto es notorio en algunos pensadores brasileños, algunos de ellos con una muy extensa producción, como Ricardo Antunes, Isabel Loureiro, Virginia Fontes, Sergio Lessa, José Paulo Netto, Carlos Nelson Coutinho, Aloísio Texeira, Emir Sader, Marilda Yamamoto, Marilena Chauí, Michel Löwy, etc. En Argentina puede nombrarse a Atilio Borón, Eduardo Grüner, Néstor Kohan, en México a Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo González Casanova y Enrique Dussel y José Guadalupe Gandarilla Salgado, en Costa Rica Franz Hinkelammert, a Tomás Moulián en Chile, en Cuba a Fernando Martínez Heredia, Fernández Retamar y Pablo Guadarrama, en Uruguay a Alvaro Rico, Guillermo Foladori, Julio Rodríguez, Lucía Sala de Tourón, en Venezuela de Edgardo Lander, etc. Cabe mencionar aquí también, a título de ejemplos, de un lado el resurgimiento de revistas y publicaciones marxistas en América Latina en los últimos años, por ejemplo América Libre, Herramienta, Outubro, Lutas Sociais, etc. (cf. Löwy (org.): 1999), también de diversas publicaciones e investigaciones en las ciencias sociales y el análisis filosófico en general. Debe resaltarse el papel que viene cumpliendo el CLACSO en la promoción y el estímulo a la publicación de diversas investigaciones científicas en las ciencias sociales y humanas, con particular interés por el análisis comparativo y por la producción de un pensamiento y una teoría críticas, que responda a las nuevas características y desafíos que enfrenta la región y los pueblos de Nuestra América.

protagonismo de los movimientos populares y con reformas nacionalizantes y estatizantes en sectores estratégicos. A estos se le suman nuevas propuestas más híbridas oscilantes entre una izquierda más institucional, neo-desarrollista o directamente volcada hacia el centro (y a los acuerdos con la derecha y con sectores del gran capital), como en los casos de Brasil, Uruguay, Argentina, Chile y Nicaragua. Todos estos movimientos y nuevas realidades socio-políticas parecen vincularse necesariamente con una necesidad, planteada por la propia realidad y la praxis socio-política de diversos sujetos y movimientos, de renovación de los estudios marxistas latinoamericanos.

A lo largo de este recorrido por distintos momentos históricos, se podría indicar, muy sintéticamente, algunas grandes cuestiones que afrontó el marxismo crítico latinoamericano (cf. Löwy, 1999: 12 y ss). Uno de los problemas que sirvió para el cuestionamiento del análisis marxista “eurocéntrico”, tuvo que ver con la cuestión de las *etapas históricas* del desarrollo económico en América Latina, el otro sobre la *cuestión indígena* y el tercero sobre la *dependencia*.

Sobre el primer punto, ya en la década de los 40 y 50 varios investigadores marxistas, negaron que las formaciones sociales latinoamericanas hayan sido originalmente versiones locales del feudalismo europeo. Nos ubicamos en el segundo período identificado por Löwy, aquel de la hegemonía stalinista en el pensamiento de izquierda latinoamericana, donde no faltaron contribuciones significativas, hechas por pensadores de orientación comunista, dentro o fuera de los propios partidos comunistas, como es el caso de Caio Prado Junior en *Historia económica del Brasil* de 1945, de Sergio Bagú en *La economía de la sociedad colonial* de 1949<sup>127</sup>, o de Marcelo Segall en *El desarrollo del capitalismo en Chile*. En los tres casos se criticaba a los “partidarios del feudalismo latinoamericano”, enfatizando que América Latina se había constituido más en una estructura propiamente capitalista-colonial que feudal. Lo mismo puede decirse de algunos autores troskistas argentinos, como Nahuel Moreno y Milcíades Peña. América Latina cumplía entonces una función vinculada a la explotación de los recursos naturales de parte del centro capitalista, integrándose en el ciclo del capitalismo naciente europeo, no con el objetivo de prolongar el “ciclo feudal

---

<sup>127</sup> Al respecto decía Bagú en 1971: “El régimen económico luso-hispano del período colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial [...] Lejos de revivir el ciclo feudal, América ingresó con sorprendente celeridad dentro del ciclo del capitalismo comercial [...] Más aún: América contribuyó a dar a ese ciclo un vigor colosal, haciendo posible la iniciación del período del capitalismo industrial, siglos más tarde” (cit. en Dussel: 1988: 320)

agonizante”. En la medida que no existía un ejército de mano de obra libre en América Latina, los colonizadores, para explotarla de una forma capitalista, fueron “obligados” a recurrir a relaciones de producción no-capitalistas, como ser la esclavitud directa o la semi-esclavitud de la población indígena. Caio Prado Junior protestaba en 1966 contra los viejos modelos interpretativos que, a pesar de todas las evidencias históricas, continuaban basando su análisis en la experiencia europea, que se trasladaban a toda y cualquier sociedad humana, bajo el pretexto político de consolidar la “revolución democrático-burguesa” capaz de eliminar los “restos feudales” supuestamente presentes en el Brasil.

Partiendo de dichas investigaciones, autores como Gunder Frank y otros (ya ubicados en el tercer período indicado y en el comienzo de las formulaciones de las teorías de la dependencia) desarrollaron un análisis de la dimensión específicamente capitalista de la estructura productiva latinoamericana y de su combinación con formas precapitalistas. Al demostrar que la causa del subdesarrollo, de las desigualdades regionales y de la profunda miseria del campesinado no es el feudalismo, sino justamente el carácter particular que el capitalismo adquirió en América Latina (formas coloniales y luego semicoloniales o dependientes), estos autores critican la tesis eurocéntrica sobre la dimensión antifeudal del desarrollo del capitalismo en América Latina, y proponen, por lo tanto, que sólo medidas anticapitalistas en el contexto de un proceso socialista revolucionario pueden solucionar el problema agrario en el continente.

Un segundo grupo de problemas tiene que ver con la *cuestión indígena*, en la medida en que implica descubrir la particularidad del campesinado latinoamericano en relación al europeo. De ahí el interés de Mariátegui o de un Diego Rivera por el estudio de los modos precolombinos de producción, intentando ubicar ciertas tradiciones colectivistas que podrían llevar al campesinado a posturas distintas de las que adquirió el campesino pequeño propietario en Europa, que lleva también a otros autores a analizar la naturaleza dual de la opresión que sufre el campesinado indígena, y el carácter simultáneamente socio-económico (basado en la lucha contra la explotación capitalista) y etno-cultural de su rebelión.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Algunos ejemplos más actuales de este análisis para el campesinado indígena latinoamericano, pueden ser vistos en la experiencia del EZLN en México, donde persisten ciertamente tradiciones colectivistas en la producción, así como en la organización comunitaria y en la participación democrática. Lo mismo puede apreciarse en términos de la creciente importancia socio-política de los grupos campesino-indígenas en varios países de América Latina (por ej. en Ecuador y Bolivia).

Un tercer conjunto de cuestiones tiene que ver justamente con la cuestión de la *dependencia*, que es la que nos interesa discutir aquí. ¿Puede América Latina conocer un desarrollo capitalista autónomo, independiente, como algunas naciones europeas (Alemania e Italia) que se unificaron y se emanciparon de la dominación extranjera en el siglo XIX? Aquí nuevamente aparece la figura de Mariátegui, rechazando el modelo europeo también en este caso, con prolongamientos en la teoría social marxista de los años 60' y 70', particularmente en el caso de las “teorías de la dependencia”. Para Mariátegui la burguesía latinoamericana llegó muy tarde a la escena histórica. En el contexto del modo de producción capitalista, los países del continente están inevitablemente condenados a la dependencia y a la sumisión del poder económico y político-militar del imperialismo, así como de los monopolios internacionales. La única alternativa de escapar del subdesarrollo, en las versiones más críticas de estas corrientes, es tomar un camino claramente socialista.<sup>129</sup> (cf. Löwy: 1999: 13-14)

El pensamiento de Mariátegui, como vimos parcialmente en el capítulo II al discutir el “latinoamericanismo”, tuvo un carácter ciertamente precursor del marxismo crítico en América Latina, dando lugar al surgimiento del marxismo propiamente teórico latinoamericano. En 1928, luego de romper con Haya de la Torre, Mariátegui funda el Partido Socialista, que se reclamaba parte de la III Internacional. De ese año es también su libro más importante, “*Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*”, como el primer intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana. Muchas veces Mariátegui fue catalogado como “heterodoxo, idealista o romántico”. Sin embargo cierto voluntarismo ético-social que surge de su obra debería ser comprendido más como una reacción frente a la versión materialista vulgar y economicista del marxismo contra la que luchaba, lo que permite evidenciar “similitudes notables con el ‘fichteanismo’ del joven Lukács y el ‘bergsonianismo’ del joven Gramsci, que también son formas de rechazo antipositivista” (Löwy: 1999: 18-19). Una premisa fundamental en Mariátegui en dicha obra, es que “en el Perú, no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que se declare liberal y democrática y que base su política en los postulados de la teoría”. Este análisis sin duda iba contra la orientación patrocinada por el Comintern en China

---

<sup>129</sup> Por eso según Mariátegui el antiimperialismo como tal no puede constituir un programa político de por sí, ya que no anula el antagonismo entre las clases sociales, ni suprime la diferencia de intereses. Sin prescindir de la “utilización de ningún elemento de agitación antiimperialista, ni de ningún medio de movilización de sectores sociales que eventualmente pueden auxiliar en esa lucha, nuestra misión es explicar y demostrar a las masas que sólo la revolución socialista contrapondrá un obstáculo definitivo y verdadero al avance del imperialismo” (Mariátegui 1999b: 116-7)

durante ese período, donde la burguesía china estaba participando de la lucha antiimperialista<sup>130</sup>. Además Mariátegui proyecta su análisis para toda América Latina. La revolución latinoamericana sólo puede ser una revolución socialista que incluya objetivos agrarios y antiimperialistas, ya que no hay lugar, en un continente dominado por imperios, para un capitalismo independiente. (cf. Löwy: 1999: 20)

Es el socialismo según Mariátegui, quien puede cumplir las tareas históricas que la burguesía no pudo y no puede cumplir en la periferia capitalista, yendo contra la posterior concepción stalinista sobre el “desarrollo por etapas”:

Mentes poco críticas y profundas pueden suponer que el fin del feudalismo es un emprendimiento típica y específicamente liberal y burgués y que pretender transformarlo en función socialista es cambiar de forma romántica las leyes históricas. Ese criterio simplista de teóricos de poca profundidad se contraponen al socialismo sin otro argumento que el capitalismo no agotó su misión en el Perú. La sorpresa de sus partidarios será extraordinaria cuando sepan que la función del socialismo en el gobierno de la nación, conforme el momento y el compás histórico al que se tenga que ajustar, será en buena medida la de realizar el capitalismo - esto es, las posibilidades todavía históricamente vitales del capitalismo - en el sentido que convenga a los intereses del progreso social.” (Mariátegui, 1999: 106)

Volveremos luego sobre otros aportes de Mariátegui.

---

<sup>130</sup> Al respecto Mariátegui también distinguirá diversas situaciones en América Latina en relación a la capacidad de ciertas burguesías nacionales de asumir un cariz antiimperialista, aunque parecen ser más la excepción que la norma, donde aparece claramente realizada la cuestión cultural y la identidad nacional, de clase y de diversos grupos sociales, para el correcto diagnóstico del capitalismo latinoamericano y de las posibles alianzas económico-políticas con el horizonte de construcción del socialismo: “El antiimperialismo en China puede, por lo tanto, basarse en el sentimiento y en el factor nacionalista. En IndoAmérica las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía nacional no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, encima de todo, blancos. El pequeño-burgués mestizo imita este ejemplo (...) El factor nacionalista (...) no es decisivo ni fundamental en la lucha antiimperialista en nuestro medio. Sólo en países como la Argentina, donde existe una burguesía numerosa y rica, orgullosa del grado de riqueza y poder en su patria, y donde la personalidad nacional tiene por estas razones contornos más claros y nítidos que en estos países atrasados, el antiimperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los elementos burgueses; pero más por motivos de expansión y crecimiento capitalistas, no por razones de justicia social y doctrina socialista, como es nuestro caso (...) En suma, somos antiimperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque contraponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa” (Mariátegui 1999b: 115, 119)

### **3.3. Hacia un primer balance general de los aportes del marxismo en América Latina en este período**

En cuanto al marxismo, su vinculación con la realidad latinoamericana y su concepción de la revolución y de la lucha hegemónica, parece necesario precaverse de dos tendencias igualmente nefastas para la producción de un pensamiento crítico latinoamericano, tanto sea el “excepcionalismo indoamericano” como el “eurocentrismo”. Como dice Löwy (1999: 10-12, 16), este desafío significó la superación dialéctica de dos tendencias que predominaron en el marxismo latinoamericano. El “*excepcionalismo indoamericano*” tiende a absolutizar la especificidad de América Latina y de su cultura, historia o estructura social, y fue representado por figuras como Haya de la Torre en el Perú y la experiencia del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) con su propuesta de “nacionalismo populista”. La otra es la del “*eurocentrismo*”, refiriéndose a una teoría que “se limita a trasplantar mecánicamente para América Latina los modelos de desarrollo socioeconómico que explican la evolución histórica de Europa a lo largo del siglo XIX”.

Caben algunas consideraciones críticas sobre la estrategia revolucionaria, en términos de la construcción (contra) hegemónica orientada al socialismo, seguida por distintas perspectivas teórico-políticas inspiradas en el marxismo y bajo el influjo fundamental de la revolución cubana, al igual que la estrategia adoptada por la mayoría de los partidos comunistas, tensionados entre su adhesión a las indicaciones planteadas tanto sea en Moscú o en La Habana (las que no siempre fueron coincidentes, ni mucho menos durante la mayor parte de los años 60’). Sin contar con el fracaso práctico de muchas de dichas alternativas, sobre todo las que intentaron una vía armada para dicha construcción en los años 60’ y 70’, también puede decirse lo propio en general de la estrategia de la mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos. Al decir de Portantiero (1982: 347), mientras estos últimos (los partidos comunistas), fueron derrotados, en parte “por querer mantenerse ligados a viejos esquemas, las nuevas organizaciones político-militares tuvieron la misma suerte por causa de la visión “catastrofista” que les hacía ver, en lo que era realmente la crisis de una fase final del capitalismo dependiente, la “crisis final” del sistema”. Cabrían algunas consideraciones críticas sobre algunas interpretaciones derivadas del “dependentismo”, y sobre las consecuencias políticas de algunos análisis, reproduciendo dualismos poco menos que irreconciliables y no siempre favorables a la acumulación de fuerzas y a la construcción

estratégica del socialismo, como ser los de la táctica de “‘clase contra clase’ (socialismo versus fascismo, revolución versus reformas, camino armado versus camino pacífico), en una fantasmagórica recuperación de los temas de “izquierda” de la Tercera Internacional”, donde “el parentesco establecido entre el “objetivismo” althusseriano y el “subjetivismo” político de las nuevas “vanguardias” no es, de cualquier forma, muy extraño.” (Portantiero: 1982: 352-4)

En el campo del movimiento internacional “socialdemócrata” (primero) y comunista (luego), bajo la égide de la II y la III Internacional, no hubo una reflexión específicamente “latinoamericana” durante mucho tiempo, al amparo de tesis que muchas veces pecaron de “eurocentristas” primero, y de “moscúcentristas” después. Tampoco hubo durante mucho tiempo una reflexión en torno de la “cuestión nacional” y la realidad latinoamericana. (cf. Aricó, 1988b)<sup>131</sup>

La ausencia de una conceptualización ajustada de lo “latinoamericano” en el marco de la III Internacional, sobre todo al amparo de las tesis stalinistas, en lo que dicha condición tenía de específico en relación a otras realidades regionales y/o nacionales europeas fundamentalmente, llevó en varios casos a que los intentos de elaboración de un análisis crítico de la realidad latinoamericana, inspirados en el marxismo y/o en perspectivas progresistas, quedaran relegadas a los márgenes de las formulaciones teórico-políticas que giraban en torno a los partidos comunistas más “fieles” a la III Internacional. Como vimos fue el caso de Mariátegui, pero también del antiimperialismo e indoamericanismo de Haya de la Torre en el Perú y en la propuesta continental del APRA, que luego se aleja de sus vinculaciones con el movimiento comunista internacional y latinoamericano. Pero también lo fue, en alguna medida, en el caso de una de las producciones creativas genuinas que produjo el pensamiento crítico latinoamericano, y que se materializaron en las tesis desarrollistas y estructuralistas

---

<sup>131</sup> Al respecto de la cuestión de los Estados-nación en América Latina cabe retomar el análisis de Aníbal Quijano (2002: 237), en términos de la conformación de “*sociedades coloniales con Estados independientes*”, luego de las revoluciones independentistas del siglo XIX. De todas maneras cabe indicar por lo menos cuatro situaciones relativamente diferenciadas en términos de las trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación - donde por otro lado el autor prioriza a nuestro juicio de forma excesiva la cuestión racial, por sobre la cuestión de clase-: 1) Un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y Bolivia, después de las derrotas de Haití y Tupac Amaru; 2) Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborigen; 3) un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala – Centro América y Bolivia; 4) La imposición de una ideología de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela.

orientadas bajo el manto de la Cepal, por Raúl Prebisch y Celso Furtado, entre muchos otros, como veíamos anteriormente. Incluso tampoco sería posible pensar la elaboración de las teorías de la dependencia sin ese legado cepalino (aunque sea contando con sus fracasos), aunque aquí también, como veíamos, deben contarse las influencias del marxismo crítico latinoamericano y de otras teorizaciones dentro del campo marxista, así como las influencias de la propia revolución cubana, del propio movimiento “tercermundista”, etc.

## **4. LAS “TEORÍAS DE LA DEPENDENCIA” EN AMÉRICA LATINA**

### **4.1. El contexto histórico de la emergencia del Tercer Mundo y las teorías de la dependencia**

Como veíamos anteriormente no se puede entender la génesis de las formulaciones sobre la “dependencia”, si no se entiende la crisis del modelo desarrollista e industrializador para el capitalismo latinoamericano. Tampoco se puede entender sin las contribuciones anteriores del pensamiento crítico y el marxismo latinoamericano y sin la existencia previa de las propias formulaciones cepalinas. Pero fundamentalmente no se pueden entender sin el triunfo y la consolidación de la revolución cubana. Como sostiene Löwy (1999: 48-9), dicha revolución no sólo estimuló el crecimiento de nuevas corrientes revolucionarias (sobre todo el “guevarismo” pero también el “trotskismo”), sino que también favoreció el desarrollo de la teoría social marxista. Por primera vez el marxismo penetró en larga escala en las universidades latinoamericanas, enriqueció el estudio de la sociología, la economía política, la historia y la ciencia política.: “Las ideas de la ciencia social norteamericana y sus imitadores en América Latina, las teorías desarrollistas de la CEPAL (...) <sup>132</sup> con su problemática dualista – sociedad moderna contra sociedad arcaica –, y las teorías congeladas de la izquierda tradicional, generalmente de origen stalinista, fueron cuestionadas y criticadas en una serie de obras de investigación teórica y empírica”.

También debe remarcarse que no se trata de un debate estrictamente latinoamericano (aunque nosotros aquí nos interesaremos en las implicaciones para América Latina), sino que fue alimentado por procesos y por elaboraciones teóricas procesadas para analizar la nueva realidad pos II Guerra Mundial del Tercer Mundo en general. Asimismo varios hechos y transformaciones históricas operaron en este sentido. De un lado debe nombrarse el importante proceso de descolonización que se produce en África y Asia, a partir de movimientos nacionalistas, desarrollistas y revolucionarios, destacándose la revolución china en 1949 y la resistencia de Corea y Vietnam frente a la invasión estadounidense, así como la propia revolución argelina frente a Francia, entre otros procesos. No debemos olvidarnos del surgimiento y consolidación del

---

<sup>132</sup> Cabe aclarar que no compartimos esta afirmación de Löwy en términos de una pura imitación de la escuela de la Cepal de las concepciones de la ciencia social norteamericana, tal cual fuera explicitado anteriormente. Esta crítica debe dirigirse más bien contra las teorías de la modernización de Rostow, Gino Germani, así como a la perspectiva hegemónica anterior de la teoría de las ventajas comparativas, etc.

Movimiento de los No Alineados, a partir de 1955 con la Conferencia de Bandung, con la presencia de la India de Nehru, la Indonesia de Sukarno, Nasser de Egipto, la Yugoslavia disidente de Tito, etc. Luego de la revolución Cuba se sumará también a este movimiento, pasándose a constituir como Tricontinental. Por otro lado, en cuanto a algunos aportes más teóricos a este respecto, pueden citarse los de, entre otros, Samir Amin, Franz Fanon y Aimé Césaire (en una versión más radical), Jean Paul Sartre, Ernst Mandel y Paul Barán, así como los surgidos de las propias revoluciones vietnamita y china, en las figuras políticas de Ho Chi Minh, Mao Tsé Tung, etc.

Desde el movimiento de los No alineados se postulaba el apoyo a los procesos de descolonización, apuntando a fortalecer la independencia política con base en procesos de importante intervención estatal y del impulso de procesos de liberación social, económica y cultural, regulando las inversiones extranjeras, promoviendo procesos endógenos de desarrollo, afrontando los enormes desafíos que abría la construcción de nuevos Estados, etc. El propio movimiento desarrolló distintas formas de institucionalidad a lo largo de estas décadas, que lo fueron convirtiendo en un actor protagónico en el contexto de las relaciones interestatales. Un ejemplo claro fue la coordinación de países en el “Grupo de los 77”, así como la creación a mediados de los 60 de la UNCTAD en el ámbito de las Naciones Unidas bajo la inspiración de Raúl Prebisch. Esto lleva entre otros aspectos a la presentación de una propuesta de “Nuevo Orden económico internacional” por los países del Tercer Mundo en 1975, que significaba una especie de “rejuvenecimiento de una mundialización controlada” (cf. Amin, 2003), pero que fue rechazada ampliamente por los países de la OCDE (cf. Borón, 2001: 44-5)

Debe quedar claro que estas fases de “institucionalidad” del movimiento de los “no alineados” y de otras instancias y esferas indicadas, representaban asimismo la “punta del iceberg” de movimientos más profundos de rearticulación de las relaciones de poder a nivel global, entre la mayoría de los países del Tercer Mundo frente a las pretensiones hegemónicas de los Estados Unidos, y de sus principales aliados, nucleados fundamentalmente en el seno de la OCDE, en el plano militar en la OTAN, y ya en la década de los 70’ en el seno de la Comisión Trilateral – que tenía por objetivo unir a Estados Unidos, Europa occidental y Japón contra la ofensiva del Tercer Mundo y del campo socialista, apoyándose en la política de derechos humanos del presidente norteamericano Jimmy Carter. (cf. Dos Santos, 2003: 86). Por otro lado la Guerra Fría fue trasladada ciertamente al Tercer Mundo, donde efectivamente se desarrolló una

“guerra caliente”, con intervenciones directas o con amenazas contra aquellos pueblos que no se sometieran a las directrices de Washington o de algunas potencias europeas, y sobre todo contra aquellos que optaban por definiciones socialistas o comunistas, amparados muchas veces en alianzas político-militares con el bloque soviético.

La URSS, por su parte, adoptó una visión básicamente pragmática en sus relaciones con los movimientos de liberación radicales y revolucionarios del Tercer Mundo, puesto que no aspiraba a “ampliar” la zona de gobiernos comunistas más allá de la ocupación en Occidente, y de la intervención china en Oriente. En cuanto a la China, y luego del rompimiento con la URSS en 1958-60, su actuación se centró básicamente en sus propios intereses nacionales, que la llevó durante los años 70’ y 80’ a alinearse con los Estados Unidos contra la URSS, y a confrontaciones armadas con los soviéticos y el Vietnam comunista.

La única zona del Tercer Mundo que se mantuvo relativamente alejada de conflictos tanto globales como regionales hasta después de la revolución cubana, fue América Latina. Incluso hasta nuestros días, como sostiene Hobsbawm (1998: 36), América Latina se ha mantenido al margen del “círculo vicioso de política y nacionalismo étnicos que hace estragos en los demás continentes”.<sup>133</sup> Con todo fue haciéndose cada vez más evidente la condición de “patio trasero” de los intereses político-económicos del gran vecino del norte. Sin duda que la revolución cubana marca

---

<sup>133</sup> Igualmente debemos ser cautos con relación a afirmaciones tajantes de este tipo, que puedan suponer la ausencia de conflictos sociales, políticos y económicos de importancia en nuestra América Latina. Si aquello parece ser válido en relación a las grandes guerras mundiales, o incluso en cuanto a la debilidad de las luchas interestatales de tipo militar entre los países de América Latina (lo que no invalida la validez de la categoría de subimperialismo de Ruy Mauro Marini), por otro lado, puede sostenerse la existencia permanente de luchas populares, democráticas y socialistas en nuestro subcontinente, obviamente junto a los golpes de la fuerzas conservadoras y reaccionarias, formando parte o aliadas del gran capital y a las fuerzas del imperialismo, sobre todo norteamericano. En este sentido, y tal cual lo venimos sosteniendo aquí, es interesante el planteo de Perry Anderson (en 2003), cuando dice que América Latina “es la única área del mundo con una historia continua de sobresaltos revolucionarios y de luchas políticas radicales, que dura un siglo. Ni en Asia, ni en Africa, ni en Europa, encontramos equivalentes de la cadena de revueltas y revoluciones que marcaron la particular experiencia latinoamericana, la cual, de un siglo a esta parte, viene dando cuenta de nuevas explosiones que se suceden a derrotas. El siglo XX comenzó con la Revolución Mexicana (...) Entre las dos guerras, hay una serie de levantamientos heroicos y experiencias políticas derrotadas: el Sandinismo en Nicaragua, la revuelta apriista en el Perú, la insurrección en el Salvador, la revolución de 33 en Cuba, la intentona en Brasil, la breve república socialista y el frente popular en Chile. Pero, con la Segunda Guerra Mundial, se inicia un nuevo ciclo, con el primer peronismo – en su fase jacobina- en Argentina, el bogotazo en Colombia y la revolución boliviana de 1952. En el final de la década emerge la revolución cubana. Sigue luego una onda de luchas guerrilleras a través del continente, y la elección del gobierno de Allende en Chile”. Luego de las dictaduras en el Cono Sur, viene el “triumfo de la revolución sandinista, la lucha de los guerrilleros salvadoreños, y la campaña maciza para las elecciones directas en el Brasil(...) El ciclo popular más reciente, iniciado con la revuelta zapatista en Chiapas, ya asistió a la llegada al poder de Chávez en Venezuela, a las victorias de Lula y Kirchner en el Brasil y en Argentina, al derrocamiento de Sánchez de Losada en Bolivia, y a las repetidas explosiones sociales en Perú y Ecuador”. (Anderson: 2003)

un punto de inflexión para los partidos y movimientos socialistas, antiimperialistas y de liberación nacional en América Latina, que comenzaron a adquirir fuerza a nivel nacional y regional. Igualmente muchos gobiernos latinoamericanos se alinearon bajo el comando de los Estados Unidos y de su papel en la Organización de Estados Americanos (OEA), creada en 1948, la cual termina expulsando a Cuba luego de su enfrentamiento directo con el imperialismo norteamericano.

Los países latinoamericanos optaron por diversas vías para intentar impulsar procesos “autocentrados” de industrialización y desarrollo, así como para posicionarse en un mundo comandado fuertemente por la diplomacia de Washington y del capital norteamericano. Aquí fueron ensayadas diversas estrategias, en algunos casos continuando tradiciones liberal-democráticas en materia político-institucional (piénsese por ej. en los casos de Chile, Uruguay y Costa Rica, entre otros), en otros casos yendo hacia estrategias “populistas” y desarrollistas (como el peronismo en Argentina, el getulismo en Brasil, o el “priísmo” en México), en lo que ha sido llamado el pasaje de una sociedad y un Estado oligárquico dependiente, basado en una economía capitalista más de tipo primario exportadora, para otro de tipo “populista”, antioligárquico, “nacionalista”, “arbitro”, con mayor impulso a la industrialización y mayor proletarización. (cf. Cueva: 1987: 212)

Como todos sabemos, tampoco fueron escasas en este período las intervenciones militares de las Fuerzas Armadas, que comienzan a tomar un protagonismo en la vida política de América Latina, tanto en direcciones más progresistas (en la ínfima minoría de los casos ciertamente, pero piénsese por ej. en la revolución boliviana de 1952 bajo una alianza de mineros y militares insurrectos, así como en el militarismo peruano, bajo Velasco Alvarado de fines de los 60’ y comienzos de los 70’), como en direcciones más retrógradas y conservadoras. A este respecto cabe citar las dictaduras de Somoza en Nicaragua y de Batista en Cuba, los variados golpes y dictaduras militares en Argentina, (entre los que destaca el derrocamiento de Perón en 1955), y las variadas intervenciones de los militares golpistas brasileños, donde resalta la larga dictadura iniciada en 1964 derrocando al desarrollista João Goulart.

No debemos olvidarnos tampoco de diversas vías insurreccionales desde varios sectores de la izquierda, que tomaron renovado impulso luego de la revolución cubana, de la incursión del Che en Bolivia y de la Conferencia de la OLAS en la Habana en 1967, y que se fundan en diversas orientaciones teórico-políticas, en buena parte oriundas del marxismo y de los intentos de construcción del socialismo a nivel mundial:

comunistas, trotskistas, maoístas, guevaristas. Salvo en América Central y en Colombia, donde existía una vieja base de apoyo campesino para las guerrillas rurales (donde el ejemplo más claro quizás sean las FARC a partir de 1964), aunque también luego se destaquen el FMLN en El Salvador y el FSLN en Nicaragua (y más recientemente el EZLN en la selva lacandona de México), entre otros, el resto de las alternativas de guerrilla rural se vio condenada al fracaso, por no contar con las bases de apoyo campesinas e indígenas (como la incursión del Che en Bolivia, o la guerrilla del padre Camilo Torres en Colombia). También fueron experimentadas guerrillas urbanas, sobre todo en los países del Cono Sur, las que contaron con ciertos apoyos en las clases medias, en los sectores estudiantiles y en algunos sectores obreros, pero que fueron duramente reprimidas por la ofensiva de la derecha y del gran capital, del imperialismo norteamericano y luego por las propias dictaduras que se instalaron en buena parte de América Latina en las décadas de los 60', 70' y 80'.

#### **4.2. Los comienzos de los análisis de la dependencia**

Volviendo a América Latina, aparecen, a lo largo de toda la década del 60' y comienzos de los 70', toda una serie de investigaciones innovadoras, procesadas en los más diversos campos de las ciencias sociales y humanas, y un conjunto amplísimo de autores que comienzan a trabajar con un importante instrumental marxista. Las formulaciones de la economía política que estamos analizando en esta monografía son pues, solamente, la punta (o mejor dicho, una parte importante) de un gran iceberg. En el campo de las teorías de la dependencia surgen sin duda los nombres de F. H. Cardoso y Enzo Faletto, pero también los de André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Aníbal Quijano, Octavio Rodríguez, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Agustín Cueva, entre muchos otros.<sup>134</sup> Cabe aclarar que dicha producción excede largamente el propio campo

---

<sup>134</sup> Y aparecen también un sinnúmero de intelectuales con igual destaque, ligados más o menos directamente a estas perspectivas marxistas o confundiendo muchas veces con esos debates sobre la dependencia (o incorporando otras temáticas, por ej. el populismo, los sindicatos y su relación con el Estado, los movimientos obreros y campesinos, la cuestión agraria, la marginalidad, etc.), como ser (sin indicar los ya nombrados anteriormente): Pablo González Casanova, José Aricó, Luis Vitale, Rodolfo Stavenhagen, Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Ernesto Laclau, Marta Harnecker, Roberto Fernández Retamar, Francisco de Oliveira, María da Conceição Tavares, Juan Carlos Pontantiero, Leandro Konder, Eder Sader, Roberto Schwarz, Francisco Weffort, Franz Hinkelammert, etc. A ellos seguramente deben sumarse las propias producciones de intelectuales más vinculados a las propias luchas político-revolucionarias: el propio Ernesto Guevara y Fidel Castro, Rodney Arismendi, el propio Salvador Allende, así como habría que incorporar toda una serie de pensadores vinculados a la llamada "teología

del análisis más tradicionalmente económico (o de la economía política crítica). Tampoco ciertamente toda esa producción tomó una perspectiva necesariamente “latinoamericana” (en el sentido que lo venimos analizando en nuestro trabajo), aunque ciertamente sí tuvo uno de sus soportes fundamentales en el marxismo y en el nuevo escenario histórico que parecía abrirse con la Revolución Cubana (luego vendrá la experiencia del Frente Popular en Chile en 1971, así como el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, que alimentarán y diversificarán este proceso).

Volviendo más precisamente a los debates sobre las teorías de la dependencia, ciertamente existe una confusión cuando se prioriza la obra de F.H. Cardoso y la de Enzo Faletto titulada *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, publicada en 1970 (aunque circulando como manuscrito a partir de 1967), como siendo la precursora de este debate. Ya puede verse esta preocupación en otros textos anteriores como ser el libro de André Gunder Frank *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* de 1965 (el de mayor desarrollo), el de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* de 1965, el artículo de Luis Vitale de 1966, *América Latina, feudal o capitalista*, donde ya aparecían críticas a algunos de los temas dominantes de la escuela de la Cepal o de la interpretación del “marxismo oficial” (aparte de las obras, ya indicadas, con carácter precursor por su temprana formulación en el caso de Mariátegui, o del propio Caio Prado Junior, Sergio Bagú o Marcelo Segall, entre otros).

Parece importante resaltar que existió ciertamente un ala más radical de la teoría de la dependencia, donde la nueva teorización marxista no se limitaba al medio académico y desempeñaba generalmente un papel importante en el seno de los debates en el seno de la izquierda latinoamericana. Entre ellos pueden nombrarse las concepciones de Ruy Mauro Marini, Aníbal Quijano, Luis Vitale y André Gunder Frank. La investigación económica y social estaba explícitamente ligada a una estrategia política.

Existe también el mérito en los enfoques de la dependencia, en haber superado el enfoque del atraso y la dependencia en América Latina a partir de una óptica de “nacionalismo metodológico”, que compartían tanto los teóricos de la modernización

---

de la liberación” como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto, Ignacio Ellacuría, etc. (cf. entre otros Löwy: 1999: 49, 60).

Sería interminable la lista y también seguramente injusta, pero esto sólo pretende demostrar la fertilidad de dicho tiempo histórico para el reencuentro, muchas veces contradictorio y discontinuo en varios de los autores indicados, con un marxismo crítico y con la preocupación por el pensamiento crítico y revolucionario sobre América Latina. Como dice Löwy, el hecho de algunos de estos intelectuales se hayan alejado luego de su pasado marxista y adherido a la ideología neoliberal no disminuye el mérito de sus escritos anteriores.

cuanto los cepalinos. Ello suponía ver la economía mundial como un agregado de economías independientes que se relacionan entre sí, principalmente por medio del comercio. (cf. Martins, 2006: 170)

Un autor que aportó también a las teorías de la dependencia fue Paul Barán, centrando sus aportes en la cuestión del excedente. Este se dividiría en tres formas: real, potencial y planificado. Para Barán los países subdesarrollados tendrían su excedente apropiado por las inversiones extranjeras y todo el sistema financiero y comercial organizado en torno a ellos. Esas inversiones se vincularían al montaje de un aparato productivo y de servicios exportador, precariamente articulado al mercado interno. El resultado era para los países subdesarrollados la elección entre su sumisión al orden mundial capitalista, o la revolución socialista, que viabilizaría el desarrollo por medio del control interno de los excedentes. (cf. Martins, 2006: 177)

La propuesta de Gunder Frank, a pesar de que presentando limitaciones y críticas<sup>135</sup>, ha sido destacada como una de las más importantes en “despegar” y en sistematizar este tipo de reflexión para América Latina. Buscando el origen del subdesarrollo de los países menos desarrollados, y colocándose en el horizonte del sistema mundial “como la totalidad dialéctica de la economía nacional de un país subdesarrollado” (Dussel, 1988), Frank puede plantearse la cuestión de la dependencia. Su tesis puede sintetizarse como:

El sistema mundial dentro del que han vivido su *historia* los países actualmente subdesarrollados durante siglos [...] la estructura de este sistema es lo que constituye la causa *histórica* y el determinante aún contemporáneo del subdesarrollo. La estructura doméstica del subdesarrollo en países subdesarrollados es sólo una parte del sistema mundial (Frank, cit. en Dussel, 1988: 323)

Desarrolla una concepción sistémica dividiendo al mundo en metrópolis y satélites nacionales, regionales y locales. Dicha condición vendría dada por la capacidad de apropiarse del excedente generado en el mundo por medio del comercio y de la

---

<sup>135</sup> Una de ellas ha sido la realizada por Franz Hinkelammert en su texto de 1970 *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, quien critica a Frank “su definición del subdesarrollo a partir de la explotación económica”, proponiendo en su lugar “concebirlo a partir de un sistema capitalista mundial como mecanismo de coordinación del trabajo [...] el problema de la explotación pasa a segundo plano y la forma en que se coordina la división del trabajo al primero”. Hinkelammert se acerca a señalar un aspecto importante: las consecuencias, para los países subdesarrollados, de las formas en que se coordina la división del trabajo, no sólo en el ámbito de la economía nacional, sino en el marco del sistema capitalista mundial. (cit en Gandarilla Salgado, 2006: 115)

circulación de capitales. Las naciones latinoamericanas serían capitalistas desde la conquista colonial (otra tesis que ha generado críticas) y el resultado de ese proceso de inserción en el sistema mundial fue el desarrollo del subdesarrollo. Para escapar de esa lógica, las naciones deberían alcanzar la autonomía y el socialismo. (cf. Martins, 2006: 177)

Frank, quien poseía ya en 1963 un pensamiento inquieto y original, formado en su contacto con Paul Barán, Paul Sweezy, Harry Huberman, desarrolló sus formulaciones, según relata Ruy Mauro Marini en su contacto con él en la Universidad de Brasilia, absorbiendo nuevos elementos teóricos que surgían del seno de la izquierda revolucionaria brasileña, y que materializaría en su libro citado. En esto es muy claro Marini, en cuanto a que la teoría de la dependencia, en particular a partir de las formulaciones de Frank, tiene sus raíces en las concepciones que la “nueva izquierda” (con fuertes influencias marxistas-leninistas), sobre todo en Brasil, pero también en Cuba, Venezuela y Perú, elaboró para hacer frente a la ideología hegemónica de los partidos comunistas. En este sentido no se trató de un subproducto y alternativa académica a la teoría desarrollista de la Cepal. La crítica a la alternativa cepalina vino sólo después que algunos comunistas, se apoyaron en las tesis cepalinas de deterioro de los términos de intercambio, del dualismo estructural y del desarrollo capitalista autónomo, para sustentar el principio de revolución democrático-burguesa, antiimperialista y antifeudal que habían heredado de la Tercera Internacional. (cf. Marini: 2005 [1990]: 66-7).

Luego de este comienzo de las formulaciones dependentistas, son identificables por lo menos dos grandes orientaciones en los análisis: una de profundización en una perspectiva de análisis marxista, sobre todo con Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra, Orlando Caputo, Theotonio dos Santos. Aquí nos parece también necesario incorporar a Agustín Cueva, a partir de su interpretación marxista de la realidad latinoamericana, cuestionando, pero también acercándose a varios postulados de la teoría de la dependencia. También se acercará a esta perspectiva el propio Florestan Fernandes, a pesar de mantener algunas diferencias de enfoque; la otra perspectiva es de impronta weberiana y shumpeteriana, como la planteada por Cardoso y Faletto (cf. Martins, 2006: 170 y ss; Traspadini y Stédile: 20005: 29). Detengámonos brevemente en ésta última, para luego focalizar en las contribuciones de Marini, para intentar luego un mínimo balance de la misma y pasar a otros enfoques críticos y derivados de éste.

#### 4.2.1 *La perspectiva de Cardoso y Faletto*

Veamos ahora un poco más en detalle la perspectiva de Cardoso y Faletto, fundamentalmente a partir de su texto *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Los mismos parten de una crítica de los presupuestos del estructuralismo cepalino, tales como que “el industrialismo sucedería a la expansión de las exportaciones, complementando así un ciclo de crecimiento e inaugurando una fase de desarrollo auto-sustentado. Este debería basarse en los estímulos del mercado interno y en la diferenciación del sistema productivo industrial, lo que conduciría a la creación de una industria propia de bienes de capital, centrando la política de desarrollo en manos del Estado en dos aspectos básicos: la absorción de tecnología capaz de promover dicha diversificación productiva y de aumentar la productividad, y la definición de una política de inversiones que crease la infraestructura requerida para esa diversificación. Los autores critican esta perspectiva por centrarse en factores básicamente económicos, aunque aclaran que no debe sustituirse dicha interpretación por una lectura “sociológica”, sino que sería necesario un “análisis integrado” sobre el desarrollo y el subdesarrollo latinoamericano. (Cardoso y Faletto: 1970: 10-1, 13, 15)

Rechazan también la distinción entre sociedades tradicionales y modernas, así como la noción de “dualismo estructural”. También descartan un modelo de análisis “etapista”, en el sentido que los países latinoamericanos deberían reproducir el proceso de Europa Occidental y de los Estados Unidos. Cuestionan también el “efecto demostración”, en términos de las pautas de consumo que se imitan en los países de América Latina, suponiendo que la modernización de la economía se efectúa a través del consumo, y que esto se constituye en un “freno al desarrollo”. Para hacer esa crítica se proponen el abordaje de un análisis histórico-estructural, que incorpore el “análisis de las condiciones específicas de la situación latinoamericana y el tipo de integración social de las clases y grupos como condicionantes principales del proceso de desarrollo”. Van a proponerse enfatizar fuertemente en las “estructuras de dominación”, para comprender la dinámica de las relaciones de clase, focalizando para ello en “un punto de intersección teórico, donde el poder económico se exprese como dominación social, esto es, como política; pues es a través del proceso político que una clase o grupo económico intenta establecer un sistema de relaciones sociales que le permita imponer al conjunto de la sociedad un modo de producción propio(..)” ( Cardoso y Faletto: 1970: 16-23)

Los autores distinguen dos tipos de vinculación de las economías periféricas con el mercado mundial: como “colonias”, o como “sociedades nacionales”. Estas economías, tanto durante el “capitalismo comercial” como con el “capitalismo industrial”, pasaron a ocupar posiciones diferentes en la estructura global del sistema capitalista. En el caso de la época colonial y su vinculación con las “metrópolis”, deben distinguirse tres tipos de situaciones: colonias de *población*, colonias de *explotación* y reservas territoriales *prácticamente inexploradas*. Ya en el pasaje de la ruptura del pacto colonial y de la formación de los Estados nacionales en América Latina, básicamente se producen dos situaciones: la del “control nacional del sistema productivo” (articulado al sector exportador, por ejemplo en Argentina, Brasil, Uruguay y Colombia), y la de las “economías de enclave” (por ejemplo en México, Bolivia, Venezuela, Chile, Perú y los países de América Central). Un tercer momento sería el de la transición a una etapa desarrollista, diferenciando entre los diferentes puntos de partida según la categorización realizada en el período anterior, en términos de su desarrollo económico posterior y la vinculación con las clases medias. Un cuarto momento tiene que ver con la “fase de consolidación del mercado interno”, pautada por el nacionalismo y el populismo, con dos variantes en cuanto a los caminos más “exitosos”. El de la variante “nacional-populista” (con el varguismo y el peronismo), y el de la variante “estatal-desarrollista” (en México). Finalmente, un quinto período estaría pautado por la fase de “internacionalización del mercado”, dando lugar al “nuevo carácter de la dependencia”, que es marcado por la “apertura de los mercados internos al capital externo”. (Cardoso y Faletto: 1970)

En cuanto al análisis sobre el Estado, para la consideración del período anterior a 1930, los autores concuerdan con los análisis de Gunder Frank y Samir Amin, en términos de que el Estado en América Latina expresaba los intereses de la burguesía exportadora y de los propietarios de la tierra, actuando como agente para la inversión extranjera. Pero con la crisis del capitalismo mundial a partir de 1929, el Estado periférico en América Latina intervino para estipular tarifas proteccionistas, para transferir renta del sector de exportación para el sector doméstico y para crear la infraestructura necesaria para mantener la industria de sustitución de importaciones. La respuesta a la Gran Depresión fue diferente, en función de las diferencias previas en cuanto a las economías de enclave o aquellas donde las exportaciones eran controladas por una burguesía nacional. En el primer caso, el Estado ya estaba parcialmente controlado por una oligarquía terrateniente, y el período pos-1930 se caracteriza por una

división de poder entre una nueva burguesía nacional y la vieja oligarquía. En el segundo caso, luego de la crisis, los grupos exportadores se inclinaron a una relativa alianza con el sector industrial, apostando a una expansión del mercado doméstico. Las clases medias pudieron incorporarse al bloque hegemónico de poder, en función del crecimiento del mercado interno. En los dos casos el sistema político y el Estado jugaron un papel fundamental, articulándose con dichas alianzas de clase. Sobre todo en este último caso, el Estado actuó como “redistribuidor” e “inversor”. (cf. Cardoso y Faletto, 1970 y Carnoy, 1986: 244-250)

Como indica Martins (2006: 172 y ss), Cardoso y Faletto construyen un verdadero tipo ideal de dependencia. A pesar de utilizar varias categorías marxistas, sus conceptos se subordinan al uso más amplio del instrumental weberiano, incluso shumpeteriano, y pierden su valor original. Esto queda más claro al enfatizar en las estructuras de dominación, y la importancia que tienen las mismas para comprender la dinámica de las relaciones de clase. La ambigüedad entre estructura y acción en su teoría, reproduce la contradicción entre los tipos puros de dominación y la acción social en la teoría de Weber. En aquella definición de dependencia la variable política es débil frente a la económica, lo que les lleva a un escepticismo en relación a las capacidades del socialismo y del nacionalismo en la periferia, y sobre todo en América Latina, para establecer algún padrón de desarrollo distinto al de la dependencia. Frente a la posición de Gunder Frank de “desarrollo del subdesarrollo”, oponen la de la compatibilidad entre dependencia y desarrollo. Proponen incluso la búsqueda de una “dependencia negociada”.

LLama la atención asimismo, que luego de la crítica supuestamente radical a los planteos cepalinos, los autores parecen terminar reafirmando su creencia en la posibilidad de continuación de la industrialización dependiente, sólo que ahora bajo formas autoritarias: “Todo lleva a creer que el pasaje para el establecimiento de un modo capitalista-industrial de producción relativamente desarrollado en países dependientes se asiente en regímenes político-autoritarios (sean militares o civiles), cuyo ciclo de duración dependerá tanto de los éxitos económicos y del avance que puedan lograr en la reconstrucción social como del carácter, del tipo de acción o del éxito de los movimientos de oposición basados en los grupos y clases sociales que analizamos anteriormente” (Cardoso y Faletto: 1970: 138)<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Al respecto es válida la crítica de Ruy Mauro Marini dirige contra este análisis. En *Subdesarrollo y Revolución* de 1969 cuestionará, en el Prefacio de 1974, a F. H. Cardoso por sus posiciones orillando en

Pero esto incluso no sería necesario, ya que para ellos la democracia podía ser compatible con el capitalismo dependiente, pues representa una forma más adecuada del capital de organizar sus intereses. El desarrollo del progreso técnico haría llevar la acumulación para la plusvalía relativa, permitiendo al orden burgués incorporar las presiones del proletariado. Y la mayor desigualdad que sobrevendría de ciertos límites impuestos por la dependencia sería compensada en el medio y largo plazo por el dinamismo económico. Los líderes sociales deberían desarrollar una “ética de la responsabilidad” (weberiana también) que compatibilizara la acción política con los límites de la economía, evitando la tentación del “aventurerismo”, que no imprime cambios en la realidad y cuya mayor expresión en América Latina fue el guevarismo (Cardoso, Faletto y Serra en Martins, 2006: 175-6). Parece como si la responsabilidad por las dictaduras de la seguridad nacional en América Latina hubiera sido de los trabajadores y de los movimientos populares.

Vale en este sentido la crítica de Cardoso de Mello, quien si bien reconoce varios avances procesados por esta perspectiva de la dependencia, indica que sigue presa de algunas categorías cepalinas, siendo necesario para el autor el “repensar la Historia latinoamericana como la formación y el desarrollo del modo de producción capitalista”:

el intento no se pudo completar porque para eso sería indispensable hacer la crítica de la Economía Política de la CEPAL por sus raíces, y no a partir de sus resultados como se procedió: básicamente del criterio cepalino de periodización histórica, que es reproducido tomando en cuenta “factores sociales y políticos”(…) y de las explicaciones cepalinas para el “pasaje económico” de una etapa a otra, de un período a otro. Habría sido preciso, en fin, que no se ubicase el error del pensamiento de la CEPAL en la abstracción de los condicionamientos sociales y políticos, internos y externos, del proceso económico, sino que se pensase, hasta las últimas consecuencias, la historia latinoamericana como la formación y desarrollo de un cierto capitalismo. No pudiéndose comenzar de una periodización correcta, ni de un esquema que captase concretamente el movimiento económico de la sociedad, la perspectiva integradora se

---

“la apologética”, por haber pretendido identificar el régimen militar brasileño con la revolución burguesa en el Brasil: “A éstos, habría que recordarles que la revolución burguesa no se hace a costa de capas de la misma burguesía, como ha pasado en Brasil en 1964 y luego en 1968, sino contra las fuerzas que traban el desarrollo del capitalismo. Antes que una revolución burguesa, el proceso brasileño representa la derrota de las capas medias burguesas y pequeño burguesas - y, desde luego, de las masas trabajadoras- ante el gran capital nacional y extranjero.(…) en la era del imperialismo, que vivimos hoy, todo movimiento auténticamente burgués no puede ser sino antipopular, y, como tal, contrarrevolucionario” (1974: VIII)

perdió, en buena parte, dando la impresión de que se procedió, solamente, a la introducción de las clases sociales en el cuerpo teórico cepalino. (1982: 26-7)

#### **4.3. Perspectivas críticas y del marxismo en los análisis dependencistas**

Theotonio dos Santos, parece querer integrar, pero a la vez contraponer (en un análisis no exento de algunas debilidades), la nueva concepción de la dependencia con los enfoques del imperialismo clásico:

“El estudio del desarrollo del capitalismo en los centros hegemónicos dio origen a la teoría del colonialismo y del imperialismo. El estudio del desarrollo de nuestros países debe dar origen a la teoría de la dependencia. Por eso debemos considerar limitados los enfoques de los autores de la teoría del imperialismo. Tanto Lenin, Bukharin, Rosa Luxemburg,(...) como Hobson, no abordaron la cuestión del imperialismo desde el punto de vista de los países dependientes. A pesar de que la dependencia deba ser situada en el cuadro global de la teoría del imperialismo, ella tiene su realidad propia, que constituye una legalidad específica en el proceso global y actúa sobre el de esta manera específica. Comprender la dependencia, conceptuándola y estudiando sus mecanismos y su legalidad histórica, no significa solamente ampliar la teoría del imperialismo, pero también contribuir para su reformulación.” (Dos Santos en Lowy (org.): 1999: 378)

Debe resaltarse que esta afirmación del autor parece ser compatible en términos generales, a lo que debería agregarse también que las teorías de la dependencia corresponden a un período histórico diverso del estudiado en las concepciones del imperialismo clásico, donde ahora la “dependencia” se ubica en el marco de la hegemonía global del capitalismo norteamericano, con la expansión relativa de la industrialización en la periferia bajo el comando de las multinacionales norteamericanas y europeas. En ese sentido diverge del período anterior del imperialismo clásico pautado por la consolidación y crisis del capitalismo imperialista inglés, con sus secuelas crecientes marcadas por la creciente financierización del capitalismo global y la crisis de hegemonía que deriva en las dos guerras mundiales. Ciertamente también el énfasis de las teorías del imperialismo clásico no estaba centrado en analizar la “particularidad” del capitalismo periférico, para lo que las “teorías de la dependencia” sin duda contribuyen a su clarificación.

Theotonio dos Santos formulará su propia definición de dependencia, que es por lo menos un tanto abstracta, y que puede sintetizarse en esta concepción formulada en 1970:

La dependencia es una situación en que cierto grupo de países tiene su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la misma está sometida. La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre ellas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y auto-impulsarse, mientras otros países (los dependientes) sólo pueden hacer eso como reflejo de esa expansión, que puede actuar de forma positiva o negativa sobre su desarrollo inmediato. De cualquier forma, la situación básica de dependencia lleva a una situación global de los países dependientes que los coloca en posición de atraso y bajo la explotación de los países dominantes. Así, los países dominantes disponen de un predominio tecnológico, comercial, de capital y sociopolítico sobre los países dependientes (con predominio de algunos de esos aspectos en los diversos momentos históricos) que les permite imponer condiciones de explotación y extraer parte de los excedentes producidos anteriormente.” (Dos Santos: 1999: 379)

Agustín Cueva (1987: 147) criticará esta concepción en el entendido que se tiende a comprender la historia de nuestras naciones como un mero *reflejo*, positivo o negativo, de lo que sucede fuera de ellas. Dos Santos se defenderá de estas críticas diciendo que se trata de una situación *condicionante*, no determinante. Igualmente Dussel (1988: 325), le reprochará, al igual que a otras concepciones sobre la dependencia, de priorizar el análisis estrictamente histórico por sobre el trabajo y la construcción sobre las categorías teóricas que permitirían situar mejor el análisis del proceso.

Theotonio dos Santos se ubicó en el ala izquierda de la teoría de la dependencia, y realizó muchos trabajos junto con Ruy Mauro Marini, así como compartían una perspectiva común con Vania Bambirra, Orlando Caputo, etc.<sup>137</sup> De todas maneras nos

---

<sup>137</sup> Para alguna de estas versiones de la teoría de la dependencia puede haber la indicación de José Luis Fiori (2001: 9), al identificarla en un punto de encuentro (polémico) entre el estructuralismo y el marxismo: “El encuentro de esta relectura marxista con el estructuralismo, tuvo un papel decisivo, en la formulación del concepto de ‘dependencia’ y en la defensa de la viabilidad - sobre todo en el caso brasilero - de un ‘desarrollo dependiente y asociado’ a las economías centrales o industrializadas”. Cabe destacar sin duda en esta perspectiva el intento de incorporación de un análisis de las clases sociales y de la dimensión política. Otro mérito relativo de este enfoque tiene pues que ver con la incorporación de esta

parece que el análisis de Marini se acerca más a una búsqueda por trabajar con categorías y análisis marxistas. En este sentido no nos parece del todo adecuado no discriminar entre estas perspectivas, como parece hacerlo Carlos Eduardo Martins, al hablar de una visión homogénea en la perspectiva marxista de la dependencia. (2006: 178 y ss). Si bien las posiciones político-partidarias de estos autores podían ser bastante similares, por lo menos en el marco de la izquierda brasileña antes de la dictadura, no así lo son siempre las premisas ni las conclusiones teóricas de sus estudios.

Es importante aclarar que, aparte de los aportes de Barán y Frank como constitutivos de muchas de las intuiciones y postulados iniciales de versión de izquierda de la dependencia, sin contar por supuesto la teoría de Marx, fueron las propias contribuciones de Mariátegui. Marini lo reivindica explícitamente, sobre todo en cuanto al doble carácter interno y externo a las fronteras nacionales que supone la situación de la dependencia y la inserción de las clases dominantes criollas en la división del trabajo a nivel global, superando un esquema poco dialéctico entre centro y periferia. Mariátegui, como veíamos, afirmaba la existencia de una burguesía débil, de carácter comprador y latifundista que se vinculaba fuertemente con los intereses del imperialismo. Al mismo tiempo confrontaba las tesis hegemónicas de la III Internacional al descartar la revolución democrático-burguesa como etapa “necesaria” en el camino hacia el socialismo. (cf. Martins, 2006: 178)

Este enfoque marxista de la dependencia retomará muchas de estas formulaciones. Como vimos (en términos generales), el mismo se dirigió fuertemente hacia el pensamiento desarrollista de la Cepal, así como a las interpretaciones dominantes en los partidos comunistas. Luego entabla también una fuerte polémica con las concepciones “weberianas” de la dependencia, en las figuras de Cardoso, Faletto, y José Serra y también con otras corrientes ubicadas en la corriente del “endogenismo”, como por ejemplo el ecuatoriano Agustín Cueva (aunque aquí también trabajando desde una concepción marxista).

Una de las contribuciones pioneras de Dos Santos y Marini será presentar una teoría capaz de percibir el dinamismo de las relaciones entre lo interno y lo externo de la dependencia (cf. Martins, 2006, 178-9). Se diferencian de las perspectivas de Barán y Frank en que van a asociar la capacidad de apropiación de plusvalía en la economía

---

esfera y del papel del Estado, el cual se ubica en función de la correlación de fuerzas entre las clases y grupos sociales locales. El “Estado dependiente” se vuelve una arena importante de la lucha de clases, y de su articulación con los Estados y economías centrales. (cf. Carnoy: 1986: 244).

mundial, no solamente con la existencia de monopolios tecnológicos, comerciales y financieros, sino también con su dinamismo. Parten de las tesis de Marx de que el capitalismo es un sistema fundado en la competencia y en la acumulación de plusvalía. Los monopolios compiten entre sí y sólo obtienen éxito si amplían la masa de plusvalía de la que se apropian, si presentan dinamismo tecnológico. Los países dependientes, al ser incorporados en la división internacional en una especialización productiva que los inferiorizaba, eran objeto de competencia monopólica y no podían desafiarla por medio de ese tipo de integración. Sufrían diversas formas de expropiación de sus excedentes y del valor que producían, ajustándose a las necesidades de reestructuración de los monopolios.

Según los autores, tomando referencias en la teoría del valor de Marx, se trata de que el capital y las fuerzas sociales que a él se articulan, tienen por objetivo la superganancia o la obtención de plusvalía extraordinaria. Es esto lo que da el dinamismo a la acumulación de capital y que responde por la introducción del progreso técnico. De esta forma, se cristaliza entre las clases dominantes de los países periféricos una búsqueda de ganancias extraordinarias que se realiza por la asociación a las bases tecnológicas, financieras, comerciales e institucionales del capital internacional. La consecuencia es una gravitación de la plusvalía extraordinaria y de las superganancias en el interior de los países dependientes que no encuentra similitud en los países centrales. En este sentido la *superexplotación* aparece como una categoría constitutiva de la dependencia de la periferia.

Theotonio dos Santos muestra que los déficits cambiarios provocados por los egresos de capital extranjero se articulan con la superexplotación, siendo al mismo tiempo un resultado de ella y su impulsor. De un lado, la superexplotación establece un bajo nivel de generación interna de fuerzas productivas e impone límites a la expansión del mercado interno. Por su parte el capital extranjero presneat un bajo nivel de ingresos efectivos y prioriza la reinversión en detrimento de nuevos aportes de capital, remitiendo ganancias en proporciones superiores al volumen de ingresos. El endeudamiento externo viene a financiar los déficits en el flujo de capitales y crea la dependencia financiera que a autonomizarse de la dependencia industrial y a condicionarla cada vez más. El resultado es el descenso del crecimiento económico, pero no el fin del desarrollo productivo o de los ciclos de expansión del capitalismo dependiente. Dos Santos también realizará contribuciones en el análisis del fascismo en América Latina, caracterizándolo como un régimen de terror de la fase imperialista del

gran capital, que busca destruir por la coerción a las organizaciones de las clases trabajadoras, y que a la vez promueven la expansión imperial. (cf. Martins, 2006: 181-3)

#### 4.3.1. *La perspectiva de Marini*

Detengámonos en las contribuciones de Marini, que entendemos son las más significativas dentro de la corriente marxista de la dependencia. Además debe destacarse también en su obra, tanto su militancia política en partidos de izquierda en Brasil (Polop - Política Operaria, antes de la dictadura, y en el MIR chileno), cuanto su conocimiento de distintas realidades latinoamericanas en sus distintos exilios, sobre todo en México y en Chile, que integró en sus análisis teóricos.

Tres conceptos centrales pueden ser destacados en su perspectiva teórica, sobre todo a partir de su obra más importante, *Dialéctica de la dependencia*, de 1973: el propio de dependencia, el de superexplotación, y el de subimperialismo. En términos más simples, pero no simplificando, podemos decir que la dependencia se asocia a los análisis del propio capitalismo en la periferia en su relación con los centros, y su superación supone obviamente superar el propio capitalismo. La *superexplotación* es la principal categoría para explicar la particularidad histórica de América Latina en el ámbito general de producción y reproducción del capital, y supone distinguirla de la propia explotación. Mientras los trabajadores de los países más desarrollados son tratados al mismo tiempo como consumidores y trabajadores, en la periferia los trabajadores no se transformaron en “sujetos de consumo”. Mientras en América Latina se produce para satisfacer el mercado externo y ajustar las pérdidas ocurridas en el mismo, los países centrales se preocupan en desarrollar relaciones comerciales desiguales que puedan favorecer tanto la ampliación de sus mercados internos como de su hegemonía internacional. Esa conformación desigual entre los que consolidan un mercado interno y una hegemonía internacional – los países centrales –, y aquellos que actúan a partir de una subordinación y complementariedad frente a la acumulación desarrollada por los países hegemónicos – los países periféricos – es lo que caracteriza la *dependencia* de América Latina. Por su parte el *subimperialismo*, se refiere a la forma como los principales países del continente reproducirán en el interior de sus economías, y en el juego con las demás economías subdesarrolladas, los mismos mecanismos de dependencia y explotación desarrollados con relación a América Latina. La superexplotación del trabajo, la integración del capital nacional al internacional

(integración de sistemas de producción) y la ampliación del capital financiero sobre el productivo se transforman en los instrumentos esenciales. Estas tres categorías juntas – dependencia, superexplotación, subimperialismo – caracterizan y explican el carácter del desarrollo latinoamericano”. (cf. Traspadini y Stedile, 2005: 33-7)

Vayamos al desarrollo de algunos de estos aspectos de su obra. Su primer texto importante fue *Subdesarrollo y Revolución*, de 1969, representó, según el propio autor, el intento por un enfoque novedoso, sobre todo en cuanto a la metodología, “que buscaba utilizar el marxismo de modo creador para la comprensión de un proceso nacional latinoamericano”, y también pretendió caracterizarse por su “audacia política, que rompía con el academicismo timorato y aséptico que primara hasta entonces en los estudios de esta naturaleza”. Con *Dialéctica de la Dependencia* de 1973, el autor pretendía “rechazar la línea tradicional del análisis sobre el desarrollo”. Allí analizaba “en qué condiciones América Latina se había integrado al mercado mundial y como esa integración: a) funcionaba para la economía capitalista mundial y b) alteraba la economía latinoamericana”. La economía exportadora que surge a mediados del siglo XIX se aprecia como el proceso y el resultado de una transición al capitalismo y como la forma que asume ese capitalismo, en el marco de una determinada división internacional del trabajo. Las transferencias de valor que de allí se generaban se basaban en dos premisas: abundancia de recursos naturales y superexplotación del trabajo. La primera premisa daba como resultado la monoproducción; la segunda los indicadores propios de las economías subdesarrolladas. La industrialización posterior estaría determinada por las relaciones de producción internas y externas, conformadas sobre la base de esas premisas. (Marini, 2005 [1990])

Marini marcaba los méritos y los matices que tenía con relación a la propuesta de Frank, sobre la *dependencia*. Si es correcto e impecable hablar de “desarrollo del subdesarrollo”, la situación propiamente colonial no es idéntica a la de la dependencia. A pesar de que se den continuidad entre ambas, no son homogéneas. Si América Latina desempeña un papel relevante en la formación de la economía capitalista mundial – sobre todo con su producción de metales preciosos en los siglos XVI y XVII, pero más que nada en el XVIII, gracias a la coincidencia entre el descubrimiento del oro brasileño y el auge manufacturero inglés–, es solamente en el curso del siglo XIX, y específicamente después de 1840, que su articulación con esa economía mundial se realiza plenamente. Eso se explica al considerar que es con el surgimiento de la gran

industria que se establece con bases sólidas la división internacional del trabajo. (Marini, 2005 [1973]: 141-2)

Las funciones que cumple América Latina en el mercado mundial, sobre todo con el aporte de alimentos, contribuirán para que el eje de la acumulación en la economía industrial pase de la producción de plusvalía absoluta para la de plusvalía relativa, o sea, que la acumulación dependa más de la capacidad productiva del trabajo que simplemente de la explotación del trabajador, pasando así al modo de producción *específicamente* capitalista. Sin embargo, el desarrollo de la producción latinoamericana, que permite a la región coadyuvar con ese cambio cualitativo en los países centrales, se da fundamentalmente con base en una mayor explotación del trabajador: “es ese carácter contradictorio de la dependencia latinoamericana, que determina las relaciones de producción en el conjunto del sistema capitalista”. Esto supone claramente, en el argumento de Marini, distinguir entre el concepto de *plusvalía relativa* y el de *productividad*: “De hecho, si bien constituye la condición por excelencia de la plusvalía relativa, una mayor capacidad productiva del trabajo no asegura por sí solo un aumento de la plusvalía relativa. Al aumentar la productividad, el trabajador sólo crea más productos en el mismo tiempo, pero no más valor; es justamente ese hecho que lleva al capitalista individual a buscar el aumento de la productividad, ya que eso permite reducir el valor individual de su mercancía”. La determinación de la tasa de plusvalía no pasa por la productividad del trabajo en sí, sino por el grado de explotación de la fuerza de trabajo (relación entre tiempo de trabajo excedente y tiempo de trabajo necesario). Sólo la alteración de esta proporción, en un sentido favorable al capitalista, aumentando el trabajo excedente sobre el necesario, puede modificar la tasa de plusvalía. Para ello la reducción del valor social de las mercancías debe incidir en los bienes necesarios a la reproducción de la fuerza de trabajo, los bienes-salario. La plusvalía relativa está ligada, indisolublemente, a la desvalorización de los bienes-salario, para lo que contribuye, en general, pero no necesariamente, la productividad del trabajo. Mediante la incorporación al mercado mundial de bienes-salario, América Latina desempeña un papel significativo en el aumento de la plusvalía relativa en los países industriales. Por otro lado, esto no sólo lleva a “la expansión cuantitativa de la producción capitalista en los países industriales, sino también contribuye para que sean superados los obstáculos que el carácter contradictorio de la acumulación de capital crea para esa expansión”. (Marini, 2005 [1973]: 144-8)

Luego de analizar el deterioro en los términos de intercambio (o sea el hecho destacado por los cepalinos, en cuanto a que el aumento mundial de la oferta de alimentos y materias primas vino acompañada por una baja en el precio de dichos productos, relativo al precio de los productos manufacturados), y el intercambio desigual (entre naciones que intercambian distintos tipos de mercancías, como manufacturas y materias primas, donde se genera que las primeras “eludan” la ley del valor, vendiendo sus productos a precios superiores a su valor, y generando por tanto una transferencia gratuita de parte del valor que producen) y de algunos mecanismos de compensación, llegará a la conclusión que,

Lo que aparece, por tanto, es que las naciones desfavorecidas por el intercambio desigual no buscan tanto corregir el desequilibrio entre los precios y el valor de sus mercancías exportadas (lo que implicaría un esfuerzo redoblado para aumentar la capacidad productiva del trabajo), pero buscan compensar la pérdida de renta generada por el comercio internacional por medio del recurso de una mayor explotación del trabajador. Llegamos así a un punto en que ya no nos basta trabajar simplemente la noción de intercambio entre naciones, pero debemos encarar el hecho de que, en el marco de ese intercambio, la apropiación de valor realizado encubre la apropiación de una plusvalía que es generada mediante la explotación del trabajo en el interior de cada nación. Bajo este ángulo, la transferencia de valor es una transferencia de plusvalor, que se presenta, desde el punto de vista del capitalista que opera en la nación desfavorecida, como un descenso en la tasa de plusvalía, y por ello en la tasa de ganancia. Así, la contrapartida del proceso mediante el cual América Latina contribuyó para incrementar la tasa de plusvalía y la tasa de ganancia en los países industriales implicó para ella efectos rigurosamente opuestos. Es lo que aparecía como un mecanismo que opera en el nivel de la producción interna. (Marini, 2005 [1973]: 153-4)

De esta forma, según Marini (2005 [1973]: 154-5) el problema colocado por el intercambio desigual para América Latina no es precisamente el de contraponerse a la transferencia de valor que implica, sino *compensar la pérdida de plusvalía*, y que, incapaz de impedirla en el nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la *producción interna*. Esto se produce, según Marini y trayendo las categorías de Marx, por tres procedimientos. El aumento de la *intensidad* del trabajo aparece, en esa perspectiva, como un aumento de la plusvalía, obtenido a través de una mayor explotación del trabajador y no de un

incremento de su capacidad productiva. Lo mismo puede decirse de una mayor explotación del trabajador derivada de la *prolongación de la jornada de trabajo*, o del aumento de la plusvalía absoluta en su forma clásica; y un tercer procedimiento es aquel que consiste en reducir el consumo del obrero *más allá de su límite normal*. La utilización de estas categorías que se refieren a la apropiación del trabajo excedente en el marco de relaciones capitalistas de producción, no implica, según Marini, el supuesto de que la economía exportadora latinoamericana se base ya en la *producción capitalista*. Todo esto constituye un modo de producción basado en la mayor explotación del trabajador, y no en el desarrollo de su capacidad productiva.

Ese análisis es concretizado aún más, en un texto de Marini (2005 [1973b]) donde responde a algunas críticas, principalmente las de Fernando Henrique Cardoso. Como vimos la respuesta de las economías latinoamericanas primario-exportadoras frente a la demanda de alimentos y materias primas de los centros industriales, era de un mayor uso extensivo e intensivo de la fuerza de trabajo, o sea bajando la composición orgánica y aumentando el valor de las mercancías producidas, lo que hace elevar simultáneamente la plusvalía y la ganancia. En el plano del mercado esto llevaba a que mejoraran en su favor los términos de intercambio. Estas tendencias se mantuvieron hasta la década de 1870.

Con el pasaje del capitalismo industrial a la etapa imperialista, la situación descrita contribuyó para motivar las exportaciones de capital para las economías dependientes, una vez que las ganancias son allí considerables. Un primer resultado de ello es la elevación de la composición orgánica del capital en dichas economías y el aumento de la productividad del trabajo, que se traducen en la baja del valor de las mercancías que (si no existiera superexplotación) deberían conducir a la baja de la tasa de ganancia. En consecuencia, comienzan a declinar intencionalmente los términos del intercambio. Por otra parte, la creciente presencia del capital extranjero en el financiamiento, comercialización y en la propia producción en los países dependientes, así como en los servicios básicos, actúa en el sentido de transferir parte de las ganancias allí obtenidas para los países industriales. De esta forma, y en síntesis:

[...] la baja de la tasa de ganancia en los países dependientes, como contrapartida de la elevación de su composición orgánica, se compensa mediante los procedimientos de superexplotación del trabajo, además de las circunstancias peculiares que favorecen, en las economías agrarias y mineras, la alta rentabilidad del capital variable. En

consecuencia, la economía dependiente sigue expandiendo sus exportaciones, a precios siempre más compensadores para los países industriales (con los efectos conocidos en la acumulación interna de estos) y, simultáneamente, mantiene su atractivo para los capitales externos, lo que permite dar continuidad al proceso (Marini, 2005 [1973b]: 186-8)

Marini responde así en dicho texto a las críticas de F.H. Cardoso, que ya realizara a partir de 1972. La opinión de Cardoso era que, teniendo en vista que la especificidad del capitalismo industrial reside en la producción de plusvalía relativa, todo lo que se refiere a las formas de producción basadas en la plusvalía absoluta, por significativa que sea en su importancia histórica, carecía de importancia teórica. Sin embargo Marini recuerda que el concepto de *superexplotación* no es idéntico al de *plusvalía absoluta*, conceptos que Cardoso confunde, ya que aquel incluye también una modalidad de producción de plusvalía relativa – la que corresponde al aumento de la intensidad del trabajo. Además, la conversión del fondo de salario en fondo de acumulación de capital (el tercer mecanismo descrito por Marini), no representa rigurosamente una forma de producción de plusvalía absoluta. Por ello la superexplotación es mejor definida por “la mayor explotación de la fuerza física del trabajador, en contraposición a la explotación resultante del aumento de su productividad, y tiende normalmente a expresarse en el hecho de que la fuerza de trabajo se remunera por debajo de su valor real” (Marini, 2005 [1973b]: 188-9)

El error de Cardoso es que responde afirmativamente a la cuestión de si las formas de explotación que se alejan de las que engendra la plusvalía relativa sobre la base de una mayor productividad, deben ser excluidas del análisis teórico del modo de producción capitalista. Su error está ahí, como si las formas superiores de la acumulación capitalista implicasen la exclusión de sus formas inferiores y se dieran independientemente de éstas. En este sentido, la superexplotación del trabajo aparece como una condición *necesaria* del capitalismo mundial, y no como un fenómeno accidental en el desarrollo de este.

También en 1974 Marini responderá a Cardoso (en el Prefacio (2005 [1973b] a *Subdesarrollo y Revolución* (1974: XI-XII)), criticando enfoques en boga en ese momento, referentes a la “integración de los trabajadores al consumo” en la sociedad brasileña y al optimismo con relación al proceso nacional-industrializante (y al llamado “milagro brasileño”), donde no se presentarían “los problemas de realización de la

plusvalía”. Marini es contundente: “lo que predomina en una economía dependiente como la de Brasil son las formas de *superexplotación* del trabajo (agudizadas, esto sí, por el incremento de la productividad), que no sólo excluyen a esas masas del consumo, sino también del empleo productivo creado por la acumulación de capital” (destacado personal). El sistema impuesto en dicho país por el gran capital nacional y extranjero tiende a ampliar el ejército industrial de reserva, bajo la forma de desempleo abierto o disfrazado, “y el divorcio entre la estructura productiva y las necesidades de consumo de las amplias masas”, donde dicha estructura productiva no tiene como referente principal el mercado interno sino el mercado mundial (donde la estructura industrial brasileña no favorece la producción de “bienes-salario”, sino más bien la de bienes “suntuarios”, intermedios y destinados a esa producción).

Como veíamos otra de las novedades del análisis de Marini es el concepto de “*subimperialismo*”, que se cumple en la región. Este concepto es mucho más útil y verdadero que la explicación planteada por Cardoso y Faletto para intentar dar cuenta de la simultaneidad de desarrollo y dependencia del capitalismo latinoamericano. Además se integra en un marco de búsqueda de leyes y tendencias universales, en la explicación de la legalidad de las economías dependientes, que se concretizan en ciertos grados intermediarios en América Latina:

La tarea fundamental de la teoría marxista de la dependencia consiste en determinar la legalidad específica por la cual se rige la economía dependiente. Eso supone, desde luego, situar su estudio en el contexto más amplio de las leyes de desarrollo del sistema en su conjunto y definir los *grados intermediarios* por los cuales esas leyes se van especificando. Es así que la *simultaneidad* de la *dependencia* y del *desarrollo* podrá ser entendida. El concepto de subimperialismo emerge de la definición de esos grados intermediarios y apunta para la especificación de cómo incide en la *economía dependiente* la ley según la cual el aumento de la productividad del trabajo (y, en consecuencia, de la composición orgánica del capital) ocasiona un aumento de la explotación. Es evidente que tal concepto no agota la totalidad del problema (Marini, 2005 [1973b]: 193).

Para Marini la industrialización en América Latina, y particularmente en el Brasil, no puede identificarse exclusivamente con la “sustitución de importaciones”, en la medida que uno de los factores que jugó para dicha industrialización fue, por el contrario, la exportación de manufacturas. Uno de los rasgos propios del imperialismo

es la agudización de la competencia por mercados. Frente al aumento muy importante de las exportaciones brasileñas y también de sus manufacturas en el período 1964-73, particularmente hacia el resto de América Latina y Africa, se pregunta el autor si es posible que dicha expansión se hubiera podido dar sin “una agresividad creciente hacia el exterior del capital nacional y extranjero que opera en el Brasil”: “¿Acaso la política expansionista brasileña en América Latina y Africa, además de la búsqueda de mercados, no corresponde al intento de asegurarse el control de fuentes de materias primas - como el hierro y el gas de Bolivia, el petróleo de Ecuador y las colonias portuguesas en Africa, el potencial hidroeléctrico de Paraguay- y, aún más, al de cerrarles las posibilidades de acceso a las mismas a posibles competidores, como Argentina? (...) La exportación de capitales brasileños, principalmente a través del Estado (lo que nos muestra a la Petrobrás criolla [...]) , también asociados a grupos financieros extranjeros, para explotar las riquezas de Paraguay, Bolivia y las colonias portuguesas del Africa” (Marini, 1974: XII-XIV)

Con todo, el “imperialismo” en sí, para ser tal, requiere, además de la exportación de manufacturas o de capitales y el control de fuentes de energía y materias primas, así como el “reparto del mundo”, también de la monopolización del capital y del desarrollo del capital financiero. El autor (1974: XV-XIX) ve también en el Brasil elementos de fuerte centralización y concentración del capital en el país, así como un extraordinario crecimiento del capital financiero. De todas maneras indica que el concepto central para entender ese proceso no es el de imperialismo en el sentido de las teorías marxistas, sino el de “subimperialismo”. Este debe verse en el contexto de una “industrialización dependiente”, que es claramente desigual, y que reorienta hacia el sector industrial de los países dependientes el capital extranjero, en virtud de las elevadas cuotas de plusvalía y de la posibilidad que presenta a los países desarrollados de exportar hacia ellos ya no sólo bienes de consumo corriente, sino también bienes intermedios y de capital. Se observa así el surgimiento de una nueva división internacional del trabajo, que transfiere desigualmente, etapas de la producción industrial hacia los países dependientes, mientras los países avanzados se especializan en etapas superiores. Al mismo tiempo se perfeccionan los mecanismos de control financiero y tecnológico de estos últimos sobre el conjunto del sistema.

El “subimperialismo” desde el punto de vista estrictamente económico correspondería entonces a: a) la reestructuración del sistema capitalista mundial que se deriva de la nueva división internacional del trabajo y b) partiendo “de las leyes propias

de la economía dependiente, correspondería esencialmente a: la superexplotación del trabajo, el divorcio entre las fases del ciclo del capital, la monopolización extremada en favor de la industria suntuaria, la integración del capital nacional al capital extranjero o, lo que es lo mismo, la integración de los sistemas de producción (y no simplemente la internacionalización del mercado interno<sup>138</sup>).” (Marini, 1974: XIX).

En América Latina, Argentina, México y Brasil se encontrarían en dicho proceso más avanzado de industrialización dependiente, junto con un mayor desarrollo de los monopolios y del capital financiero, en estrecha conexión con el proceso de integración del capital extranjero. Sin embargo la concreción del “subimperialismo” no es sólo una cuestión meramente económica, y precisa de otras condiciones, sobre todo políticas. El caso de Brasil representa la “más pura expresión del subimperialismo en nuestros días”:

Respuesta de la reacción nacional y extranjera al ascenso de las luchas de clases en la región que se inició con la Revolución cubana, la afirmación y la proyección externa del subimperialismo brasileño se ha dado *pari passu* con la agudización de las luchas populares en otros países, particularmente los que están en su zona de influencia más directa: Uruguay, Bolivia, Chile y, en cierta medida, Argentina. Desde 1965 se inició la presión sobre Uruguay, considerado por los ideólogos del régimen, juntamente con la Guyana, como un punto de primera prioridad en su esquema continental de seguridad; en 1971, cuando los movimientos populares alcanzaban su punto más alto, Brasil desató su gran ofensiva, que, además de afectar radicalmente la situación uruguaya, favoreció la caída de los gobiernos de Torres en Bolivia y de Allende en Chile. Paralelamente, la presencia brasileña se acentuaba en Ecuador y se proyectaba hacia Portugal y África.(...) La influencia del subimperialismo brasileño no se da autónomamente, sino que se encuentra articulada con la de Estados Unidos, aunque ostente un cierto grado de autonomía e iniciativa respecto a ese país. (Marini: 1974: XXI)

Finalmente es necesario indicar algunos otros elementos al respecto de algunas correcciones y profundizaciones en el pensamiento de Marini. Al respecto de la categoría de *subimperialismo*, en 1977 indicó algunas profundizaciones, señalando que en dicha instancia “me preocupé con contrarrestar algunos errores que pesaban sobre el concepto de subimperialismo, para lo que, enfatizando su dimensión económica, indiqué que él apunta para un proceso de *diferenciación y jerarquización* en la periferia capitalista” (2005 [1990]: 116-7) (destacados personales). Marini se distancia incluso de

---

<sup>138</sup> Esto es claramente una alusión al concepto desarrollado por Cardoso y Faletto.

las concepciones sobre el “satélite privilegiado” que supuestamente se le atribuían a él, por ejemplo en los textos del uruguayo Vivian Trías de 1977, o de Paulo Shilling en 1978. Con respecto a esto Marini dice que su concepto de subimperialismo, ya presente en un artículo de 1965 en México, despertó particular interés en círculos argentinos, brasileños y uruguayos, lo que dio lugar a que Trías y Schilling, a partir de la revista *Marcha* de Montevideo, desarrollaran nuevas elaboraciones sobre el tema, llevando a la perspectiva del “satélite privilegiado”, donde se “hipervaloró la doctrina geopolítica”, hasta convertirla en llave explicativa del fenómeno. Las elaboraciones más acabadas de esa corriente, pueden verse en las versiones indicadas de los años 70. Otros equívocos más desarrollados llevaron a algunos como Castañeda (1980) a indicar que dichos países intermediarios eran países propiamente imperialistas.

En 1978 contestará el artículo de José Serra y F.H. Cardoso titulado *Las desventuras de la dialéctica de la dependencia* con el de *Las razones del desarrollismo*, donde se le atacaba “groseramente”, y contestando con la indicación de las vinculaciones de Serra con el instrumental teórico ricardiano, confundiendo valor de uso y valor, ganancia y plusvalía, al mismo tiempo que incurre en una “grotesca apología del capitalismo brasileño”, al pretender atacar las tesis estagnacionistas que Marini supuestamente defendiera (en verdad era Furtado quien sostenía esto). La historia dará la razón a Marini sobre el juicio sobre aquellos dos intelectuales y luego grandes referentes de la derecha brasileña.

De todas maneras dicho análisis de Marini, y de otros “teóricos de la dependencia” sobre el “subimperialismo”, parece constituir uno de los aportes más originales y creativos, aunque sin duda polémicos<sup>139</sup> y que deben ser reactualizados, de las “teorías de la dependencia”. En este sentido entendemos que hay una complejización de los procesos históricos analizados, trascendiendo la simple dicotomía, entre una

---

<sup>139</sup> Esta concepción de “subimperialismo brasileño” será criticada entre otros por Pierre Salama y por Ernst Mandel. Según este último afirmara ya en 1972, ciertamente puede apreciarse un progreso relativo de la industrialización en países de la periferia como Brasil (inducido por el capital extranjero) e Irán (financiado por la renta del petróleo). Ello terminó generando la existencia de un capital financiero autónomo, activo no sólo internamente sino también internacionalmente, con cierto grado de independencia del imperialismo occidental, a pesar de su íntima asociación política y militar con este último. También ello se vio acompañado por el crecimiento de cierta industria pesada. Sin embargo, según Mandel, “no es correcto hablar de “subimperialismo” en esos casos. El surgimiento del capital financiero es sólo una de las muchas características que deben estar presentes para que exista una estructura imperialista propiamente dicha. La mayoría de esos otros elementos está completamente ausente en el Brasil, sin hablar de Irán, y continuará ausente mientras esos países continúen siendo capitalistas, por causa de la limitación del mercado interno, del atraso del sector agrícola nativo, del entrelazamiento de los intereses financieros, industriales y tecnócratas con los de los propietarios de la tierra, de los agiotas, de los intermediarios y de las sociedades anónimas extranjeras” (Mandel: 1982: 263-4). Marini contestará que

periferia subordinada y un centro dominante, o entre un capital central y un capital periférico, logrando superar ciertas abstracciones conceptuales y logrando mayor nivel de concreción teórico-histórica.

Por su parte, Vania Bambirra protagonizó una amplia polémica con la ortodoxia cubana, tanto “guevarista” como comunista. Esto sucedía a comienzos de los 70, ya cuando comenzaba a imponerse al menos una década de ampliación del control burocrático y de cercenamiento del pensamiento crítico revolucionario en Cuba. Esto sucedía luego de la fermental década del 60 para el pensamiento crítico cubano y la praxis revolucionaria mundial, donde la propia revista *Pensamiento Crítico* bajo la dirección de Fernando Martínez Heredia, había abierto sus puertas al marxismo crítico y al pensamiento latinoamericano (cf. Kohan: 2006). En un seminario realizado en Chile, Bambirra cuestionó las interpretaciones comunes sobre la Revolución cubana y reivindicó el papel de las luchas democráticas, de las masas urbanas, de la movilización histórica por la huelga general y hasta buena parte de la militancia del Partido Comunista de Cuba en el éxito de la revolución. Sus tesis fueron publicadas en *La Revolución cubana: una reinterpretación*, en 1974 que fue leído por sectores de la dirección política cubana pero no fue divulgada en el país por sus concepciones no ortodoxas. En él se aplicaba la teoría de la dependencia para mostrar no solamente las verdaderas causas del proceso revolucionario cubano, sino también sus dificultades. Francisco López Segrera utilizó también la teoría de la dependencia para interpretar el conjunto de la historia cubana. (1972) (cf. Dos Santos, 2003: 48-9)

Marini se refiere también a un conjunto de críticas que comienzan a hacerse sentir de forma cada vez más fuerte contra la teoría de la dependencia, ya no sólo desde la derecha, como la de Cardoso, Faletto y Serra, sino desde posiciones políticas de izquierda e incluso desde el marxismo. Una de ellas fue la originada por el propio Agustín Cueva en 1974 en *Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia*, donde según Marini “en un ensayo que marcó época, abrió fuego contra el dependentismo como escuela, allí incluidos Frank, Cardoso, Theotonio dos Santos, Vania Bambirra y yo”. Allí acusó a sus autores de sobreestimar factores externos en relación con factores internos y de que abandonaron el análisis de las clases sociales. Allí indica que las “contradicciones nacionales” no interesan a los marxistas, y que sólo deben ocuparlos las “contradicciones de clase”, en nombre de una negación de los conflictos de clase y su subordinación a los conflictos nacionales que habrían planteado los dependentistas:

Nuestra tesis, es, por lo tanto, la de que no hay ningún espacio teórico en el que pueda asentarse una *teoría de la dependencia marxista* [...] Además, la teoría de la dependencia presenta otro problema, que consiste en el tratamiento no dialéctico de las relaciones entre lo interno y lo externo. El predominio omnímodo de la categoría dependencia sobre explotación, de la nación sobre la clase. (Cueva, cit en Dussel, 1988: 328)

En *El desarrollo del capitalismo en América Latina* Cueva dio continuidad a esas críticas (aunque como puede verse a partir de la lectura del mismo, propone un enfoque original y de importante inspiración marxista para el análisis del capitalismo latinoamericano que entendemos, a pesar de algunas limitaciones, como muy importante, y que no parece presentar contradicciones incompatibles, según nuestra visión, con la versión marxista de la dependencia). Sin embargo en 1988 afirmará que “nunca pensamos que nuestras críticas de mediados de los años 70 a la teoría de la dependencia, que pretendían ser de izquierda, podrían sumarse involuntariamente al aluvión derechista que después se precipitó sobre aquella teoría” (cit. en Marini, 2005 [1990])<sup>140</sup>.

Otra crítica fuerte fue la de Mantega, en 1984, que, “con base en mucha desinformación” y un enfoque ideológico, concluye con un requisitorio “antitroskista” que sorprende por anacrónico e intolerante. A partir de esa fecha, según Marini, la actitud frente a su trabajo y la teoría de la dependencia en general, entra en una nueva fase, con dos caminos diferenciados. Desde algunas perspectivas existe una propuesta de “buscar, en el camino por ellos abierta, nuevos desarrollos teóricos”, “que procuran recuperar y trascender, en el plano del marxismo, la teoría de la dependencia. Aquí Marini cita entre otros a Kuntz (1984), a Enrique Dussel (1988), a Osorio (1990) y al propio Agustín Cueva (1988), además de Luigi Bordin<sup>141</sup> (1986) que se sirve de ellas para reinterpretar los fundamentos y proyecciones de la teología de la liberación.

Pero además Marini menciona un hecho nada menor, y es el hecho que la propia teoría de la dependencia (o más bien conjugada en plural) tuvo una influencia en

---

<sup>140</sup> Dos Santos dirá que Cueva “aceptó el hecho de que estaba equivocado en sus críticas y pasó a destacar las conquistas del ala marxista de la teoría de la dependencia frente a los ataques que ésta recibiría del pensamiento conservador latinoamericano y europeo”. (2003: 50)

<sup>141</sup> Según Dos Santos el análisis de Bordin procuró demostrar las profundas relaciones entre la teología de la liberación en Brasil y América Latina y la contribución teórica del ala marxista de la teoría de la dependencia. En *Marxismo y Teología da Libertacao*, Rio de Janeiro, Dos Pontos. 1986.

corrientes progresistas de Europa y Estados Unidos, bastando citar a autores tan importantes como Amin, Sweezy, Wallerstein, Poulantzas, Arrighi, Magdoff y Touraine. Lo curioso es que el reconocimiento en los centros, tuvo la contracara de un ataque y desconocimiento casi generalizado dentro de los propios países latinoamericanos, lo que permanece en buena medida hasta hoy (y no sólo en relación a la teoría de la dependencia sino en cuanto a otras perspectivas del pensamiento crítico). La devastación que asoló a América Latina, con sus dictaduras de seguridad nacional, su neoliberalismo y ajustes estructurales, también influyó decisivamente en la propia continuidad dentro de fronteras de los propios esfuerzos teóricos “dependentistas”. En este sentido concluye Marini:

La pobreza teórica de América Latina, en los años de 1980, es, en una amplia medida, resultado de la ofensiva desatada contra la teoría de la dependencia, hecho que preparó el terreno para la reintegración de la región al nuevo sistema mundial que comenzaba a gestarse y que se caracteriza por la afirmación hegemónica, en todos los planos, de los grandes centros capitalistas (2005 [1990], 134)

O como lo indica Franz Hinkelammert, remarcando justamente el hecho de que el ocultamiento de la teoría de la dependencia significaba su mayor validez y afirmación de sus premisas:

Esta represión del punto de vista de la dependencia/independencia dentro de la opinión pública, de ninguna manera demostraba que la teoría de la dependencia hubiese sido refutada o perdido su importancia. Al contrario. La dependencia había aumentado en tal grado, que ya no se admitía hablar de ella públicamente. El hecho de que en los años cincuenta y sesenta pudo aparecer una teoría de la dependencia, prueba más bien que en el conjunto de la situación dependiente había todavía espacios reconocidos para un pensamiento y una acción independiente. Desde el decenio de los setenta en adelante el punto de vista de la dependencia fue reprimido, porque la dependencia se había vuelto definitiva y su crítica ya no era aceptada. No obstante, la teoría de la dependencia no desapareció, sino que simplemente fue marginada y excluida de la opinión pública y publicada (2001: 7-8)

#### 4.3.2. *La perspectiva de Dussel*

Tal cual lo indicara tanto el propio Marini como Dos Santos, hay en la propuesta de Dussel un intento por reactivar y profundizar los estudios sobre la dependencia, a partir de una lectura fuertemente inspirada en Marx.

Dussel, tanto en su *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* de 1985, como en su *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, de 1988 (que es la obra a la que se refieren Marini y Dos Santos), tiene importantes referencias a la cuestión de la dependencia, sobre todo a partir de los trabajos del Marx posterior a los Grundrisse de 1857-8. En esta última obra retoma varios de los postulados de Marini, sobre todo de su *Dialéctica de la dependencia*. No comparte el hecho de que la superexplotación del trabajo pueda ser el fundamento de la dependencia. Se pregunta cómo puede ser el *fundamento* (la esencia), lo que es consecuencia o la compensación de la transferencia de plusvalor. Lo que hay en un nivel fundamental es *transferencia de plusvalor*. *La sobreexplotación es una consecuencia*. Esta “falta” según Dussel, se debe al hecho de no haberse definido primeramente y con claridad el concepto, en el sentido que Marx le da a esa noción:

Porque hay transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el que es más desarrollado, y ésta es la esencia o fundamento de la dependencia (diría Marx), es necesario compensar dicha pérdida extrayendo más plusvalor al trabajo vivo periférico. El capital dependiente hace descender entonces el valor del salario por debajo del valor necesario para reproducir la capacidad de trabajo – con todas las consecuencias conocidas – , y, por otra parte, aumenta la intensidad del uso de dicho trabajo, disminuyendo relativamente, y de nueva manera, el tiempo necesario para reproducir el valor del salario (Dussel, 1988: 327)

Esto le lleva a Dussel a establecer la importancia de la competencia entre capitales, que da lugar a la transferencia de plusvalor y a la dependencia, distinguiéndolo de la explotación del capital sobre el trabajo, que da lugar a la apropiación de plusvalor o explotación, siendo obviamente este último la fuente o el origen del otro, redefiniendo las relaciones entre la cuestión de la nación y la cuestión de clase, que se complementan perfectamente y no se oponen como parecía hacerse en la interpretación citada de Cueva:

[...] la relación entre las naciones capitalistas es de competencia (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la explotación de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropiación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en la relación vertical capital-trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital débil hacia el más fuerte en el nivel horizontal (competencia, dependencia). (Dussel: 1998: 329)

La competencia será “el lugar teórico” de la dependencia, para lo que hay espacio dentro del propio discurso teórico estricto de Marx. Como indica Dussel, no sólo hay espacio para ello, sino que fue transitado *explícitamente* por Marx mismo. Dussel argumentará que la dependencia, sobre todo en la *lógica* del pensamiento de Marx mismo, es un concepto irrefutable.

*Existe la dependencia* en un nivel esencial o fundamental, abstracto, y consiste en la relación social internacional entre burguesías poseedoras de capitales globales nacionales de diverso grado de desarrollo. En el marco de la competencia, el capital global nacional menos desarrollado se encuentra *socialmente dominado* (relación de personas), y, en último término, *transfiere plusvalor* (momento *formal* esencial) al capital más desarrollado, que lo realiza como ganancia extraordinaria. (Dussel, 1988: 348)

El concepto de dependencia no sustituye, sino que en todo caso enriquece el de lucha de clases. Además es un concepto teórico central, presentando fuertes implicancias políticas para impulsar los procesos de liberación: “el concepto de dependencia es el único que puede aportar un marco teórico a la comprensión política de la situación de dominación en que se encuentran hoy nuestras naciones latinoamericanas (como las africanas y asiáticas, dígame de paso). El concepto de “lucha de clases” no es suficiente para dar un diagnóstico fundamental”. Se trata de liberarse de la dependencia, ésta como dominación nacional, a través de las burguesías “nacionales” y del capital global del país). Pero también se trata de liberación del “pueblo oprimido”, como “bloque social de los que con su trabajo, sea asalariado o disponible, crean todo el valor y el plusvalor transferible.” (Dussel, 1988: 360-1)

En este sentido hay cuestiones de método que no pueden soslayarse. El sólo análisis nacional es incompleto, como también lo es el sólo análisis del sistema mundial de por sí, se pone en juego el método de lo abstracto a lo concreto. Tienen razón abstractamente aquellos que se oponen a la dependencia, porque exigirían antes una descripción concreta de cada nación, pero no lo tienen en concreto, porque en este sentido la nación es siempre parte del sistema mundial, desde el siglo XVI al menos. Asimismo los que piensan la dependencia como primer paso, se equivocan al pasar a lo concreto directamente, sin el pasaje previo por lo abstracto (la nación como todo abstracto); pero tienen razón al indicar que el sólo análisis nacional (abstracto) es incompleto si no se llega al nivel concreto del sistema mundial, siendo que la dependencia no sólo determina aspectos externos; sino que sobredetermina determinaciones abstractas modificándolas internamente:

Ni sólo lo concreto mundial (dependentismo), ni sólo lo abstracto nacional (antidependentismo), sino de lo abstracto a lo concreto mediato, paso a paso: de lo *abstracto* nacional a la mediación de la contradicción centro-periferia (relación de naciones en el mercado mundial (*concreto*-abstracto) hasta el concreto-*concreto* del capital mundial y la contradicción mundial burguesía-proletariado. Y, todo esto, aún, como momentos globales de muchos otros necesarios pasos analíticos. (Dussel, 1985: 376, 387)

La competencia entre capitales del centro y la periferia produce una transferencia de plusvalor, tanto en el nivel de la producción, como en el nivel de la circulación o intercambio: “La dependencia, exactamente, indica que en la relación del capital central-desarrollado con el capital periférico subdesarrollado (y en la dirección de éste hacia aquél) se sufre una dominación, un robo, una alienación: dominación por dependencia, por explotación, por extracción de plusvalor periférico” (Dussel, 1985: 386). Pero ello se hace a costa de una mayor explotación del trabajo vivo de la periferia, como sostenía Marini, por lo que, en este nivel alcanzado de concretitud:

[...] la *contradicción absoluta y concreta* en el sistema capitalista mundial se produce en el enfrentamiento del *capital global mundial* (con sus contradicciones internas, pero principalmente como capital central) *con el trabajo asalariado* (del campo y la industria urbana) *de los países periféricos y subdesarrollados*. Es decir, “capital mundial *versus* trabajo vivo periférico”, el que es subsumido en concreto por el capital periférico (o en

la expansión de la porción transnacionalizada por el capital productivo central) de los países o naciones dependientes, y que, en la tendencial disminución *relativa* de sus salarios, permiten una obtención creciente de plusvalor [...] (Dussel, 1985: 400-1)

Hay otras consecuencias de este análisis de Dussel para pensar el sujeto explotado y potencialmente revolucionario en la periferia, en un sentido similar al que planteaba Sader, como veíamos anteriormente. Las contradicciones del capitalismo se viven en la periferia como crisis permanente y explotación creciente. Pueblo en este caso no es la pura “multitud”, ni el “conglomerado amorfo” que desprecia Hegel en su Filosofía del Derecho, o que es sujeto mismo investido de derecho absoluto. Tampoco tiene nada que ver con el “populismo”, ni es la clase proletaria en sentido estricto. Pueblo es más bien visto como *bloque social*, de los explotados y oprimidos, compuesto por grupos campesinos, la clase obrera, diversos estratos de la pequeña burguesía, grupos indígenas, intelectuales, de mujeres, de jóvenes, etc, que se encuentra en un proceso de transición hacia la búsqueda de un nuevo orden social. Se trata de un sujeto histórico, que ha sido invocado en casi todos los procesos revolucionarios del Tercer Mundo, y donde además la clase campesina ha jugado un rol fundamental, por lo menos en China, Vietnam, Angola, Mozambique, Nicaragua, El Salvador (agreguemos más recientemente en las revueltas populares en México, los “cocaleros” en Bolivia, los Sin Tierra en Brasil, los campesinos paraguayos, etc). Al decir del propio Fidel Castro sobre la importancia y su comprensión del pueblo en el proceso revolucionario cubano:

Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta... la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando *crea* en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma... Nosotros llamamos *pueblo*, si de lucha se trata, a los 600 mil cubanos *sin trabajo*...; a los 500 mil *obreros del campo* que habitan en los bohíos miserables...; a los 400 mil *obreros industriales* y braceros...cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero; a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida...; a los 30 mil maestros y profesores...; a los 20 mil pequeños comerciantes abrumados de deudas...; a los 10 mil profesionales jóvenes... deseosos de lucha y llenos de esperanza... ¡Ese es el *pueblo*, el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje! (Castro, cit. en Dussel, 1985: 403)

O al decir del propio Che Guevara en su Discurso en la universidad de las Villas, el 28 de diciembre de 1959:

[...] y que la casa de estudios donde ustedes realizan sus tareas no es patrimonio de nadie, pertenece al pueblo entero de Cuba, y al pueblo se la darán o el pueblo la tomará [...] hay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo, hay que vibrar con el pueblo, es decir, las necesidades todas de Cuba entera (Guevara, cit. en F. Retamar, 1973: 188-90)

Para el propio Marx, al hablar de la acumulación primitiva y de la disolución del modo preburgués, considera el fenómeno del pauperismo ligado a la situación del pueblo<sup>142</sup>. El pauper es el individuo expulsado del modo de producción burgués, sin familia, tierra, instrumentos de trabajo, ni patria. En este sentido “*pueblo* es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo”. Por eso Fidel Castro, en el intento por forjar una sociedad nueva, no puede tener frente a sí trabajadores asalariados o desocupados del capitalismo cubano que está ya en el pasado. Lo que permanece de ese pasado, lo que estaba debajo y sostenía, lo que era digno en ese pasado y por ello puede estar ahora en el nuevo sistema es el *pueblo cubano*, antes oprimido, ahora liberado. (Dussel, 1985: 410)

Pero esto no es tanto un “capricho” conceptual o ideológico, sino el resultado de un análisis conceptual y concreto de la dependencia y la explotación en América Latina, con la pretensión de fidelidad al método de Marx, lo que supone analizar las mediaciones teóricas entre modo de producción y formación social, entre clase y pueblo. De esta manera,

[...] el Marx de los Grundrisse [...] nos permite – aunque evidentemente no hubo en este sentido ninguna formulación explícita – considerar la diferencia entre la cuestión de la clase, que dice relación, en el capitalismo en general, a la esencia de un modo de apropiación, en cuanto determina a los agentes colectivos dentro de la producción y la distribución, intercambio y consumo. Pero, en concreto (no ya en general), y con referencia a una formación social histórica (y no meramente de un modo de apropiación

---

<sup>142</sup> Dussel retoma las propias referencias de Marx sobre el pueblo, muchas veces asociadas a la palabra pauper (pobre en latín). Tanto en los *Grundrisse*, como en *El Capital* utilizará términos como (cit. en este último): “empobrecimiento de las masas populares”; “las tierras del pueblo”; “para los pobres expropiados”; “pobreza popular”; “las clases populares”, “robos, ultrajes y opresión que acompaña a la expropiación violenta del pueblo”, etc. (cit. en Dussel, 1985: 404, nota 24)

o producción abstractamente considerados), la cuestión del pueblo cobra una importancia mayor” (Dussel, 1985: 412)

#### **4.4. Otras perspectivas vinculadas: endogenismo, neodesarrollismo, teorías del sistema mundial y del nuevo imperialismo**

Brevemente, quisieramos indicar algunas líneas del debate económico y político que se siguió en América Latina, pero también a nivel de las teorías del “sistema mundial”, en parte como subproducto, o también en otros casos como reacción, frente a algunas propuestas de las teorías de la dependencia, así como retomar algunos elementos de las tesis de Mézáros y Harvey sobre su análisis del capitalismo y el imperialismo contemporáneos

Una propuesta, como veíamos, que tuvo un fuerte acercamiento a algunas tesis dependentistas, sobre todo en la versión marxista, fue la de Florestan Fernandes. Desarrollará su visión propia del desarrollo dependiente utilizando los conceptos de estamentos y clases sociales. Para el autor, el capitalismo dependiente tenía su especificada en las raíces coloniales que llevaron a las oligarquías dominantes a rechazar la creación de un orden social competitivo. Presionadas por la reestructuración del capitalismo central son obligadas a aceptar el mercado capitalista, pero lo hacen restringiendo la competencia a lo económico, mientras mantienen el subdesarrollo social, cultural y político que permite el mantenimiento del patrimonialismo bajo nuevas formas. Este subdesarrollo tiene su raíz en la preservación de sectores arcaicos en la economía nacional y latinoamericana, con los fenómenos de marginalidad y subproletarización, que limitan la extensión del asalariamiento, y en la superexplotación del trabajo. Esta superexplotación resultaría del padrón asociado que asume el capitalismo dependiente, y la argumentación en este sentido parece ser similar a la de Marini y Dussel. Para compensar la extracción de excedentes de la economía local por el imperialismo, sus burguesías recurren a una sobreexplotación del valor generado por sus trabajadores. (cf. Martins, 2006:193-4)

Para José Paulo Netto (2004: 212), la idea sintetizadora fundamental que está en el pensamiento de Florestan Fernandes parece ser la de la “*explicación y comprensión de la particularidad socio-histórica brasileña* – esa particularidad constituye el alfa y el omega de su itinerario. Es ella que orienta, bajo formas y modalidades diferenciadas, toda su evolución, desde la “opción profesional” por la Sociología hasta la pedagogía

socialista”. En este sentido el autor pertenece a aquella tradición intelectual de pensadores que va desde Euclides da Cunha, pasa por Astrojildo Pereira y Caio Prado Jr., y llega hasta hoy en un conjunto bastante heterogéneo de investigadores que priorizan la historia de la formación social brasileña abordada desde el punto de vista de las clases y capas medias explotadas y oprimidas.

En ese contexto, y al analizar la recuperación marxista que Florestan Fernandes realiza de la categoría de revolución, en el marco de una revolución *dentro/contra* del orden - en lo que parece recuperar y reformular algunas indicaciones teóricas, y sobre todo políticas, que se derivan de las teorías marxistas de la dependencia – indica Netto,

El grado de subalternidad de las burguesías periféricas, determinado por su asociación dependiente al imperialismo, quitándoles cualquier veleidad “heroica” e inviabilizando, en sus espacios nacionales, los procesos de las revoluciones democráticas de corte “clásico” – esta particularidad, que barbariza la emergencia y la consolidación de la dominación burguesa en el capitalismo dependiente, responde por el hecho de que la revolución proletaria se configura como resolución de la revolución “dentro del orden” en la revolución “contra el orden”. Es la naturaleza de la (contra)revolución burguesa que impone a la revolución proletaria un proceso en que ella debe solucionar las tareas que le son inherentes y aquellas que, en la órbita de la dependencia, no pueden ser ecuacionadas por las burguesías (además, más nativas que nacionales) (2004: 217)

Finalmente, otras perspectivas que se vinculan al debate desarrollista-dependentista, posterior pueden ser resumidas como: a) una visión endogenista; b) una visión neodesarrollista, y c) las teorías del sistema mundial, y d) nuevos análisis del imperialismo y de los desafíos de la transición socialista. Veamos brevemente estas cuatro propuestas, ya que no constituyen propiamente el objeto de nuestro análisis, y que tampoco deben ser vistas como tipos ideales ni como una clasificación estática.

En la visión “*endogenista*”, Martins (2006: 194) ubica el pensamiento de autores diversos, como Agustín Cueva, Francisco Weffort y Ciro Flamarion Cardoso. Este calificativo no nos parece el más adecuado, por lo menos en el caso de Cueva, por las razones ya indicadas. El “endogenismo va a atacar directamente las teorías de la dependencia, acusándolas, como vimos, de contaminar los análisis de clase con los de nación, y despreciar lo interno y las luchas de clase a favor de determinaciones externas. La especificidad de América Latina estaría en el concepto de “articulación de modos de

producción”, argumentando que en una formación social existen diversos modos de producción que se articulan para conformar una totalidad social y que le confieren su particularidad. Como vimos, muchas de estas críticas no se corresponden con la explicación que propone la versión marxista de la dependencia, y además pueden inducir a simplificaciones y abstracciones más importantes que las que se querían evitar.

En la visión “*neodesarrollista*” se ubicarían los aportes de María da Conceicao Tavares, Joao Manuel Cardoso de Mello, José Luis Fiori y Antonio Barros de Castro. Este enfoque retomará la problemática de la industrialización, articulándola con la democratización del Estado. Esta perspectiva es identificada por el propio Fiori como cercana a la llamada “Escuela de Campinas” (por lo menos en la propuesta de Tavares y de Cardoso de Mello). Esta dio lugar a la teoría del “capitalismo tardío” y a los “ciclos endógenos” de la nueva economía industrial brasileña. Aquí el universo teórico parece ser bastante heterodoxo, incluyendo los aportes del estructuralismo junto con teorías tan diversas como las de Marx, Hilferding, Schumpeter, Keynes y Kalecki. El diagnóstico en el caso de Brasil, apuntaba en términos de los problemas vinculados a la no-centralización del capital, la inexistencia de un sistema de financiamiento endógeno e industrializante, la ausencia de una política comercial más agresiva, la altísima concentración de la renta y de la propiedad territorial agraria y urbana, y de los “pies de barro” en que se sustentaba el proyecto de “potencia emergente”, etc. Hay aquí claramente una pérdida del carácter analítico del concepto de “periferia”, dejando inclusive en segundo plano la discusión clásica de la Cepal sobre las restricciones externas al crecimiento, a la vez que se da una revalorización del empresariado y del capitalismo nacional, colocando en un plano secundario el peso de las relaciones económicas y políticas internacionales. (Fiori, 2001: 9, 16)

Claramente existe en esta perspectiva un abandono de las preocupaciones de la perspectiva más radical de las “teorías de la dependencia”, dejando en un segundo plano las relaciones centro-periferia y el análisis jerárquico del sistema económico y político del poder y del capital a nivel global, a la vez que se busca una teorización que se adapte fundamentalmente a la “excepcionalidad brasileña”, en términos de consolidación de un verdadero “capitalismo nacional”. Las preocupaciones en este sentido, aún con fuertes motivaciones redistributivas y de desarrollo económico y social, parecen alejarse sustancialmente de una crítica anticapitalista, y parecen retomar en lo fundamental, las viejas preocupaciones teóricas de la escuela cepalina en un plano fundamentalmente económico-político.

En este sentido M. da C. Tavares (1979: 20-1), en su Introducción de 1972 a *“De la Substitución de Importaciones al Capitalismo Financiero. Ensayos sobre la Economía Brasileña”*, a pesar de incorporar a su lectura el instrumental marxista (aunque no como única perspectiva de análisis teórica), acusaba el fracaso de las “teorías de la dependencia”, “como marco analítico para interpretar este tipo de cambios del capitalismo central y de las formas alternativas de integración de la periferia”, que parecía haber facilitado a ciertos países de América Latina (Brasil, Perú y Chile) el poder aprovechar, en una u otra dirección, el mayor margen de maniobra abierto por el agudizamiento de la competencia internacional. En esos países el relativo suceso, con sentidos tan distintos en cuanto a la “orientación de sus modelos de organización sociopolítica y de desarrollo”, habrían llevado a un cambio de las relaciones de dependencia, sobre todo en las relaciones con los Estados Unidos. De todas maneras la “crítica” a las teorías de la dependencia no avanzaría en cuanto estuviera contornada mediante una “querelle d’écoles” entre los llamados estructuralistas cepalinos de un lado y los neomarxistas de otro”.

De todas maneras, a pesar de no ubicarse propiamente en el campo de las teorías de la dependencia, el análisis de Tavares realizado entre mediados de los 60’ y comienzos de los 70’, ciertamente tuvo los siguientes méritos:

- El diagnóstico pionero ya en 1963 del agotamiento de la industrialización substitutiva de importaciones como modo dinámico de crecimiento para el Brasil. (1979: 59-115)
- El análisis en 1971 del nuevo “reinado” del capitalismo financiero en los marcos del capitalismo dependiente brasileño, que ha contribuido hasta ahora para la “prevención” de la crisis. (1979: 209-263)
- Con todo, esto no indica una “estagnación” de la economía brasileña (tesis sustentadas en ese contexto, entre otros, por el propio Celso Furtado para América Latina), sino una reconcentración del poder y de la renta durante los años 62-67, preparatoria de un nuevo “modelo de desarrollo” más desequilibrado y concentrador. (1979: 153-172)
- Este nuevo modelo estaría basado en el saneamiento “empresarial”, la compresión salarial, las alteraciones en el sistema financiero, y el

fortalecimiento de las relaciones entre el Estado y las empresas extranjeras.  
(Lessa en Tavares: 1979: 13)

En cuanto a Fiori, el mismo va a producir un conjunto importante de trabajos en los años 90, sobre todo, desarrollando muchos trabajos junto con la propia Tavares (cf. Martins, 2006: 196 y ss). Fiori afirmará que la propia industrialización depende del control del Estado para que a través de él se establezca un “capitalismo organizado”, lo que nos hace recordar el polémico concepto de Claus Offe. Fiori afirma que el problema del desarrollo de Brasil y de su desarrollo es que no se ha constituido un sector financiero suficientemente centralizado para financiar el desarrollo del capitalismo industrial brasileiro. El resultado es la dependencia financiera y la sujeción a las restricciones externas por no estructurarse un padrón de financiamiento nacional de desarrollo. (Recordemos que algunas de estas tesis son sostenidas hoy en algunos sectores neodesarrollistas por el gobierno brasileiro del PT). Fiori y Tavares propondrán respuestas también en la extensión del territorio nacional que permite la expansión de la frontera agrícola. Como indica Martins, algunos elementos de la explicación de los autores son insuficientes: la razón de la dependencia financiera debe ser buscada en el acuerdo por ganancias extraordinarias que los sectores del capital nacional realizan con el capital extranjero, no teniendo intenciones de formular esa centralización financiera independiente<sup>143</sup>.

A mediados de los años 70, se desarrollan las contribuciones, organizadas desde el Fernand Braudel Center, vinculadas a las *teorías del sistema mundial*, donde retoman importantes aspectos de las teorías de la dependencia. Su contribución para el análisis del desarrollo es triple: sitúa la economía-mundo como el principal objeto de análisis; establece una división tripartita de la economía mundial, para incluir la semiperiferia; y propone como camino para el socialismo una perspectiva de transformación mundial. Aquí se ubican autores como Immanuel Wallerstein, de quien tomábamos algunas indicaciones al comienzo del capítulo, y Giovanni Arrighi, muy influenciados por la perspectiva de Fernand Braudel. El enfoque del sistema-mundo busca analizar la

---

<sup>143</sup> Aquí uno de los puntos débiles es sin duda la búsqueda o la esperanza en encontrar una burguesía “nacional” que cada vez deja menos señales de existencia. Una cuestión recurrente que aparece en varios de estos estudios es identificar las condiciones para que, sobre todo por la nacionalidad de muchos de los autores, el Brasil deje de ser un país subdesarrollado y pase a la condición de potencia, para lo que muchas veces se llevan hasta la exasperación las comparaciones con los Estados Unidos de Norteamérica. Nos da la sensación de que una pregunta central que aparece, muchas veces implícita es, “¿Porqué ellos pudieron ser hegemón, y nosotros no, a pesar de algunas similitudes sólo aparentes entre los dos países?”.

formación y evolución del modo capitalista de producción como un sistema de relaciones económico-sociales, políticas y culturales que nacen al final de la Edad Media europea y evoluciona para convertirse en un sistema planetario y confundirse con la economía mundial. Es de destacar que se trata de un enfoque aún se encuentra en elaboración.

En un primer nivel existe una integración de la economía-mundo a su superestructura política y se las analiza como un sistema. De allí surgen los conceptos de Estado hegemónico, ciclos sistémicos de acumulación y tendencias seculares<sup>144</sup>, que pueden llevar a ser comparados con la postulación marxiana de la tasa descendiente de la tasa de ganancia y los ciclos Kondratief (cf. Martins, 2006: 201). La superestructura de la economía-mundo es el sistema inter-estatal. Este establece una asimetría estructural entre la política y la economía que permite situar la ganancia como objetivo fundamental del sistema, el cual es coordinado por el Estado hegemónico en cada período histórico. Otra contribución es el concepto de semiperiferia, que no es exactamente el de subimperialismo de Marini, sino más bien un concepto que refiere a países de renta media, pero que sobre todo tendrían una función política, más que económica, de estabilización del sistema mundial, movilizand o expectativas de ascensión que en realidad pocos Estados alcanzarán.

La tercera contribución tiene que ver con la estrategia revolucionaria, con los aportes fundamentales de Wallerstein. Afirma que la actual crisis de hegemonía del moderno sistema mundial es también la crisis del sistema interestatal. El Estado socialista no se excluyó de la hegemonía liberal. Aceptó sus principales tesis, que pueden ser resumidas por el hecho de que: la nación sería el ámbito fundamental de organización de la vida social (una vez derrotada la perspectiva de la revolución mundial, con la apuesta al socialismo en un solo país. Esta crítica es similar en este aspecto a la realizada por Mészáros (2002)). La guerra fría se organizó a partir de estas premisas entre socialistas y liberales, restringiendo la acción de cada una de esas ideologías a sus respectivas zonas de influencia. Pero el socialismo resultante no

---

<sup>144</sup> La teoría del sistema mundo absorbió la idea de ondas y ciclos largos de Braudel, que se diferencia de los ciclos de Kondratiev. Sin embargo existen tentativas de conciliar los ciclos de Kondratiev de cincuenta o sesenta años, con los ciclos más largos o seculares, ligados al movimiento del capital financiero, planteados por Braudel. La evolución del capitalismo es considerada así como una sucesión de ciclos económicos, sociales y culturales. Arrighi planteó cuatro ciclos largos de acumulación, basados en cuatro centros hegemónicos, basados en el ciclo genovés, el holandés, el británico y el norteamericano. (cf. Dos Santos, 2003: 55-6). Una sensación que nos queda después de la lectura de Arrighi es un énfasis estructuralista muy fuerte, preocupado excesivamente por encontrar la regularidad de los ciclos históricos y los procesos de transformación de un ciclo a otro.

pretendía destruir y superar el Estado ni tampoco el sistema interestatal que garantizaba la dominación capitalista y liberal. Según Wallerstein, el nacionalismo era un antídoto contra el socialismo y permitirá a los liberales, por más de un siglo, vencer su desafío. Wallerstein se refiere a las teorías de la dependencia como un enfoque políticamente radical que denuncia las insuficiencias del desarrollismo y sus promesas de reformas sociales, Pero indica que su programa de transformaciones económicas era decepcionante, y no estaba a la altura de su radicalidad política, pues se apoyaba en el Estado nacional. (cf. Martins, 2006: 200-204)

En este sentido una impronta particular de estos enfoques es la negación del mundo contemporáneo con base en la bipolarización de posguerra, considerando una relación entre dos sistemas de poder paralelos. Insistirán en la existencia de un solo sistema económico global en este período, de carácter capitalista, y bajo hegemonía norteamericana. Además, yendo más atrás en el tiempo, la reinterpretación que proponen supone que el modo de producción capitalista, surgido en Europa en el siglo XVIII, no debe ser visto como la referencia fundamental de una nueva sociedad mundial. Dicho fenómeno debe ser visto como un episodio localizado, como parte de un proceso histórico más global que tiene que ver con la integración del conjunto de las experiencias civilizatorias en una nueva civilización planetaria, pluralista, basada en la no subordinación del mundo a ninguna sociedad determinada. (cf. Dos Santos, 2003: 57)

No nos parece que deban sobreestimarse las líneas de continuidad entre las teorías del sistema mundial, y las teorías de la dependencia, como parecen querer indicar tanto Martins (2006), como Dos Santos (2003). Sin duda existen elementos y puntos en común, pero muchas veces el debate es interpretado en el sentido de que el debate de la economía-mundo “sustituye” o “supera” al de la dependencia. No nos parece que esto sea así, manteniendo por lo tanto ambas concepciones importantes posibilidades de renovada explicación y reinterpretación de la dinámica del capitalismo global y sobre todo como este impacta en la periferia, aunque por supuesto puedan ser complementarias en varios aspectos. Nos parecen sugerentes las referencias de Wallerstein a los movimientos antisistémicos, a su nuevo carácter plural, a su vocación internacionalista (como siempre pretendió serlo en buena medida el propio movimiento obrero y comunista, más allá de múltiples marchas y contramarchas). También su crítica

del sexismo, del racismo asociado al colonialismo y un falso universalismo<sup>145</sup>, su intento por superar el eurocentrismo, su crítica del progreso en el universo del pensamiento marxista es sugerente, y es un dato no menor a tener en cuenta. Al respecto indicaba:

No es sorprendente que los liberales creyeran en el progreso. Lo que es sorprendente es que sus grandes opositores ideológicos, los marxistas – los antiliberales, los portavoces de las clases populares oprimidas –, creyesen en el progreso con por lo menos tanta pasión cuanto los liberales. Por su vez, esa creencia sirvió sin duda a un importante propósito ideológico. Ella justificaba las actividades del movimiento socialista mundial, bajo el pretexto de que él encarnaba la corriente inevitable del desarrollo histórico. Además de eso, parecía muy hábil proponer tal ideología, en lo que implicaba utilizar las mismas ideas de los liberales burgueses para confundirlos (Wallerstein, 1985: 82)

Nos queremos detener en un último punto, que retomaremos en el último capítulo: el de la afirmación cada vez mayor del carácter destructivo del capitalismo, asociado con una supuesta crisis estructural global de la economía-mundo capitalista, tal como sostiene Wallerstein (1985: 82), Mészáros (2002), y de alguna manera también Harvey (2003). Wallerstein argumenta esta tesis incluso acompañándola de la defensa de la tesis de la pauperización absoluta (ya no relativa) del proletariado. Y esto tiene que ver necesariamente con las posibilidades de transformación revolucionaria de ese sistema destructivo.

Mészáros parte de la afirmación de la crisis estructural del sistema de capital, a partir del hecho de que las tres grandes formas de desarrollo del siglo XX no pudieron cumplir en nada sus promesas: la acumulación y expansión monopolista del capital privado, la “modernización del Tercer Mundo”, y la economía planificada de tipo soviético. Cincuenta años de “modernización” dejaron al Tercer Mundo en una peor condición. El sistema soviético tuvo un colapso dramático, sin cualquier perspectiva de estabilización por su entrada en la lógica plena del capitalismo semiperiférico; y los pocos países del “capitalismo avanzado” están pasando por momentos de recesión en

---

<sup>145</sup> Al respecto desmontará las supuestas exterioridades que se postulan en posiciones colonialistas e imperialistas entre el universalismo y el racismo: “Superficialmente, el universalismo y el racismo pueden parecer extraños compañeros, sino doctrinas prácticamente antitéticas – una abierta, otra cerrada; una igualando, otra polarizando; una invitando al discurso racional, otra encarnando el preconceito. Pero, visto que de hecho caminaron de manos dadas, como doctrinas que se difundieron y prevalecieron juntamente con la evolución del capitalismo histórico, eso sugiere que debemos observar más de cerca las formas como esas doctrinas pueden haberse compatibilizado” (Wallerstein, 1985: 74)

intervalos cada vez más cortos (2002: 49). El impulso del aparato militar-industrial, el agotamiento de los recursos naturales no renovables, la tasa de utilización decreciente del valor de uso de las mercancías, el carácter cada vez más incontrolable del sistema, muestra el carácter progresivamente destructivo del capitalismo y con la perspectiva de una crisis estructural cada vez más profunda, al contrario de su conformación anterior, cíclica, que alternaba fases de desarrollo productivo con momentos de “tempestad”.

Esto parte de algunas afirmaciones como el de la conformación en el sistema soviético de un sistema de capital “pós-capitalista”, países que fueron incapaces de romper con el *sistema de sociometabolismo del capital*. Para Mészáros, el sistema de sociometabolismo del capital es más poderoso y amplio, teniendo su núcleo constitutivo formado por el trío capital, trabajo y Estado, siendo que estas tres dimensiones fundamentales del sistema son materialmente constituídas y están interrelacionadas, siendo imposible superar el capital sin eliminar el conjunto de los elementos que comprende este sistema. Los países no capitalistas mantuvieron intactos los elementos básicos constitutivos de la división social *jerárquica* del trabajo que configura el dominio del capital. El desafío por tanto, es superar el trío en su totalidad, incluyendo allí su pilar fundamental, dado por el sistema jerarquizado del trabajo, con su alienante división social, que subordina el trabajo al capital, complementándose con el Estado político. (cf. Antunes, 2002: 16). El Estado moderno aparece como una *estructura totalizadora del comando político del capital*. La crisis estructural del capital coincide con la del Estado moderno en todas sus formas. Bajo el dominio del capital, la sociedad debe estructurarse de manera antagónica, ya que las funciones de producción y de control del proceso de trabajo deben estar radicalmente separadas una de la otra y atribuidas diferentes clases de individuos (Mészáros, 2002: 98)

Esto supone repensar las prácticas emancipadoras y revolucionarias de los trabajadores y los movimientos sociales. En este sentido hay una crítica muy fuerte a la separación entre la lucha política y la vinculada a la reproducción de la vida material, que caracterizó en buena medida una “división del trabajo” entre los partidos comunistas y los sindicatos de trabajadores. Esta reconstitución de dicha unidad “es la característica esencial definidora del modo socialista de control sociometabólico”. La posibilidad de enfrentar ese desafío está dado por algunas consideraciones. La primera se refiere al carácter contemporáneo que adquiere la destructividad, que ya no puede ser extendido indefinidamente, sin agravar las contradicciones del sistema. La segunda tiene que ver con la posibilidad de que el trabajo se emancipe del capital. Si el capital

depende absolutamente del trabajo, “la dependencia del trabajo frente al capital es realtiva, históricamente creada e históricamente superable”. La tercera supone que, por la primera vez en la historia, la distinción mistificadora entre metas inmediatas y objetivos estratégicos globales, que volvió la cuestión reformista tan dominante en el movimiento obrero, ya no es viable. La cuestión real de un orden sociometabólico alternativo ya surgió en la agenda histórica. (Mészáros, 2002: 30-1)

Asimismo el autor destaca las particularidades de América Latina en cuanto a fermento social e intelectual y de múltiples movimientos radicales anticapitalistas, ya que nuestro subcontinente “promete para el futuro más de lo que podemos encontrar actualmente en los países capitalistas avanzados. Esto es comprensible, ya que la necesidad de cambio radical es mucho más urgente en América Latina que en Europa y en Estados Unidos”. Sin poder ubicar al pensamiento de Mészáros como un dependentista o latinoamericanista (lo que no tendría ningún sentido), sin embargo su aporte es de relevancia para las luchas populares y anticapitalistas *también* en América Latina.

Finalmente Harvey (2003) desarrolla un análisis en buena medida coincidente con algunos de estos puntos, como vimos también en parte al comienzo de este capítulo. El autor habla de la vigencia de una acumulación capitalista mediante *desposesión*, en oposición a una acumulación pautada por expansión de la reproducción, así como incorpora la cuestión de los ajustes *espacio-temporales*. Veamos primero la primera cuestión para centrarnos luego en la siguiente, y analizar el impacto en las luchas anticapitalistas y antiimperialistas. Esto coincide con algunos temas que vimos desarrollados a partir del pensamiento de Marx y de su explicitación mayor para nuestra periferia en algunos análisis dependentistas, como vimos en el capítulo I. El método y las conclusiones de Marx nunca pueden llevar a la armonía del capitalismo, sino al desarrollo y agudización de sus propias contradicciones, que son permanentes y constitutivas de la lógica expansiva del capital. Rosa Luxemburgo identificaba claramente dos aspectos de la acumulación que se hallaban ligados “orgánicamente”: la acumulación “interna” que se produce a partir de la relación entre capitalistas y trabajadores asalariados; y la que se produce entre el capital y las formas de producción no capitalistas, donde reinan los métodos de la política colonial, los empréstitos internacionales, la guerra, la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña. La acumulación primitiva no se produjo de una vez y para siempre, existiendo sólo dentro de una economía cerrada y bajo condiciones de “paz, propiedad e igualdad”:

La desventaja de estas premisas es que relegan la acumulación basada en la predación, el fraude y la violencia, a un “estado original” considerado no vigente, o según Luxemburgo, como algo “exterior” al sistema capitalista. Una reevaluación general del papel continuo y persistente de las prácticas depredadoras de la acumulación “primitiva” u “original” a lo largo de la geografía histórica del capitalismo está, por tanto, más que justificada [...] Puesto que parece desacertado referirse a un proceso vigente como “primitivo” u “original”, en lo que sigue se sustituirán estos términos por el concepto de “acumulación por desposesión”<sup>146</sup> (Harvey, 2003: 2)

Así como amplio es el abanico de cuestiones que demuestran la violencia, el pillaje, la opresión que ha significado en Marx el análisis sobre la acumulación originaria, las que se han mantenido en la geografía histórica del capitalismo, también lo es, de una forma agravada, en el actual proceso de acumulación por desposesión. Allí Harvey identifica desde las promociones bursátiles, la destrucción premeditada de bienes mediante la inflación, el vaciamiento de activos mediante fusiones y adquisiciones, la promoción de niveles de endeudamiento humillantes, el fraude corporativo, el pillaje de los fondos de pensiones y el diezmado de los mismos por los colapsos corporativos, constituyen pilares fundamentales del capitalismo contemporáneo. Pero aparecen otros mecanismos nuevos: control de material genético de semillas mediante patentes y registros, la biopiratería, el marcado agotamiento de los recursos naturales comunes (tierra, agua, aire) y la creciente degradación del hábitat, que son consecuencias de la mercantilización de la naturaleza en todas sus formas. Además se mercantilizan las formas culturales, la historia y la creatividad intelectual, la música, activos antes públicos como las universidades, se privatiza el agua y los servicios públicos de todo tipo, la salud, etc. Esto tiene todo que ver con el

---

<sup>146</sup> Harvey dice adecuadamente que una lectura minuciosa de la descripción de la acumulación primitiva de Marx revela una amplia gama de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas, la conversión de varias formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal) exclusivamente en propiedad privada, la supresión del derecho a usar bienes comunes, la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo, formas coloniales, neo-coloniales e imperialistas de apropiación de activos (incluyendo recursos naturales), la monetarización de los intercambios y de la fiscalización (especialmente de la tierra), el comercio de esclavos, la usura, la deuda nacional, y por último, el sistema crediticio, como formas radicales de acumulación primitiva. El Estado, con el monopolio de la violencia y las definiciones de legalidad, juega un papel crucial en apoyar y promover este proceso y existen evidencias considerables (como sugiere Marx y confirma Braudel) de que la transición al capitalismo estuvo ampliamente supeditada al apoyo del Estado, que lo sostuvo decididamente en Inglaterra, débilmente en Francia y negativamente, hasta hace poco tiempo, en China. (Harvey, 2003: 2)

neoliberalismo, y con el saqueo del Estado y de sus funciones públicas que aseguraban cierto bienestar, junto con la privatización en amplias ramas sociales. (Harvey, 2003)

La acumulación por desposesión está presente en todos los períodos históricos y se agudiza en contextos de crisis de sobreacumulación y expansión de la producción, cuando parece que no hay otras salidas posibles más que la devaluación.<sup>147</sup> Supone un “nuevo imperialismo”, que asoma sobre todo a partir de la crisis de la década del 70. La hegemonía que los Estados Unidos mantenían en los sectores militar, financiero y productivo en el período de posguerra se vino abajo en el sector productivo después de 1970, y bien podría volver a hacerlo, según Harvey (2003), en el financiero, dejándole únicamente el poderío militar. En este sentido el equilibrio entre acumulación mediante desposesión y acumulación por expansión de la reproducción ya se ha roto a favor de la primera, y es improbable, según Harvey, que esta tendencia haga sino acentuarse, constituyéndose en emblema del nuevo imperialismo.

El *reajuste espacio-temporal*, supone que la sobreacumulación en un territorio dado implica un excedente de mano de obra (desocupación creciente) y excedentes de capital (que se manifiesta en un mercado inundado de bienes de consumo a los que no se puede sacar salida sin pérdidas, en una alta improductividad y/o en excedentes de capital líquido sin posibilidades de inversión productiva). Dichos excedentes pueden ser absorbidos mediante: a) una reorientación *temporal* hacia proyectos de inversión de capital a largo plazo o gasto social, que aplazan la vuelta a la circulación de capital hasta un futuro distante; b) reorientaciones *espaciales*, mediante la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades de producción y nuevas posibilidades de recursos y mano de obra en otro lugar; o c) una *combinación* de a) y b). Para Harvey el reajuste espacio-temporal es una metáfora de las soluciones a las crisis capitalistas mediante aplazamientos temporales y expansiones geográficas. La creación de espacio, la

---

<sup>147</sup> Algo similar plantea Hinkelammert en su análisis sobre la actualidad y desafíos de la teoría de la dependencia, a partir de su tesis sobre el “estancamiento dinámico” del capitalismo actual: “Esto revela un problema fundamental de la economía actual. Hay una gran abundancia de capital dinero, a la vez que hay escasez de posibilidades de inversión de capital. Todo el poder del capital se emplea para asegurar nuevas posibilidades y esferas para su colocación. Lo escaso no es el capital, las escasas son las posibilidades de colocarlo. Es exactamente al contrario de lo que supone la teoría económica neoclásica dominante, la cual sostiene que las posibilidades de colocación del capital son, en principio, infinitas, en tanto que el capital disponible es escaso. Sin embargo, dado el estancamiento dinámico, el capital no tiene posibilidad de inversión productiva más allá del límite impuesto por este estancamiento. Todo el capital disponible adicional forzosamente tiene que ser invertido como capital especulativo. Por eso hoy el problema es reducir el capital-dinero disponible al tamaño de las posibilidades de colocación de este capital en forma de inversiones productivas. Se necesita limitar el capital a su función de alimentar inversiones productivas, para enfocar paralelamente su compatibilización con las condiciones de existencia de sectores de producción simple de mercancía” (Hinkelammert, 2001: 23-4)

organización de divisiones territoriales del trabajo nuevas, la apertura de nuevas y más baratas fuentes de recursos, de nuevos espacios dinámicos para la acumulación de capital, y la penetración en estructuras sociales preexistentes de las relaciones sociales capitalistas y acuerdos institucionales, son formas de absorber excedentes de capital y mano de obra. Harvey llega a la siguiente conclusión, luego de analizar varios ejemplos de dichos ajustes en el marco de la acumulación por desposesión:

el capital, por naturaleza, crea ambientes físicos a su imagen y semejanza únicamente para destruirlos más adelante, cuando busque expansiones geográficas y desubicaciones temporales, tratando de solucionar las crisis de sobreacumulación que lo afectan cíclicamente. Esta es la historia de la destrucción creativa (con toda suerte de negativas consecuencias sociales y económicas), inscrita en la evolución del entorno social y físico del capitalismo (Harvey, 2003)

La reestructuración radical del capitalismo internacional post 1973 puede verse como una serie de apuestas desesperadas por parte de los Estados Unidos para intentar mantener su posición hegemónica en la escena internacional frente a Europa, Japón y finalmente el este y sudeste asiáticos. Se creó un poderoso régimen financiero Wall Street /Reserva Federal, con poderes sobre instituciones financieras globales (como el FMI), y capaz de hacer y deshacer en numerosas economías más débiles, mediante prácticas de manipulación del crédito y gestión de la deuda. El sistema se desarrolló frente a las crisis. Harvey cita a Gowan: El FMI cubre los riesgos y asegura que los bancos americanos no pierdan y la huida de capitales de una crisis localizada acaba reforzando el poder de Wall Street. La consecuencia fue la proyección exterior del capital estadounidense (en alianza conjunta con otros, cuando esto era posible) para forzar la apertura de mercados, especialmente a los flujos de capital y financieros (un requisito ahora imprescindible para adherirse al FMI), e imponer otras políticas neoliberales (culminando con la OMC) en una gran parte del mundo. (Harvey, 2003)

Finalmente, Harvey destaca el cambio en la forma de lucha de clases que se desprende de esta nueva forma de acumulación por desposesión. Las luchas proletarias de los tiempos de la reproducción expandida son muy distintas a las actuales, que están más pautadas por las sostenidas por el movimiento “antiglobalización” Al respecto Harvey destaca adecuadamente que,

Es importante impulsar los vectores emergentes de unificación de las luchas, pues en ellos podemos distinguir las líneas generales de una forma de globalización, no imperialista, totalmente distinta, centrada en objetivos humanitarios y de bienestar social, además de en formas creativas de desarrollo geográfico desigual, en vez en la simple glorificación del poder del dinero, las acciones y la incesante acumulación por doquier de capital en el vasto escenario de la economía global, que siempre acaban en la concentración de inmensas riquezas en espacios reducidos. Puede que nos encontremos en un momento lleno de volatilidad e incertidumbre pero esto también implica que estamos en un momento lleno de inesperado potencial revolucionario (Harvey, 2003)

Pensamos que este análisis tiene mucho que ver con América Latina, (aunque no sólo con ella, pero también con ella), con su presente, su geografía, sus luchas, sus proyectos y sus utopías, sus sujetos y la construcción de un socialismo de nuevo tipo.

## CONSIDERACIONES FINALES

Nuestro interés primario en este capítulo consistió en comenzar un mapeamiento de algunos debates que entendemos importantes, no sólo para el análisis económico-político de América Latina en tiempos pasados, sino justamente para valorizar la importancia y vigencia de buena parte de la producción realizada, y afirmar aún más en la actualidad la necesidad de continuar en una perspectiva de estudios de la *dependencia* que focalicen la particularidad socio-histórica de América Latina.

En ese sentido podemos decir que América Latina en estas últimas tres décadas justamente profundizó sus lazos de dependencia con el capitalismo global, y frente a las economías centrales, lo que vuelve, hoy más que nunca necesario, retomar la perspectiva crítica de una economía política y un pensamiento crítico latinoamericanos que respondan a nuestras particularidades y que orienten también nuevas pautas de construcción política. Justamente el ámbito de la economía política, a diferencia de otros campos de la producción teórica y cultural, parece ser uno de los más afectados en ese sentido.

Nuestro abordaje debió limitarse pues, por la extensión que el mismo requeriría para ser realizado con la profundidad necesaria, solamente a indicar algunas líneas de los debates y elaboraciones teóricas sobre el imperialismo clásico a partir de un abordaje marxista, de la producción del llamado “marxismo crítico” en América Latina, así como de la producción más propiamente en el campo de la economía política vinculado a la llamada escuela estructuralista de la Cepal, al campo abierto por las diversas teorías de la dependencia, a las teorías del sistema mundial y nuevos abordajes sobre el capitalismo y el imperialismo. El horizonte temporal privilegiado fue el del siglo XX, focalizando fundamentalmente en el caso de América Latina en la producción realizada en las décadas de los 50-60’ hasta entrados los 80’, anticipando algunas relecturas propias de la actual recomposición del capitalismo y del imperialismo, así como de las nuevas manifestaciones de las luchas sociales, a nivel global pero sobre todo en la periferia latinoamericana.

Finalmente, en términos de algunas breves conclusiones que pueden desprenderse de los debates abordados, podemos decir lo siguiente:

- En primer lugar, cabe desmistificar de alguna forma la supuesta originalidad que habrían presentado las teorías de la dependencia en América Latina, en

la medida que ya existía una tradición importante, aunque dispersa y heterogénea, como veíamos, de pensamiento crítico latinoamericano vinculado al marxismo en nuestro continente. De alguna forma las teorías de la dependencia críticas se ubican en este horizonte de recuperación del marxismo, por veces también de forma muy ecléctica, intentando aportar una lectura de los nuevos procesos históricos a los que se enfrentaban. Por otro lado no se trata de un movimiento solamente latinoamericano, sino que atravesó buena parte de la producción de las ciencias sociales a nivel global, y particularmente a los análisis sobre el Tercer Mundo y la periferia y semiperiferia capitalista.

- En segundo lugar, parece quedar más claro que la emergencia del pensamiento estructuralista de la Cepal, en las figuras que analizamos de Prebisch y Furtado, entre muchos otros, de alguna forma vino a llenar una “laguna” en términos de un proyecto desarrollista e industrializador para América Latina, y de un pensamiento crítico que había sido bastante abandonado bajo la égida de un marxismo stalinizado. Creemos que a partir del análisis realizado se ven más claros los objetivos “reformistas” del estructuralismo cepalino, aunque esto se hiciera claramente fuera del campo marxista. Esto valoriza aún más la originalidad del pensamiento de la Cepal. Faltan en ella las dimensiones esenciales del análisis de las clases sociales y de la relación entre el trabajo y el capital, así como de la propia ubicación del Estado en sus relaciones con las clases fundamentales, lo que lleva a no considerar adecuadamente la esfera política y cultural, cayendo en un relativo “economicismo”.
- En tercer lugar, puede verse un paralelo bastante sorprendente, ya no necesariamente en el cuadro teórico “declarado”, pero sí en el nivel de las estrategias políticas, entre el “estructuralismo cepalino” y las tesis hegemónicas en el campo de las premisas del pensamiento marxista al estilo soviético, en la medida que existía una clara convergencia en términos de promover la revolución democrático-burguesa, condenando la alianza “reaccionaria” entre el imperialismo y el latifundio. La tesis central, como vimos, era que dicha “revolución” – en la medida que se caracterizaba a América Latina como predominantemente feudal y no se había procesado una “verdadera revolución burguesa” al estilo europeo-, debía pasar por la

industrialización, y que la misma sólo avanzaría en la medida que se procesara una alianza entre las burguesías y la clase trabajadora nacional, contra el latifundio y el imperialismo. La revolución cubana y el proceso de luchas que se desencadena luego en América Latina es fundamental para recomponer y cuestionar este cuadro, y para dinamizar fuertemente los estudios y las prácticas de los distintos movimientos y partidos socialistas y comunistas en América Latina, así como las elaboraciones teóricas más genuinas y fértiles desde el materialismo histórico, que no sólo se hicieron, es bueno reconocerlo, en los marcos pautados por las teorías de la dependencia.

- En cuarto lugar, parece quedar más claro que no puede hablarse de una sola versión o matriz teórica fundamental de la teoría de la dependencia.<sup>148</sup> Debe hablarse más bien de diversas (y antagónicas) teorías de la dependencia, donde parecen perfilarse claramente dos grandes tendencias: unas que de alguna forma quedan presas del pensamiento y las categorías cepalinas, y otras que intentan romper con dicha matriz de análisis, recurriendo justamente para ello a una relectura marxista de América Latina, con un horizonte crítico de superación del orden del capital, y donde se retoman de alguna forma las formulaciones anteriores realizadas por el marxismo crítico latinoamericano, así como las teorías clásicas sobre el imperialismo y los aportes más originales y creativos de la teoría social de Marx. También debemos ser muy críticos frente a algunas interpretaciones políticas que se derivaron de algunas lecturas dependentistas, que fomentaron el foquismo, el aislacionismo y un vanguardismo igualmente funesto y alejado de las tareas de construcción de una alternativa democrática y de amplia participación popular y nacional para enfrentar el subdesarrollo y la dependencia capitalista.

---

<sup>148</sup> En este sentido no estamos de acuerdo con ciertas lecturas que hacen tabla rasa de la heterogeneidad presente en el cuadro de las teorías de la dependencia, como por ejemplo la valoración de J.L. Fiori sobre las mismas: "(...) su lectura [de las teorías de la dependencia] de las relaciones jerárquicas mundiales es binaria y lineal, como si existiese siempre un estado que manda y otro que obedece. Los dependentistas nunca estudiaron ni se interesaron por la geopolítica internacional, y por esto nunca comprendieron la existencia ni el funcionamiento del 'núcleo central' del sistema, compuesto por un número limitado de estados que compiten entre sí, y condicionan la dinámica global a partir de su propia competencia. (...) Una arquitectura de poder estática, que habría ido cambiando de forma, pero manteniendo la misma estructura básica, a través de la historia. Además, la mayor parte de los 'dependentistas' terminaron tirando fuera el agua y el niño, olvidándose de la dimensión económica del concepto central de la economía política cepalina, su concepto de 'periferia' (Fiori en Fiori y Medeiros (org.): 2001: 14-5)

- Por su parte los aportes de la llamada corriente “endogenista” o “neodesarrollista”, de alguna forma parecen continuar quedando atrapados, o en escenarios de luchas donde se priorizan las estrategias nacionales por sobre las transnacionales, o reproduciendo premisas del desarrollismo cepalino, confiando en una supuesta burguesía nacional que nunca se confirma. Tampoco se apuesta teóricamente a los postulados originarios de la teoría marxiana y a las luchas de los sujetos y movimientos populares latinoamericanos y con perspectiva de articulación supranacional y mundial, como verdaderos y únicos posibles constructores de una alternativa socialista, antiimperialista y democratizadora.
- Son de destacar algunos aportes fermentales de las teorías del sistema mundial, sobre todo en la orientación y el análisis de Wallerstein, junto con los estudios de Mészáros, Harvey, Amin, y otros/as. Aunque no estrictamente vinculados, en todos los casos, a los estudios de la dependencia latinoamericana, aportan elementos de análisis del capitalismo contemporáneos y de la formulación de una “teoría de la transición” hacia formas poscapitalistas y socialistas. En todo caso también dinamizan , desafían y penetran fuertemente la necesidad de la actualización de los análisis dependentistas.

Finalmente, en la medida que asistimos a un cuadro general del capitalismo que ha reproducido las tendencias al “desarrollo desigual y combinado” de los países y las regiones de la periferia capitalista, y que ha acentuado sus rasgos barbarizantes, destructivos y excluyentes de la gran mayoría de la humanidad en escala global, reproduciendo bajo nuevos ropajes la dependencia de la periferia y semiperiferia capitalista y poniendo en grave riesgo la propia reproducción y sobrevivencia de la vida humana, entendemos que la tarea de recuperar la tradición crítica latinoamericana y de impulsarla nuevamente debería aparecer en las agendas de la teoría que se reclama crítica y anticapitalista, y más aún de la que se reclama heredera del marxismo crítico.

La dependencia continúa siendo una categoría central en el capitalismo contemporáneo y en la situación latinoamericana, en términos de algunas de sus categorías centrales: sobreexplotación del trabajo, subimperialismo, transferencia de excedentes, apropiación del plusvalor, dependencia política, económica, cultural, bloque popular, etc..

En este sentido vale, hoy más que nunca, como sostiene Dussel, continuar el discurso teórico de Marx *desde* América Latina, ya no sólo aplicarlo (lo cual sería un error porque estaba abierto e inacabado), y descubrirle nuevas posibilidades desde la praxis de liberación nacional del pueblo, desde la “lógica de las mayorías” (pero de las mayorías hechas sujeto de la historia de liberación), lo que es tarea, (entre otras perspectivas decimos nosotros) de una Filosofía de la Liberación:

El concepto de dependencia, por ello, desde un punto de vista *político* (en la praxis correcta de liberación nacional y popular) y *teórico* (en una Filosofía de la Liberación que piensa metódicamente la realidad de América Latina como proceso de liberación) es básico. En el nivel económico-político es el punto mismo de partida del concepto de liberación. Es el momento teórico *ex quo* se origina y parte el proceso de liberación de nuestro continente. (Dussel, 1988: 361)

Veremos algunas de estas cuestiones en los próximos capítulos.

## Capítulo IV:

### ***TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y CRÍTICA MARXISTA EN AMÉRICA LATINA***

#### **Introducción**

En este capítulo, continuando con los abordajes realizados anteriormente, nos centraremos en las contribuciones de lo que podría llamarse como pensamiento teológico latinoamericano de la liberación, su vinculación con otras formas de pensamiento y con la realidad latinoamericana, y sus mediaciones con el campo del marxismo, en particular con la crítica marxista de la religión. A este debate, que se vincula a un campo de reflexión ético-filosófico más amplio, como veremos luego, no escapan importantes aportes a nivel de la crítica de la economía política, así como desde otras áreas de la teoría social. De todas maneras centraremos nuestro énfasis en aquellas dimensiones más propiamente teológicas del debate, junto con sus repercusiones a nivel de la teoría y praxis social, que creemos pautan la peculiaridad de aquellos enfoques.

En cuanto formando parte de un campo de reflexión teológico-filosófico-económico latinoamericano más amplio, podemos decir que el mismo, si bien presenta indudables puntos de confluencia entre sí, se muestra con una amplitud y diversificación significativa. Una primer perspectiva puede ubicarse claramente entonces dentro de lo que se ha llamado *teología de la liberación*, también contando con sus diversidades internas y con los distintos desarrollos que ha tenido desde sus orígenes en la década de los 60, y que ha establecido un importante diálogo con el *marxismo*, en primer lugar con el propio Marx pero también con los aportes de Bloch, Gramsci o Marcuse, y con aportes críticos del *marxismo latinoamericano*, por ejemplo con los aportes de Mariátegui, Ernesto Guevara, y de algunas versiones de las teorías de la dependencia, que analizáramos en el capítulo anterior. Este enfoque de la teología de la liberación parece haber tenido su mayor importancia en las décadas de los 60-70 y parte de los 80, y haber perdido relevancia teórica y académica. Sin embargo creemos que ha continuado profundizándose y diversificándose en varias direcciones, asumiendo plena vigencia. Otra perspectiva no idéntica, aunque bastante emparentada con aquella, es la de la llamada *filosofía o ética de la liberación*, que surge sobre todo a partir de la

década de los 70 y tiene un impulso a partir de la década de los 90 y en el comienzo del nuevo siglo, ya integrándose en un debate con las éticas dialógicas o comunicativas europeas. Esta perspectiva es claramente deudora de aquella primera, sobre todo en sus primeras formulaciones, aunque no debe confundirse necesariamente con ella, incorporando un debate no propiamente teológico sino más de corte ético- filosófico y de crítica de la economía política. Un exponente fundamental en esta perspectiva ha sido sin duda Enrique Dussel<sup>149</sup>, aunque también forma parte de esta perspectiva, en un sentido amplio, el propio Franz Hinkelammert, junto con otros importantes referentes.

Tampoco debe identificarse plenamente esta corriente con el movimiento latinoamericano de *historia de las ideas*, al que hacíamos referencia en el capítulo II, que surge tempranamente, ya a partir de la década del 40 y que no tiene un diálogo tan directo, con y dentro del marxismo, pero que sin duda nutre fuertemente la discusión en el ámbito de la filosofía latinoamericana. En este caso se trataba más de un preguntarse por la identidad, la realidad y el “ser” (en proceso) de lo/s latinoamericano/s, así como de una reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad en la elaboración de un pensamiento latinoamericano, auténtico, original y distintivo. En el caso de la filosofía o la ética de la liberación, si bien el centro de la reflexión es fuertemente ético-filosófico, no deja de presentar importantes preocupaciones políticas. En este caso la preocupación por un pensamiento propio no es tan central (aunque continúa presente en algunos desarrollos, por ejemplo en el propio Dussel) como la de aportar elementos de reflexión teórica para favorecer los procesos de liberación latinoamericanos. No es en vano que la palabra liberación aparezca indicada con tanta fuerza, así como sucedía en la propia teología de la liberación, y que aquí se enfatice más en las dimensiones político-pedagógicas de la reflexión filosófica, aún manteniendo en importantes casos un elevadísimo nivel en la elaboración filosófica. En estas dos corrientes (filosofía y teología de la liberación) tienen una influencia básica el desarrollo a partir de las elaboraciones de la *pedagogía liberadora* de Paulo Freire. De todas maneras no es

---

<sup>149</sup> En este sentido debe destacarse el esfuerzo de Enrique Dussel en la recuperación de importantes aspectos originales y universales de la obra marxiana, con un particular interés por la realidad latinoamericana y por subsidiar los debates sobre la filosofía de la liberación. Al respecto se puede consultar: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), México, Siglo XXI; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988) Siglo XXI – Iztapalapa; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El Capital”* (1990), México, Siglo XXI – Iztapalapa; *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), Estella, Verbo divino, entre otros. Si bien no abordamos explícitamente la obra de Dussel sí retomamos varios de sus comentarios y análisis al respecto en los capítulos anteriores.

posible hacer un corte abrupto entre estos distintos campos, existiendo muchos autores y tradiciones que se ubican en varias áreas al mismo tiempo.

Finalmente tenemos al menos otro campo de pensamiento con particularidades propias, con implicaciones de análisis político y económico más fuerte, que es de alguna forma un punto de encuentro entre *teología, economía política y filosofía de la liberación*, con una elaboración importante dentro de un *marxismo crítico*, que está representado en la propuesta de Franz Hinkelammert. Este pensamiento dialoga de alguna forma con todas aquellas corrientes, y lo hace ya a partir de la década de los 70, llegando hasta la actualidad. En el siguiente capítulo nos centraremos en los aportes de Hinkelammert sobre la crítica de las utopías, retomando algunas dimensiones del análisis sobre el fetichismo en Marx. Retomaremos asimismo algunos de sus análisis al hacer referencias a los otros cuerpos de pensamiento y conceptos analizados, fundamentalmente sobre la propia teología de la liberación, en este capítulo.

Una hipótesis general que guiará los siguientes desarrollos tiene que ver con la centralidad de la praxis en este tipo de pensamiento teológico latinoamericano, y en particular de una praxis concebida como “liberadora”. No se trata tanto de que dicho conocimiento sea orientado a ser aplicado, instrumentalizado “prácticamente”. Por el contrario, por momentos esa posibilidad dista mucho de la realidad y parece que nos perdiéramos en un sinfín de determinaciones abstractas<sup>150</sup>. Se trata más bien de que la praxis es incorporada en el discurso teórico, tanto de un modo más explícito o supuesto, de que la praxis socio-histórica de los sujetos y movimientos sociales (en un sentido amplio), es el criterio fundante y de verdad de las elaboraciones ideológicas y teóricas, de que la praxis antecede no sólo lógicamente sino también temporalmente, en muchas ocasiones, al propio desarrollo teórico, sin dejar de reconocer el carácter crítico de la

---

<sup>150</sup> Al respecto alerta Hinkelammert en su Prefacio de 1984 de su *Crítica de la razón utópica*: “El trabajo que presentamos es necesariamente abstracto. Creo, sin embargo, que se trata de una abstracción que es parte de un mundo concreto y sin el cual es imposible percibir siquiera lo concreto, que al percibirlo ya lo interpretamos en términos abstractos. [...] este libro surgió de las discusiones que se están llevando a cabo sobre el socialismo en Centroamérica y que trata de aportar elementos de juicio que, por ser abstractos, no carecen de importancia” (1990: 16). Algo similar plantea Enrique Dussel al referirse al alcance que pretende tener la ética de la liberación (y el libro que lleva el mismo nombre): “Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos “frentes de liberación”, que esta *Ética de la Liberación* fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianeidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando estas son “imposibles”[...] No pretende [dicha ética] ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la normalidad histórica vigente presente. Las éticas filosóficas más de moda, las *standars* y aún las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías”. (1998: 15)

teoría – o incluso de la utopía y de una “esperanza activa” no dissociada de aquella – como orientadoras de la praxis transformadora. Veremos algunas de estas cuestiones en la última sección del próximo capítulo. En este sentido entendemos que muchos de estos aportes, tanto de la teología de la liberación como del propio pensamiento de Hinkelammert, van en la línea de un intento de profundización en la línea de la mejor tradición teórico-metodológica originaria de Marx, y a su vez se nutren, dialogan y enriquecen el debate con otras orientaciones del marxismo con las que presentan afinidades importantes.

## **1. LA BÚSQUEDA DE UNA TEOLOGÍA LIBERADORA**

Importa decir que la teología de la liberación presenta una originalidad y especificidad propia, que le viene de la especial combinación entre una perspectiva teológica, una tradición de pensamiento y teoría crítica latinoamericana, la apropiación de un instrumental teórico-metodológico marxista, y las características de las propias formaciones sociales latinoamericanas, donde destaca el importante espacio y protagonismo de distintos grupos y movimientos cristianos. En este sentido es también la praxis el fundamento en última instancia que indica el desarrollo de la reflexión teológica, y una praxis que tiene que ver con un determinado tipo de utopía. Pero vayamos a algunos aspectos previos para poder ahondar luego en estas cuestiones.

Nos interesa destacar en estos desarrollos la importancia de la reflexión propiamente teológica que aporta la Teología de la Liberación, al involucrarse fuertemente con las categorías del materialismo histórico y ceñirse ineludiblemente al análisis y transformación de la vida social, histórica, propiamente humana. En este sentido nos parecen sugerentes las opiniones del propio Hinkelammert, reivindicando el análisis teológico (lo que en su posición se asocia estrechamente con el análisis desde la economía política):

El pensamiento secularizado de la modernidad, jamás se ha preocupado de la problemática teológica, considerándola fuera del lenguaje científico sobre la realidad. Pero cuanto más nos damos cuenta del hecho de que el pensamiento secularizado se basa en mitos secularizados y no en la ausencia de mitos, más podemos considerar la discusión teológica como un pensamiento más realista del mundo mítico de lo que ha sido el pensamiento secularizado. Eso especialmente cuando los mitos centrales del

pensamiento secularizado – en especial el mito del progreso – se quebrantan. Lo último parece ser la verdadera razón por la que hoy vuelven a aparecer las teologías políticas, que durante tanto tiempo se pensaban superadas. En el grado en que la crítica social y los pensamientos de legitimidad se vuelven críticos frente a la modernidad misma, este resultado no debe sorprendernos. La modernidad y su pensamiento racionalista sustituyó el pensamiento teológico por sus mitos secularizados. Al perder estos su vigencia, el propio replanteo de la razón lleva igualmente un replanteo de la razón teológica” (1987: XV)

Cabría distinguir sin duda entre algunos “mitos” secularizados del racionalismo moderno, por lo menos desde un punto de vista analítico – por ejemplo la creencia en la importancia de la liberación y del progreso humano a partir de la educación, el impulso de la autonomía y el libre pensamiento, etc.-, del propio mito del “progreso infinito” de las fuerzas productivas, y del control y dominación creciente de la naturaleza. Aquel primer mito sin duda representó un avance frente a las fuerzas ideológicas y religiosas del oscurantismo y de la institucionalidad medieval y/o precapitalista, y es hoy más que nunca una tarea pendiente. Este último mito parece estar sin duda en una crisis terminal, de la que parece que no podemos escapar, y frente a la cual no aparecen claras las alternativas a la vista. De todas maneras lo que nos plantea Hinkelammert es de alguna forma la necesidad de recuperar algunos elementos del análisis teológico, para analizar y penetrar una realidad que continúa siendo, tal cual lo expresara claramente Marx en su análisis de la sociedad capitalista, profundamente impregnada por las formas fetichistas oriundas del fetichismo de la mercancía, que hoy han adquirido una magnitud insospechada. Y las formas teóricas que pretenden conservar y reproducir lo real según los intereses de las clases dominantes, no escapan a esta matriz idolátrica, falsificadora, mistificadora. El propio pensamiento neoliberal, como lo demuestra Hinkelammert (1990: 91), es un pensamiento “propriadamente teológico”. O como dice en su obra reciente *El sujeto y la ley*:

La iluminación y las revoluciones burguesas no hacen rebelión en el cielo, sino destituyen el cielo. Pero, a la vez, lo sustituyen para recuperarlo en una dimensión diferente. En el lugar del cielo religioso trasmundano ponen el progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica. Constituyen una religión intramundana, que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito. El infinito cuantitativo de este progreso resulta ser ahora el cielo intramundano. Se trata

de una trascendencia externa a la vida humana, que impone una tensión hacia el futuro que no permite descanso jamás. Funciona como un látigo. Esta trascendencia externa sigue perfectamente intramundana, porque resulta de una simple proyección al infinito a partir de desarrollos técnicos presentes. Al destituir el cielo de las religiones tradicionales, constituye ahora su cielo propio del progreso infinito. Pretende construir una torre, que esta vez efectivamente llegará hasta el cielo de su infinitud.

Este progreso infinito no es solamente un mito, sino es ilusorio también. Es el corazón mítico de la modernidad. Al asumir la sociedad occidental este mito, las religiones no dejan de existir. Pero dejan de tener significado para la formación de la sociedad. El mito del progreso infinito es transformado en criterio de verdad de todas las religiones. El Dios del progreso infinito sustituye todos los dioses anteriores, que mantienen sus nombres, pero son cambiados por este Dios nuevo, que es más celoso todavía de lo que habían sido los otros (2006: 457-8)

### **1.1. Algunas particularidades de la Teología de la Liberación**

No haremos un desarrollo exhaustivo de los orígenes y de las características fundamentales de las distintas perspectivas de la Teología de la Liberación sino que daremos esto en buena medida por supuesto, refiriéndonos a ello en la medida de lo necesario para el desarrollo de nuestra argumentación.

La Teología de la Liberación, en tanto que “cuerpo” innovador de escritos, surgió a partir de 1970 (pero ya con raíces en importantes documentos y encuentros producidos durante los 60), y está representada, en la obra de teólogos o filósofos latinoamericanos socialmente “comprometidos”, muchos de ellos formando parte de la Iglesia, sobre todo la católica, como, por ejemplo, Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves<sup>151</sup>, Hugo Assman, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan Luis Segundo (Uruguay), Franz Hinkelammert (Alemania-Costa Rica), Joseph Comblim, así como el teólogo y filósofo italiano Giulio Girardi, etc.

Sin embargo, como sostiene Michael Löwy (1999b: 1-2 y 2000), esto no es más que la punta visible de un fenómeno más profundo. Nacida sobre fines de los años 60, la

---

<sup>151</sup> Fue Rubem Alves, en su Tesis en Princeton, quien comienza a hablar más propiamente de teología de la liberación, en 1968. (cf. Dussel, 1999: 492)

Teología de la Liberación es la expresión de un amplio movimiento social que engloba algunos sectores de la o las Iglesias (no sólo católica sino también protestante y evangélica en otros casos), muchas de las órdenes y congregaciones religiosas, las comunidades eclesiales de base, movimientos cristianos de laicos como la Acción Católica, Juventud Universitaria Cristiana, redes pastorales con base popular, promotores sindicales urbanos y rurales, y una parte importante de los militantes de ciertos movimientos políticos de liberación social. En este sentido Löwy distingue, dentro de un mismo movimiento, una expresión propiamente teológica o más teórica, expresada en la Teología de la Liberación, y la praxis socio-histórica del movimiento social, que llama “cristianismo de liberación” (que él prefiere incluso porque no se limita sólo a la Iglesia, lo que se vería expresado en términos como “Iglesia de los pobres”, ni es propiamente teología, como quedaría indicado en el término teología de la liberación), que emerge fundamentalmente a partir de los años 60.

De todas maneras nosotros aquí nos referiremos tanto al fenómeno del cristianismo de liberación en sí, como a algunas particularidades teológicas y a la relación con la teoría social, en particular con el marxismo, que establece la Teología de la Liberación. Igualmente partimos de la base de que, como sostiene Leonardo Boff, la Teología de la Liberación es al mismo tiempo, reflejo de una praxis anterior, y una reflexión sobre esa praxis. O como indica Gustavo Gutiérrez, insistiendo en el “primado de la acción”, en la acción liberadora como “lugar teológico”. La teología vendría después y de dentro de la praxis, como “reflexión crítica sobre la acción”. Es el acto segundo, siendo la acción el acto primero, también en el teólogo. (cf. Assman, 1976: 46 y Löwy, 2000: 20)<sup>152</sup>. Volveremos luego sobre este punto.

Em primer término debe mencionarse un proceso “interno” en algunos sectores de la Iglesia, que vienen desde el Concilio Vaticano II, pasando por la Conferencia Latinoamericana de los obispos latinoamericanos en Medellín en 1968, donde comienza a hablarse propiamente de liberación y de una correspondiente teología, llegando hasta la Conferencia de Puebla en 1979, etc. Este proceso ha continuado por distintas vías hasta los tiempos actuales, sobreviviendo a la ofensiva contra-reformista y conservadora

---

<sup>152</sup> También Dussel (1999: 495) se refiere en un sentido similar: “La teología de la liberación nace, y aprende disciplinadamente, de la praxis del pueblo latinoamericano, de las comunidades cristianas de base, de los pobres y oprimidos. Justifica primero el compromiso político de los cristianos militantes, para después hacer lo mismo con toda la praxis del pueblo latinoamericano empobrecido. Por lo tanto, es un discurso teológico crítico, que sitúa las cuestiones tradicionales (pecado, salvación, Iglesia, cristología, sacramentos, etc.) en un nivel concreto, pertinente. No niega lo *abstracto* (el pecado *en sí*, por ejemplo), sin embargo lo sitúa en la realidad histórica *concreta* (el pecado de la *dependencia*, por ejemplo)”.

y a las dictaduras de seguridad nacional en buena parte de América Latina. Pero además debe indicarse la presencia activa a nivel de la vida social de este cristianismo de liberación, saliendo ampliamente de las fronteras de la propia Iglesia o de la acción pastoral. El mismo ha estado presente en distintas luchas socio políticas y en distintos procesos revolucionarios de América Latina. No se podría comprender cabalmente algunos procesos sin recurrir a las experiencias de dicho cristianismo y teología de la liberación, como algunas trayectorias del movimiento social y político brasileño, con la formación de la CUT, el PT y el propio MST, como los procesos revolucionarios en El Salvador, en la Nicaragua sandinista, en el Chile de Salvador Allende, en el Haití de J.B. Aristide, en el movimiento zapatista en México con la presencia del obispo Samuel Ruiz, etc.

Por su parte existe en la Teología de la Liberación una crítica del capitalismo, la que se manifiesta no sólo en sus elaboraciones más teóricas, sino en ciertos documentos episcopales, en los materiales producidos por las comunidades eclesiales de base, en las publicaciones de los dominicos o de los jesuitas, etc. Esta crítica, que de alguna forma se alimenta de una tradición de crítica y protesta ético-religiosa del capitalismo, con importantes raíces en las culturas católica y luterana (como lo indicara Max Weber<sup>153</sup>) y que llevara en muchas ocasiones a formas de “anticapitalismo romántico” (en el sentido de Giorg Lukács) se actualiza de forma importante en la Teología de la Liberación, renovándose radicalmente y modernizándose por los siguientes cambios:

- a) la articulación de la protesta moral con un análisis moderno de la explotación y la dominación, viendo el capitalismo como un sistema injusto, como una forma de *pecado estructural*.
- b) el reemplazo de la *Caritas* por la justicia social
- c) una alternativa, que ya no es regresiva o reaccionaria – como el pasado patriarcal idealizado con el cual todavía sueña la Iglesia –, sino que apunta hacia un *futuro utópico emancipado*.

---

<sup>153</sup> Al respecto dice Weber en su *Paréntesis Teórico*: “El dinero es lo más abstracto e impersonal en la vida de los hombres. El mundo de la economía capitalista, moderna y racional, nace de allí: cuanto más sigue sus propias leyes internas e immanentes, más difícil se hace toda relación concebible en una ética de la fraternidad religiosa”. Y en su *Historia Económica* agrega: “La profunda hostilidad de la ética católica, y por consiguiente de la luterana, contra todo empuje capitalista reposa esencialmente sobre la desconfianza hacia la impersonalidad de las relaciones contractuales dentro de la economía capitalista. Es esta impersonalidad la que *margin*a a la Iglesia y a su influencia ética *de* algunas relaciones humanas, y torna imposible su reglamentación y penetración ética”. (cit. en Löwy, 1999b: 2)

- d) la percepción de los pobres no solamente como víctimas del capitalismo y objetos de compasión, sino como *sujetos* de su propia liberación. (cf. Löwy: 1999b: 2)

En términos más afirmativos y concretos, esta nueva propuesta supone, en cuanto a los principios básicos que están presentes en la mayoría de los textos de la Teología de la Liberación:

1. La lucha contra la *idolatría*, y no contra el ateísmo, como enemigo principal de la religión, representado en los “nuevos ídolos de la muerte”: bienes materiales, riqueza, mercado, seguridad nacional, Estado, fuerza militar, etc.
2. La liberación humana *histórica* como la anticipación de la salvación final en Cristo, el *Reino de Dios*.
3. Una crítica de la *teología dualista tradicional*, como producto de la filosofía griega de Platón, y no de la tradición bíblica en la cual la historia humana y la historia divina son diferentes, pero inseparables.
4. Una nueva lectura de la Biblia, centrándose en la importancia de los episodios como el del *Exodo* del pueblo de Israel, que es visto como un símbolo de la lucha de un pueblo esclavizado por su liberación.
5. El uso del marxismo como instrumento socioanalítico con el fin de entender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de la lucha de clase.
6. La *opción preferencial por los pobres* y la solidaridad con su lucha por su autoliberación.
7. El desarrollo de comunidades de base cristianas entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y como alternativa para la forma de vida individualista impuesta por la sociedad burguesa. (cf. Löwy, 2000: 21-2).

## **1.2. La Teología de la liberación en el diálogo y diferenciación con las teologías europeas**

Un primer nivel de reflexión que queremos enfocar aquí tiene que ver con la relación entre la Teología de la Liberación y otras formas de reflexión teológica

contemporáneas de su surgimiento (y también posteriores a su origen), en particular las llamadas teologías *progresistas* europeas, para intentar acercarnos a la singularidad y originalidad de esta nueva teología. En este sentido es posible decir, que si bien hubo una influencia importante de algunas teologías europeas en los orígenes de la Teología de la Liberación, la misma se desarrolló en función de una reflexión teológica original.

En un nivel más estrictamente teológico, el teólogo y filósofo de la liberación Hugo Assman, quien estudiara en Frankfurt y fuera uno de los pioneros en proponer este abordaje, indica ya en 1970-71, sin contar las influencias más propiamente ligadas al campo marxista que luego veremos, las siguientes perspectivas “progresistas”<sup>154</sup> que les influenciaron por entonces: la *teología de la revolución*, la nueva *teología política* europea y la *teología de la esperanza*:

a) La llamada *teología de la revolución*, por ejemplo con R. Shaull. Curiosamente se trata de una propuesta europea que habla en nombre de la revolución. Gustavo Gutiérrez en otro de los trabajos pioneros de la Teología de la Revolución, en su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas* de 1972, criticará el peligroso mesianismo político-religioso que puede representar este enfoque: “Las teologías de la revolución y la violencia no escapan a ese peligro. Si en un momento dado pudieron presentar un cierto atractivo es porque fueron un útil intento por romper con la concepción de una fe espontáneamente ligada al orden establecido [...] Pero el enfoque tendía fácilmente a empequeñecer la problemática teológica y política; corría también – más allá de la intención de sus iniciadores – el riesgo de “bautizar”, y a la larga frenar la revolución y la contraviolencia, proporcionando una ideología cristiana *ad hoc* y descuidando el nivel de análisis político en que se juegan, en primer lugar, esas opciones. Por todo ello

---

<sup>154</sup> Assman critica todavía otras perspectivas teológicas, algunas de carácter más conservador, como aquella de “la muerte de Dios”, la de la “secularización” en Europa y Estados Unidos. Dirá al respecto, así como de la influencia del teillardismo (por la obra de Teilhard de Chardin) y de los intentos de diálogo entre marxistas y europeos “El teillardismo, fuerte como empuje hacia la realidad histórica, pero demasiado vago en su aporte analítico, fue agotando rápidamente sus virtualidades. El incipiente diálogo entre cristianos y marxistas, así como se lo ensayaba en el mundo rico, parecía rehuir la confrontación directa con los desafíos reales del momento histórico. El reformismo postconciliar se volcaba casi exclusivamente hacia lo intereclesialístico. La “teología de la secularización”, transformada en moda, seguía básicamente ambigua, y, no pocas veces, políticamente ingenua; sobre todo, no se presentaba como un contexto concretizador de la específica problemática latinoamericana. Mucho menos todavía, la así llamada teología de la “muerte de Dios” que en muchos puntos revelaba una tendencia acrítica de pura adaptación al hombre unidimensionalizado y despoltizado de las sociedades opulentas”. (Assman, 1976: 37-44)

estamos lejos de la teología de la revolución. Nuestro esfuerzo de reflexión teológica se mueve en otro cuadro de referencias”.<sup>155</sup> (1987: 316)

Assman le reprocha a dicho enfoque un refinamiento conceptual abstracto, de forma irónica le cuestiona que se plantee una especie de “permiso teórico, una licencia divina y un manto legitimador y sacralizador para poder ser revolucionarios”, queriendo “arrancar del instrumental teórico de la teología los elementos constitutivos concretos de una ideología revolucionaria”. En este sentido Assman es muy claro en su crítica a esta forma de teología, y en reivindicar por otro lado la estrategia revolucionaria: ni la teología en sí es propiamente revolucionaria ni le corresponde a ella dicha tarea. Indica que esto ha estado claro desde el comienzo en los teólogos de la liberación latinoamericanos, en el sentido de no pretender elaborar una “teoría de la revolución” a partir de la teología:

Lo que hubo, hay y continuará habiendo en América Latina, es la preocupación de los que buscan reflexionar críticamente sobre los imperativos del momento histórico con las implicaciones resultantes para la fe cristiana liberadora del hecho de la praxis revolucionaria [...] Hablar de revolución en el vago Olimpo teórico no tiene ningún sentido, y esto fue lo que hicieron muchos europeos. Es impresionante la ausencia de elementos socio-analíticos en aquellos textos. [La teología de la liberación] busca reflexionar críticamente sobre la acción revolucionaria tanto en su contexto amplio, como en su concretización circunstanciada, no interesándose en discutirla como entidad abstracta (Assman, 1976: 77-82).

Hay aquí, como se puede apreciar, un nuevo sentido de la teología, en su apertura a las ciencias humanas, pero también a la praxis socio-histórica, donde no parece haber una modificación doctrinaria sustancial en sus postulados, sino que se trata más bien de “una nueva forma de hacer teología”.<sup>156</sup> Volveremos luego sobre esto.

---

<sup>155</sup> Löwy indica (2005b: 46), a nuestro entender erróneamente, que la teología de la revolución era desconocida en América Latina. Esto evidentemente no era así. El error parece ser la atribución de la misma a la concepción de Walter Benjamin, lo que tampoco parece del todo acertado. En todo caso la no apropiación de la obra de Benjamin en esta primer etapa de la teología de la liberación, lo que sí parece cierto, no supone desconocer la crítica a la teología de la revolución que se efectuó desde los tempranos orígenes de la teología de la liberación.

<sup>156</sup> Al respecto dice Gustavo Gutiérrez: “Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, como una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad, y, por ende, también, de la porción de ella – reunida en *ecclesia* – que confiesa abiertamente a Cristo.” (1987: 40)

b) la nueva *teología política* europea, en autores como J. B. Metz, y en parte J. Moltmann. Se plantea que surge como una reacción crítica a la tendencia general de las teologías modernas a la “interiorización existencial” y la privatización de la fe, subrayando fuertemente la dimensión política de la fe. Por su parte busca restituirle a la iglesia su función de “institución crítica de la sociedad”. Metz indica que su propuesta no pretende establecer un nexo directo con la praxis, dejando esta tarea para la ética política. Assman le critica entonces la perpetuación de la distinción entre el aporte teológico dogmático y la ética, lo que entiende como una discrepancia fundamental con la teología latinoamericana. En este sentido retoma el análisis de Juan Luis Segundo cuando dice que “existe hoy en América Latina – más hablada que escrita es cierto- una teología política, simplemente porque existe una teología real y la realidad es política en su plano más decisivo. En esta teología, mucho más que en la incipiente teología política europea, surgen para entroncar con las mismas fuentes de la fe, las categorías de la infraestructura latinoamericana” (cit. en Assman, 1976: 84). Aparece aquí la relación necesaria que debe establecerse entre el lenguaje teológico y el lenguaje analítico. Tal opción, por determinados instrumentos analíticos, supone un paso ético y no simplemente una elección neutra de determinado instrumental de análisis. Los teólogos europeos parecen tener una “enorme dificultad de asumir positivamente una ideología, como arma indispensable para la lucha de liberación [...] Se pierden, por eso, en un eterno resituar las condiciones de posibilidad de una reflexión comprometida en vez de ensayarla concretamente, confiados en que la conciencia del riesgo ideológico asumido es en sí mismo un elemento de criticidad. [...] La tentativa europea, siempre frustrada, de elaborar todos los criterios antes del ensayo de concretización de los mismos, revela un autismo conceptual visceralmente positivista, en fin, un tipo de pensamiento muy poco dialéctico” (Assman, 1976: 85; cf. Gutiérrez, 1987: 288-297)

c) la *teología de la esperanza*, refiriéndose en lo fundamental a la obra de J. Moltmann, y de W. Pannenberg. Assman (1976: 86-8) indica la valoración ampliamente positiva que le merece este enfoque, en particular por los aportes de la obra de Ernst Bloch a través de esta propuesta de Moltmann. Assman también reclama esta tradición, al rescatar las raíces experienciales de la esperanza, el descubrimiento de las promesas en la lucha, ubicando allí también a la Teología de la Liberación. Pero de alguna forma hay una crítica a Moltmann en el sentido de conferir a la “promesa de Dios” la función articuladora en la lucha por la liberación, mientras que para la Teología de la Liberación

se recurre más a la tradición del *Exodo* para convocar esa lucha, como praxis mediadora de las promesas. En todo caso habla de una relación dialéctica entre las promesas que confieren la esperanza, y la praxis de liberación, en la cual se descubren las mismas. Es la esperanza-acción que da contenido de realidad a las promesas, mientras que la esperanza-inacción no es realmente esperanza, sino simple espera. El Dios garantizador de las promesas “ya hechas” puede también tener una función alienante<sup>157</sup>. En este sentido la Teología de la Liberación se cuida de no adherir a cualquier utopía, cayendo en utopismos alienantes. Esto no le impide rescatar el concepto bíblico de mesianismo, “en la medida que se lo considere como concreción de articulaciones de la esperanza histórica de un pueblo en marcha, puede hacerse uno de los ejes referenciales más importantes de la “teología de la liberación”” (1976: 88)

d) Otras formas teológicas europeas y/o latinoamericanas. Aquí podrían nombrarse, por ejemplo, la *teología del cuestionamiento o de la pregunta*; la *teología de las realidades terrestres*; la *teología de la historia*; la *teología del desarrollo*, la cual prevalece en los algunos análisis latinoamericanos antes del encuentro de Medellín en 1968, incluso formas derivadas o cercanas a la Teología de la Liberación como la *teología negra de la liberación* de James Cone, etc. (cf. Assman, 1976: 88-9; Gutiérrez, 1987: 73-4; Segundo, 1987: 28-38)

Hugo Assman propone entonces una especie de teología política latinoamericana, que es llamada *teología de la liberación* (1976: 23-25). Como veíamos, en el marco del contexto latinoamericano pautado por las luchas revolucionarias que abrió la revolución cubana, la crisis de los modelos desarrollistas, la miseria de amplios sectores de la población y el nuevo papel social y político de amplios contingentes de cristianos, y partiendo de las transformaciones operadas por

---

<sup>157</sup> Gustavo Gutiérrez, siguiendo también los aportes de R. Alves y en concordancia con Assman, hace una valoración crítica de la obra de Moltmann, a pesar de reconocer que se trata de una de las obras más importantes de la teología contemporánea. Alerta sobre el cuidado en no sustituir un cristianismo del más allá (tradicional) por un “cristianismo del futuro”. Para Moltmann “el cuestionamiento del presente viene de la promesa. En función de ella, y no de una experiencia humana, concreta e histórica, es negado el presente”. Para él una teología de la esperanza era simultáneamente una teología de la resurrección. El Cristo resucitado es el futuro del hombre. Pero agrega Gutiérrez: “La muerte y la resurrección de Jesús son nuestro futuro, porque son nuestro presente riesgoso y esperanzado. La esperanza que vence la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica; si no toma cuerpo en el presente para llevarlo más adelante, no será sino una evasión, un futurismo. Habrá que tener sumo cuidado en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo del futuro; si el uno olvidaba este mundo, el otro corre el peligro de descuidar un presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación” (1987: 282-4)

importantes sectores de las propias Iglesias latinoamericanas, define a aquella como “una reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación en el sentido de toma de cuerpo de la fe”. Lo que importa fundamentalmente es el punto de partida histórico de su reflexión, que es la situación de la “América (latina) dominada”. El autor rescata, siguiendo el espíritu de las propuestas de teólogos como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, J. A. Hernández y otros, que lo que caracteriza más fuertemente esta teología, en cuanto a su diferenciación con las teologías europeas es “el entroncamiento de los elementos de análisis de la infraestructura de la realidad con las mismas fuentes de la fe”. Esto supone una especie de división de tareas entre la teología y las ciencias humanas, además de suponer un tipo de relación históricamente novedosa entre las mismas. La teología necesariamente debe ir en busca de dicho arsenal teórico-metodológico, procurando un “análisis dialéctico-estructural”, que le permita comprender las particularidades socio-históricas de la realidad latinoamericana. Es aquí que entra en juego el marxismo, instrumento preferido, concientemente adoptado por la Teología de la Liberación como arsenal metodológico de análisis y crítica social, a lo que nos referiremos luego.

Finalmente queremos decir que entendemos que, si bien no cabe aquí una valoración acerca de la recepción que ha tenido la Teología de la Liberación en el contexto de la teología europea – sin dejar de nombrar igualmente la contraofensiva conservadora que ha despertado, como veremos luego –, a pesar de ello puede hablarse de una cierta indiferencia en la valoración de dichos aportes desde los centros del capitalismo desarrollado. Giulio Girardi indica que “se puede formular la hipótesis de que la resistencia o indiferencia encontradas en Europa por la teología de la liberación, deban vincularse con una crisis cultural (además de política), como es la que involucra al proyecto de una cultura alternativa” (cit. en Rebellato: 1995;155). Sin embargo cabe señalar el acercamiento más reciente de algunos teólogos contemporáneos a la Teología de la Liberación como Hans Küng, además de recordar el respeto y solidaridad mostrada por el importante teólogo alemán Karl Rahner, en 1984, sobre la figura de la Teología de la Liberación y de la obra de Gustavo Gutiérrez:

Siento la necesidad de manifestar la gran estima en que tengo el trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. Estoy convencido de la ortodoxia de dicho trabajo. La teología de la liberación que él presenta es plenamente ortodoxa [...] Y [él] es conciente además, y con razón, del hecho de que la voz de los pobres debe ser escuchada en teología en el

contexto de la iglesia latinoamericana. Eso significa que la teología, debiendo estar al servicio de la evangelización concreta, no podrá prescindir jamás del contexto cultural y social de la evangelización en que vive el destinatario de la misma. (cit. en Rebellato: 1995: 155)

Podemos relacionar esta aparente confluencia en la ortodoxia, con resultados totalmente distintos a la teología tradicional u ortodoxa conservadora. En este sentido parece importante rescatar el hecho de que se trata más bien de una nueva forma de hacer teología, como lo indicaba Gutiérrez, y no tanto de un nuevo conjunto dogmático teológico. Es así que, como indica Hinkelammert, llama la atención de que en la disputa entre Teología de la Liberación y la “ortodoxia teológica” cerrada hayan pocas discusiones sobre este conjunto dogmático. Las dos teologías lo afirman, por lo tanto el conflicto y el antagonismo es de otra naturaleza al de otros grandes conflictos religiosos dentro del cristianismo y de algunos movimientos heréticos:

En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo, los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre iglesia occidental y oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios padre y de Dios hijo, o solamente de Dios padre. Frente a los Cátaros se trataba de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto era predominantemente de este tipo, por ejemplo en la interpretación de la Eucaristía y del significado del cielo de los Santos. (Hinkelammert, 2001: 189)

La teología de la “ortodoxia” se queda en las cuestiones formales, en las afirmaciones dogmáticas, sin procurarles un lugar concreto e histórico. Por eso según Hinkelammert, es tan fácil para ella ponerse del lado de la dominación, ya que ésta siempre es abstracta, reclamando validez independientemente de las situaciones concretas e históricas. En el caso de la Teología de la Liberación, es la propia toma de posición frente a la realidad “terrenal” y la prioridad en la transformación de las estructuras de explotación y dominación, en el impulso de los procesos de liberación junto a las clases y masas oprimidas, donde se juega la distinción teológica fundamental con las posiciones conservadoras, ritualistas o “idolátricas” en materia religiosa, y no tanto en tal o cual conjunto de tesis doctrinarias sobre una supuesta esencia teológica o

religiosa suprahistórica, atemporal o eterna. Al respecto indica acertadamente Assman en 1971:

El esfuerzo del neo-capitalismo para integrar sus contradicciones estructurales a través de modelos desarrollistas para el tercer mundo, agudiza hoy en forma extremada las distintas posiciones políticas en lo que se refiere a proyectos históricos. Es por el eje de estas opciones que pasan, en el momento actual, las verdaderas divisiones en la iglesia latinoamericana. En relación a esa línea divisoria de los espíritus es relativamente pequeña la discrepancia entre tradicionalistas preconciarios y reformistas posconciarios (cuando se preocupan casi exclusivamente por lo intra-ecclesiástico y con tendencia al ausentismo político); es, al revés, casi abismal la discrepancia entre estos últimos y los cristianos urgidos políticamente por las prioridades del proceso de liberación. (1976: 20)

### **1.3. Teología de la liberación, ciencias sociales y praxis**

Como vimos, la Teología de la Liberación es teología concreta, histórica. Partimos aquí de la tesis que plantea Franz Hinkelammert y su equipo de teólogos y filósofos de la liberación, nucleados en torno al Departamento Euménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica – importante centro de elaboración teórica al respecto en América Latina desde 1976 hasta la fecha – que cualquier Teología de la Liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación de economía y teología. La Teología de la Liberación no es propiamente ciencia social, sigue siendo teología. No tiene verdades absolutas especificadas a priori, es la única ortodoxia cristiana posible, es ortopraxis:

El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso, está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos, para enfrentarlos. Es teología viva. (Hinkelammert, 2001: 186)

Como argumenta Hugo Assman (1976: 50 y ss.), la teología aparece como una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los hombres, en la medida que ausculta en dicha praxis la presencia de la fe cristiana. Esto es lo que distingue a la reflexión teológica de otras reflexiones sobre la misma praxis, a las que invoca, dentro de las

ciencias humanas. Pero la TL admite que el dato concreto de la praxis, sobre el cual las ciencias humanas tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual. Lo que en Europa todavía no es usual en los documentos eclesiásticos y en la reflexión teológica, llega a plantearse como una constante en América Latina: los documentos asumen una forma tripartita, que comienza con el análisis de la realidad, continúa con la reflexión teológica y finaliza con las consideraciones pastorales<sup>158</sup>. Como indica Assman, sintetizando las relaciones entre Teología de la Liberación, ciencias humanas y praxis de liberación:

[...] para que una reflexión crítica sobre la praxis sea teología, deberá haber la marca distintiva de la referencia a la fe y a las mediaciones históricas de esta fe (Biblia e historia del cristianismo). Pero, tanto en el recurso crítico a esta referencia de la fe en los testimonios del pasado, cuanto en la indagación sobre la verificación (el “hacerse verdad”) de esta fe, en el presente, no bastan criterios “puramente teológicos”, si por esto se entienden criterios sacados únicamente de las supuestas fuentes exclusivas de la teología. Primero, porque estas propias fuentes no hablan claro por sí mismas. Es necesario “hacerlas hablar”, aun como “texto”, a través de las ciencias humanas [...] Por eso paradójicamente, la señal distintiva de la teología – su referencia a la fe y sus testimonios históricos – no basta en sí misma para distinguir una buena teología de otra menos buena. Esta distinción requiere que, además de la nota distintiva y caracterizante de la teología, se tengan en cuenta criterios de validez histórica de la praxis, como praxis liberadora, que implican el recurso a las ciencias humanas. [...] Bíblicamente, ningún mensaje es verdadero si no se “hace verdad” en la praxis. Por lo tanto, en su tarea global, la teología se ve necesariamente dirigida a las ciencias humanas, incluso para poder determinar aquello que la distingue de las mismas” (1976: 51-2)

La Teología de la Liberación, como teología, antecede a la praxis, pero como tal, resulta ser un conjunto de creencias vacías. Su pregunta central no es la de si existe Dios, sino más bien de donde está presente, y cómo actúa: ¿cuál es el lugar concreto e

---

<sup>158</sup> Se trata de un cambio formidable en las relaciones entre teología y ciencias sociales y con el propio marxismo como núcleo crítico. Se trata, según Dussel, “de una “revolución epistemológica” en la historia mundial de la teología cristiana. Por primera vez fueron usadas las ciencias sociales críticas. La economía política y la sociología, que surgieron en pleno siglo XIX, nunca habían sido utilizadas por la teología cristiana [...] Cuando esa crisis [de la teología cristiana tradicional, provocada por la TL], sea observada desde el siglo XXI, se podrá ver la importancia que ella tuvo como función misionera en el mundo contemporáneo – en el final del siglo XX –, en el mundo de los pobres, en América Latina, en África y en Asia y, muy particularmente, en las naciones del “socialismo real”, pues en esos lugares ella es la única teología inteligible, comprensible, profética y posible” (1999: 492)

histórico en el cual Dios se revela?. De la respuesta que da a esta pregunta nace la Teología de la Liberación. Como indica Hinkelammert (2001), aquí aparece la “opción por el pobre”, pero esto no implica en ningún modo reivindicar la pobreza como un estado de plenitud, cercano a la existencia de Dios, sino todo lo contrario. Por lo tanto aquella opción por el pobre se revestiría aparentemente de paradojas, ya que la pobreza aparece como una negación viviente del reconocimiento mutuo entre sujetos, en tanto que “seres corporales y naturales necesitados”. En el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero Dios, en la visión de los teólogos de la liberación, estaría donde este reconocimiento entre los seres humanos ocurre. El hecho de que no haya ocurrido demuestra una relación humana que ha sido abandonada por Dios. Por lo tanto la existencia del pobre muestra la existencia de una sociedad sin Dios, crea explícitamente en Dios o no. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Es, como lo indica Hinkelammert, un caso claro de teología *negativa*, en la cual la presencia de Dios está dada por ausencia, una ausencia que grita. No puede haber una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre hecha en este sentido:

Por lo tanto, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero se vuelve a perder, en cuanto este reconocimiento se pierde [...] La presencia de Dios deja de ser una emoción interior, si no se transforma en praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios está en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados. (2001: 187-8)

Una diferenciación fundamental pues entre la Teología de la Liberación y la teología “oficial” es pues el recurso a las ciencias sociales y humanas, defendiendo la concretización histórica de la propia fe cristiana, recurriendo fuertemente en muchas de las propuestas de la misma, al arsenal teórico metodológico marxista. Al decir de Enrique Dussel:

Por una exigencia de la reflexión teológica crítico-concreta a partir de los pobres y oprimidos es que el instrumental de las ciencias humanas, particularmente del

marxismo, se volvió necesario. Es la primera teología que utiliza ese instrumental analítico en la historia, y lo adopta a partir de las exigencias de la fe, evitando el economicismo, el materialismo dialéctico ingenuo, el dogmatismo abstracto. Puede entonces criticar el capital y la dependencia como pecado, etc. No establece alternativas políticas – pues esta no es una función de la teología –, pero evita caer en el “tercerismo” (ni capitalismo, ni socialismo, pero una solución cristiana política). No deja por eso de ser una teología ortodoxa (que surge de la ortopraxis) tradicional (en su sentido fuerte). Entra misioneramente en diálogo con el marxismo (de los partidos y los movimientos políticos latinoamericanos e igualmente de los países del socialismo real: su discurso es comprensible para ellos). (Dussel, 1999: 494)

Incluso, en la medida que no hay argumentos teológicos strictu sensu para “condenar” a la Teología de la Liberación, por lo que explicábamos anteriormente, o de tipo más racional, se la termina “denunciándola” (no sin razón) como marxista. Esto funciona naturalmente como un velo para evitar confrontar teórica y teológicamente, en la medida en que, al decir de Hinkelammert, en una sociedad como la sociedad burguesa moderna, “Marx es – en sentido orwelliano – la no-persona, que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad con los valores del auto-proclamado “Mundo Libre” [...] Es la no-persona, en la cual supuestamente se encarna el mal. Por tanto, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece”. Al respecto dice el cardenal Josep Ratzinger antes de llegar a la cumbre del Vaticano (quien según Joan Manuel Serrat “se cree Papa”), sobre “este nuevo Lucifer”:

El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce ... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología (Ratzinger, cit en Hinkelammert, 2001: 193)

Los teólogos habían dicho en principio que la opción por los pobres entraba en conflicto con la lógica de la estructura del capital, por lo que era necesario superar esa

lógica, a lo que llamaron socialismo. La razón de ese rechazo no está tanto en que los teólogos hayan usado teorías marxistas, sino en haber osado cuestionar la lógica del capital, lo que en todo caso comprobaba su marxismo. Se trata, al decir de Hinkelammert (2001: 195), de una denuncia *mágica* del marxismo, junto con una denuncia *antiutópica*, hecha en nombre de la racionalidad del capital y de un supuesto purismo teológico. Esto aparece claramente en la persecución que sufrieron el movimiento de los “Cristianos por el socialismo” por parte de la conferencia episcopal chilena primero, y por el propio terrorismo de Estado luego del golpe militar, con la complicidad de las propias jerarquías católicas.

Pero vayamos a ver como ha influido aquella “amalgama epistemológica híbrida”, en su “heterogeneidad” de elementos indisociablemente ideológicos y analíticos, y como se la puede vincular, con la Teología de la Liberación.

## **2. CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

Cabrían aquí por lo menos tres niveles de reflexión. El primero tiene que ver con las relaciones entre el marxismo y la teología, o referentes a la crítica marxista de la religión. El segundo se refiere a las influencias del marxismo y de sus distintas orientaciones, en el surgimiento y desarrollo de la propia Teología de la Liberación. El tercero a las contribuciones propias de la Teología de la Liberación en el desarrollo de una nueva visión teológica y en la revitalización de algunos enfoques marxistas que sintonizan y potencian dicho diálogo y articulación. Cabe reiterar que no hablamos ahora tanto de cristianismo en sí como más bien de teología, y que no se trata por lo tanto de analizar las relaciones entre cristianismo y marxismo (a las que igualmente haremos algunas referencias), que son más de carácter político y estratégico en todo caso, aunque no puedan dissociarse de las relaciones entre Teología de la Liberación y materialismo histórico.

Abordaremos a continuación el primer y segundo nivel, y en parte también el tercero. En el capítulo siguiente haremos algunas referencias ampliatorias de la crítica marxista de la religión, incorporando nuevos elementos presentes en otros desarrollos de la teología y la filosofía de la liberación, en particular en la obra de Hinkelammert, que reformulan de alguna forma las relaciones entre marxismo y el pensamiento de la liberación latinoamericano.

### **2.1. Elementos de la crítica de la religión en Marx**

Hugo Assman, junto con Reyes Mate, en una introducción a escritos de Marx y Engels titulada *Sobre la religión* (1973) se refieren a la primer etapa de escritos de **Marx** sobre la religión, indicando un primer período de *crítica filosófica*. Por ejemplo, ya existen elementos de crítica religiosa en la tesis doctoral de Marx de 1841. Allí Marx celebra a Epicuro como “gran ilustrado” y a la filosofía como ciencia soberana. Destaca que la autoconciencia humana es la única divinidad. Retomando el epicureísmo, se refiere a la conciencia subjetiva que se opone a la generalidad objetiva de las filosofías totalitarias, de la misma manera que Prometeo desafía a los dioses. Cual conciencia prometeica es consciente de ser una conciencia autónoma, o sea, no dependiente de una conciencia objetiva o superior, porque la conciencia subjetiva sabe que es ella quien

conoce lo absoluto. Por eso la filosofía del joven Marx se rebela contra toda autoridad y opone su filosofía a la teología: Prometeo<sup>159</sup> es el santo más grande del calendario filosófico para Marx. La teología de Plutarco no sabe más que el filósofo Epicuro. La teología es extrapolación de la filosofía y la ética; la filosofía reconoce que las afirmaciones teológicas son formulaciones míticas de la autoconciencia, que se hacen superfluas al conseguir ésta su conceptualización. Por eso la filosofía es, en su misma esencia, crítica de la religión. Ya está claro para Marx que la religión expresa una conciencia desgarrada, una conciencia que no se posee aún totalmente.

El segundo período estaría pautado por una *crítica política de la religión y de la filosofía* (Assman y Mate, 1993: 17 y ss). Es fundamentalmente la época de su trabajo periodístico en la *Rheinische Zeitung*, que coincide con su visión como liberal ilustrado y demócrata radical. Criticará el estado confesional prusiano, diciendo que el estado confesional niega la esencia universal del cristianismo. La razón es universal y es el estado racionalmente fundado el que realiza la esencia del cristianismo. El estado confesional no puede apelar a la razón y tiene que recurrir al misticismo. En este período un elemento nuevo es pues el concebir a la religión como la justificación de intereses políticos. Marx acusa a la religión de impedir la emancipación política. En *La cuestión judía* polemizará con Bauer. Este planteaba el problema de la emancipación de los judíos y lo resolvía exigiendo igualdad jurídica y política de todos los ciudadanos, sin discriminación religiosa. Marx lo abordará por otro lado, diciendo que dicha emancipación política no es capaz de superar la discriminación religiosa. La *emancipación política* es vista como un planteamiento religioso, es incapaz de producir emancipación real, es decir, *emancipación humana*. La emancipación política divide al hombre en *burgués* y *ciudadano*. La religión es para Marx la causa de la no-emancipación (humana) del estado burgués (emancipación política); no la confesión que divide a cristianos de judíos. La religión o lo religioso de la emancipación política es algo más profundo y consiste en la separación inherente al estado burgués entre ciudadano y burgués. La libertad religiosa no es la liberación de la religión. Esto es lo que ocurre con la emancipación política y lo que no debe suceder en la emancipación humana.

---

<sup>159</sup> Al respecto del mito de Prometeo, de su importancia en Marx, en la teología de la liberación y en la afirmación de una ética del sujeto ver el sugerente artículo de Franz Hinkelammert: *Prometeo, del discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro* (2005)

Como dicen los autores, a partir de este momento la crítica de la religión marxiana es muy escurridiza y difícilmente definible. En efecto, la crítica de la religión no se refiere ya directamente al fenómeno religioso sino que se extrae del fenómeno religioso su esencia religiosa y se transfiere analógicamente al fenómeno político. Pero para Marx la crítica religiosa que hace de la emancipación política no es una mera analogía sino que es algo sustancial: las contradicciones propias de la emancipación política son religión. La esencia de la religión es trascendental al fenómeno religioso y por eso se encuentra en la emancipación política. Sin embargo existe un texto clave de el fin de este período que marca importantes aportes sobre la crítica de la religión. Se trata de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1844, al que le dedicaremos un importante espacio<sup>160</sup>.

A partir de dicho texto, suele traerse con mucha frecuencia la caracterización de la religión en Marx como el “opio de los pueblos”<sup>161</sup>, partiendo de una crítica básicamente negativa del fenómeno religioso, etc. Sin embargo se olvidan a menudo otras consideraciones del propio Marx al respecto. Comienza el texto diciendo que si bien la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin para Alemania, también dice que ella es “la premisa de toda crítica”. Esto lleva a Assman y Mate (1993: 12) a decir que, si de un lado para Marx no hay que detenerse más en la religión, tampoco será posible perderla de vista, ya que es el presupuesto de toda crítica: “En la crítica de la filosofía, en la crítica de la política, en la crítica de la economía está la religión presente como el ejemplo, como la analogía y, más aún, como la configuración sustancial del mundo que critica y de la crítica del mundo”.

Ciertamente para Marx, es el hombre es el que hace la religión, y no la religión al hombre. Este “Estado” y “sociedad” producen la religión, “como conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido”. Por eso a Marx ya no le interesa discutir en términos de crítica de la religión, como lo hacían Feuerbach y Bauer en Alemania. Quiere ir a las raíces, al fundamento de ese mundo falseado que engendra la religión: “La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la

---

<sup>160</sup> No puedo dejar de mencionar la importancia de haber abordado este texto, junto con muchos otros, y lo que significó como aporte en el análisis de esta temática en nuestra Tesis, en el marco del NEPEM (Núcleo de Estudios y Pesquisas Marxistas) (ESS-UFRJ) bajo la coordinación siempre imprescindible e iluminadora del Prof. José Paulo Netto, y la presencia estimulante y refrescante en el debate de muchos compañeros y compañeras latinoamericano/as. (La única disculpa que pido es por no haber podido encontrar el año de la edición de dicho texto!)

<sup>161</sup> Löwy nos recuerda que incluso esta misma expresión puede ser encontrada, en varios contextos, en los escritos de Kant, de Herder, Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine, y en ocasiones no presenta el sentido peyorativo o negativo que se le atribuye generalmente (2000: 3)

*crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política*”. (Marx, s/f: 491-2)

Pero también Marx indica que la religión expresa una forma de protesta contra la miseria del mundo:

la miseria religiosa es, por una parte, la **expresión** de la miseria real y, por otra, la **protesta** contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo” (s/f: 491)(destacados personales)

En este sentido la religión no es sólo falsa conciencia, representa de alguna forma una protesta contra la miseria del mundo real, sólo que no es una protesta que pueda develar las contradicciones esenciales de ese mundo. La religión es “dicha” para el pueblo, pero es “ilusoria”, por ello es necesario exigir una dicha “real”; la religión supone una ilusión, pero para acabar con ellas es preciso “pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones”. La religión no son las cadenas, sino las flores ilusorias, que es necesario quebrar y eliminar. Se podría acabar con la religión pero permanecerían las sombrías y desnudas cadenas. Esa es la tarea de la crítica:

“La crítica no arranca de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas” (Marx: s/f: 492)

La religión debe ser superada positivamente (al igual que hablará de la superación positiva de la propiedad privada en el comunismo, en los Manuscritos Económico Filosóficos de París de 1844), a partir de una crítica radical y de una nueva relación entre teoría y praxis, para recuperar la verdadera esencia del hombre, que no es más que él mismo:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que se argumente *ad hominen*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana,

y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida **superación positiva de la religión**. La **crítica de la religión** desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. (Marx, s/f: 497) (destacados personales en negrita)

Marx, en esta época muy influenciado por Feuerbach, sin embargo, y a diferencia de él, se pregunta a fondo por qué la religión resulta ser una proyección del hombre, indagando para ello en los antagonismos de la praxis social, en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción, superando las abstracciones de Feuerbach y yendo hacia un análisis más concreto e histórico. Marx ya plantea que la respuesta a la posibilidad de la emancipación alemana reside en el proletariado, como clase que está atada por cadenas radicales, que padece sufrimientos universales, que supone la “pérdida total del hombre”. Esta emancipación no se logrará por la vía de la religión, sino de la filosofía, la cual sólo puede realizarse al abolirse el proletariado, el cual por su parte depende de aquella para liberarse:

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales* [...] *La emancipación del alemán es la emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía (Marx, s/f: 502)

Según Löwy (2000, 3) en esta etapa de Marx en cuanto a la crítica de la religión, su punto de vista está más cercano al neo-hegelianismo de izquierda, que veía la religión como una alienación de la esencia humana, que propiamente de la filosofía de la Ilustración, que la denunciaba directamente como siendo una conspiración del clero. Su análisis, a pesar de que todavía poco desarrollado en un sentido propiamente “marxiano”, captaba igualmente, como veíamos, la naturaleza contradictoria de la “angustia religiosa”.

Comienza un tercer período en la obra de Marx, que estaría pautado por la *crítica económica de la religión, de la filosofía y de la política* (Assman y Mate, 1973: 25 y ss), a partir de la redacción de los *Manuscritos de París* en 1844. Allí se ratifica el giro más fuerte de Marx hacia la crítica de la economía política, que se profundizará

luego en el “Marx definitivo”, aunque sin perder nunca el abordaje filosófico ni el método dialéctico. Marx seguirá insistiendo en la oposición irreductible entre religión y emancipación. En la *Ideología Alemana* de 1846 junto con Engels, realizarán un estudio de la religión como realidad social e histórica. Los elementos principales de este nuevo método para el análisis de la religión suponen abordarla como una de las distintas formas de *ideología* – junto a las producciones espirituales, la producción de ideas, de representaciones, de conciencia, etc. – necesariamente condicionadas por la producción material y por las relaciones sociales correspondientes. Estas relaciones entre distintas formas de conciencia (religión, ética, filosofía, etc.) y la producción material se ubica, más que en términos de “reflejo”, en términos de las relaciones al interior de una *totalidad*, tal cual fuera enfatizado por Giorg Lukács o Lucien Goldmann (cf. Löwy, 2000: 4)

Comienza luego un período de relativa falta de interés por la crítica de la religión en Marx. Hay algunas referencias a la relación entre protestantismo y capitalismo, sobre todo en *El Capital*. Varios pasajes hacen referencia a la contribución del protestantismo para la acumulación primitiva de capital, por ejemplo, al estimular la expropiación de la propiedad de la Iglesia y de las tierras comunes. En un pasaje indica que “el protestantismo desempeña un papel importante en la génesis del capital” (Marx, 1982: 217). En los *Grundrisse* de 1857-8, medio siglo antes que el famoso estudio de Max Weber, Marx hizo el comentario siguiente:

El culto del dinero tiene su ascetismo, su autonegación, su auto-sacrificio, economía y frugalidad, desprecio por los placeres mundanos, temporales y pasajeros; a la búsqueda del tesoro eterno. De allí la conexión entre el puritanismo inglés o el protestantismo holandés y el atesoramiento de dinero (Marx, cit. en Löwy, 2000: 4)

Veremos en el próximo capítulo algunas lecturas y comentarios hechas fundamentalmente a partir de *El Capital*, sobre todo en lo que tiene que ver con el análisis del fetichismo de la mercancía, que dan pie a nuevos planteamientos e interpretaciones sobre la crítica de la religión en Marx. Queda claro que no estamos realizando un análisis exhaustivo del punto de vista marxiano al respecto, ni tampoco nos referiremos en profundidad a los desarrollos del propio Engels, que merecerían un abordaje específico.

Simplemente diremos que, en el caso de **Friedrich Engels**, al decir de Löwy (2000: 4 y ss) éste demostró un interés mayor que Marx en el análisis de los fenómenos religiosos y en su papel histórico. Su principal contribución para el estudio marxista de las religiones fue su análisis del relacionamiento de las representaciones religiosas con la lucha de clases, por ejemplo en el análisis que desarrolla en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, aunque por momentos cayendo en un utilitarismo restricto, en lo que hace a una interpretación instrumental de los movimientos religiosos. A pesar de esto reconocía el carácter doble del fenómeno religioso, como legitimador del orden establecido, pero, dependiendo de las circunstancias, con un papel crítico, de protesta y hasta revolucionario, por ejemplo en una recuperación parcial de la rebelión de los campesinos en la futura Alemania encabezada por el teólogo y líder Thomas Münzer. Engels reconocía por otra parte el papel de la reforma protestante, y en particular de la reforma calvinista, en el avance y consolidación de la burguesía: “el dogma calvinista cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la competencia, el éxito o la bancarrota no depende de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él” (Engels en Marx y Engels: 1969, 411).

Vendrán luego algunos aportes interesantes y fermentales, por ejemplo en Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Ernst Bloch, Walter Benjamin y el propio José Carlos Mariátegui (cf. Löwy, 2000), entre otros. Estos aportes contrariaron un análisis que por lo general, dentro del campo de diversas perspectivas marxistas, o fue prescindente de los fenómenos religiosos y del análisis teológico, o se caracterizó por un abordaje mecanicista y materialista vulgar, el cual ha tendido a predominar en las interpretaciones marxistas sobre la religión y en general en el movimiento comunista internacional durante buena parte del siglo XX, por lo menos hasta las formulaciones y la praxis involucrada en el cristianismo de liberación y en la teología de la liberación.

Assman y Mate deslizan un aspecto “complicado” en la crítica de la religión en Marx, que luego identifican como un nivel de “crítica total” de la religión. Para ello recurren a Hegel y su análisis del cristianismo, al atribuirle una identificación entre totalidad del fenómeno religioso, y particular aparición del mismo. Para Hegel cualquier momento de la religiosidad cristiana expresaría totalmente la esencia de la religiosidad en general. La verdad o falsedad de la esencia religiosa quedaría “comprometida” en cada manifestación:

Lo complicado de la posición marxiana comienza ahora: a pesar de la consideración funcional de la religión, Marx no abandona nunca el planteamiento totalitario que hemos visto en Hegel. Es decir, Marx aplica al problema religioso el “pensamiento de identidad” entre totalidad y particularidad, entre esencia y fenómeno que hemos visto en Hegel. Esto sorprende porque Marx se esfuerza en sustituir el totalitarismo hegeliano por una dialéctica entre lo universal y lo particular a la hora de explicar la historia y la sociedad. Pero guarda el “pensamiento de identidad” para enjuiciar el fenómeno religioso [...] Si hoy la religión se alía al capitalismo hay que deducir que la esencia religiosa es alienación o perversión (1973: 32-3)

Para tener una visión de conjunto, por el momento, de la crítica de la religión en Marx vale la pena retomar las conclusiones de Assman y Mate (año: 36). Existen pues en ella distintos *niveles críticos*:

- a) es en primer lugar una *crítica de la iglesia*, como institución histórica, empírica, crítica que no es exclusivamente marxista, que por ejemplo ha estado presente en las herejías.
- b) Es una *crítica del cristianismo*. El cristianismo está tomado como concreción histórica de la religión en general. También se refiere al fenómeno religioso que envuelve al mundo burgués. Es una crítica que también han hecho suya muchos teólogos y cristianos.
- c) Es una *crítica de la religión mágica*. Se critica la construcción supranaturalista del cristianismo, en la medida que ese mundo es concebido como objetivación y materialización de las aspiraciones irrealizadas del hombre. Tampoco es una crítica exclusiva del marxismo.
- d) Es una *crítica total de la religión*. No se refiere a un fenómeno sino a la esencia; no a una parte sino al todo. Las otras eran críticas determinadas, y por eso eran participadas por cristianos (sólo en la tercera pondrían reservas si la crítica supranaturalista envolviese todo tipo de manifestación trascendental)

Concluyen afirmando los autores, en términos de confluencias entre cristianos y marxistas, incluso tomando en cuenta buena parte de estos elementos de la crítica de Marx:

[...] aunque esta crítica no sea la de los cristianos, no tiene por qué ser anticristiana. El mañana de la emancipación humana hablará por sí mismo de la importancia o banalidad del hecho religioso. Lo importante del ahora es la remoción de los presupuestos de la opresión. Para los cristianos el problema reside en ver si aceptando las tres primeras críticas y el compromiso por la remoción de esos presupuestos opresivos el futuro hace justicia a sus convencimientos actuales (Assman y Mate, 1973: 37)

## **2.2. Otros aportes marxistas desde la teología y la crítica de la religión**

Veremos ahora muy brevemente algunos aportes que surgen de lecturas teóricas dentro del campo del marxismo, que de alguna forma ampliaron las posibilidades en relación a una crítica marxista de la religión, y a una mayor amplitud y tematización del análisis teológico y a sus posibles confluencias con el materialismo histórico. Aquí nos referiremos muy brevemente a tres autores en lo fundamental: José Carlos Mariátegui, Ernst Bloch y Walter Benjamin, a quienes retomaremos también en el siguiente capítulo al referirnos a las utopías.

Como indica Löwy (cf. 2005: 9-10), estos autores participan, junto con otros tantos, de una tradición que se podría caracterizar de “romántica”, que, como veíamos en el capítulo I, puede ser conceptuada como vinculada a la “protesta cultural contra la civilización capitalista, en nombre de valores o imágenes del pasado pre-capitalista – una visión del mundo compleja y heterogénea”, que se desarrolla desde Rousseau y Novalis hasta los surrealistas, y que se prolonga hasta nuestros días. Esta tradición está presente, incluso dentro del propio pensamiento de Marx y de varios autores marxistas importantes. Consiste en una verdadera visión del mundo, una *Weltanschauung*, una estructura de sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas de la vida cultural, y en una crítica o protesta relativos a aspectos sentidos como “insoportables e degradantes: la cuantificación y mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la disolución de la comunidad y el desencantamiento del mundo”. Su mirar nostálgico hacia el pasado no significa que sea necesariamente retrógrada: reacción y revolución son aspectos igualmente posibles de esta visión romántica. Para el Romanticismo revolucionario, “el objetivo no es una vuelta al pasado, sino un *desvío* por éste, rumbo a un futuro utópico” (Löwy, 2005b: 18-9)

Esta corriente dentro del marxismo se constituye en importante oposición a una perspectiva evolucionista y positivista del mismo. Ambas tradiciones se desarrollan con posterioridad a la muerte de Marx y Engels. En esta última participan autores como Plekhanov, Kautsky y sus discípulos en la II y III Internacional, y se identificaban con una postulación del socialismo en términos de una “continuidad” y profundización de los avances conquistados por la civilización industrial burguesa moderna. Por el contrario, la otra corriente criticará “las ilusiones del progreso”, y sugerirá una dialéctica *utópico-revolucionaria* entre el pasado pre-capitalista y el futuro socialista. Estará integrada, entre otros, por E.P. Thompson y Raymond Williams en Inglaterra, y Ernst Bloch, Walter Benjamin y Herbert Marcuse en Alemania, o el propio José Carlos Mariátegui en el Perú.

En este sentido esta perspectiva se opone a la conceptuada por Engels en cuanto a no reconocer el valor revolucionario, que en determinados contextos puede tener la propia tradición o inclusive algunas formas religiosas. Al respecto sostiene una falta de correspondencia entre las luchas utópicas o las rebeliones del pasado, muchas veces ligadas con representaciones religiosas, y las luchas revolucionarias que apuntan a la construcción de un futuro emancipado. En Engels la tradición, en su relación con la religión, no es más que una fuerza meramente pasiva o inercial, que debe ser derrumbada:

La tradición es una gran fuerza de freno; es la *vis inertiae* de la historia. Pero es una fuerza meramente pasiva; por eso tiene necesariamente que sucumbir. De aquí que tampoco la religión puede servir a la larga de muralla protectora de la sociedad capitalista. Si nuestras ideas jurídicas, filosóficas y religiosas no son más que los brotes más próximos o más remotos de las condiciones económicas imperantes en una sociedad dada, a la larga estas ideas no pueden mantenerse cuando han cambiado fundamentalmente aquellas condiciones. Una de dos: o creemos en una revelación sobrenatural, o tenemos que reconocer que no hay prédica religiosa capaz de apuntalar una sociedad que se derrumba. (Engels en Marx y Engels: 1969: 420)

En cuanto a **José Carlos Mariátegui**, como ya vimos anteriormente, existe un destaque especial, en cuanto a las relaciones subjetividad-objetividad, al elemento activo, voluntarista, de la subjetividad revolucionaria, el cual se hace muy presente en Mariátegui, acompañándose del recurso a figuras míticas, que se emparentan con las

imágenes religiosas y con una fuerte carga ética, incluso romántica. Al respecto dice en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928, incorporando el sentimiento religioso en el pensamiento racionalista, a partir de la figura del mito:

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos. (1970: 152)

[...] Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX, decía en sus Reflexiones sobre la violencia:

“Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título” (1979: 311)

Como indica Robert Paris, el mito, el elemento irracional o místico, heredero de Sorel o de Nietzsche, aparece en Mariátegui como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines, y proclamar su unidad. Esto no era más que la expresión de las dificultades que encontraba el proyecto socialista en el Perú de los años 1920: “casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la razón”. Además, todo parece acontecer como si en Mariátegui hubiera un pasaje bastante directo entre mitos y el logos o la racionalidad, sin compartimientos estancos ni fronteras (Paris, 1978: 132, 137).

Al referirse al pensamiento de Vasconcelos, y a la fórmula encontrada por éste entre pesimismo y optimismo, dirá que, contra el desentamamiento del mundo o el “alma desencantada” que sostiene Ortega y Gasset, era necesario reivindicar el hecho de que millones de hombres trabajen con un “ardimiento místico” y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo, recogiendo la fórmula de Vasconcelos: “pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”. Esta fórmula de alguna forma parece subvertir la sostenida por Antonio Gramsci: “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la

voluntad”. Sin embargo, entendemos que van en el mismo sentido, haciendo una analogía con lo que sucede en el mundo de las religiones:

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación, pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que este tiempo nos predica el escritor mexicano. Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles (1979, 312)

Esta vinculación con el mundo de las religiones tiene de alguna forma que ver también con su recuperación de las tradiciones y de las civilizaciones indígenas precolombinas. Se posicionaba aquí contra el tradicionalismo conservador de la oligarquía peruana, el romanticismo retrógrado de las élites y la nostalgia del período colonial, y recuperaba aquella tradición: “El pasado inca entró en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios, En esto consiste la derrota del colonialismo, todavía sobreviviente, en parte, como estado social – feudalidad, gamonalismo-, pero derrotado para siempre como espíritu. La revolución reivindicó nuestra tradición más antigua” ) (en *Peruanicemos al Perú*, 1927, cit. en Löwy: 2005: 18-9). Esto suponía una valorización del llamado “comunismo inca” o “comunismo agarrío”, el que “no puede ser negado o minimizado por haberse desarrollado bajo el régimen autocrático de los incas”. Sin embargo lo distinguía claramente del comunismo de la época moderna (cf. Löwy, 2005, 20)

Por último, vale recordar que Mariátegui se cuida de no identificar fácil y mecánicamente a la religión con una pura ideología, mera conciencia o mera superestructura, mero recubrimiento ideológico de intereses de clase, y se inserta en todo caso en una perspectiva mucho más compleja y activa (con importantes trazos románticos), pero que es deudora del análisis del propio Marx al respecto. Al respecto

dirá en los *Siete ensayos*, en un sentido similar al sostenido por Hugo Assman y los teólogos de la liberación:

El socialismo, conforme con las conclusiones del materialismo histórico – que conviene no confundir con el materialismo filosófico – considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico social que las sostiene y produce. Y se preocupa por tanto, de cambiar éste y no aquéllas. La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como un diversivo liberal burgués. (1970: 152)

En cuanto a **Ernst Bloch**, veremos ahora sólo algunos aspectos de su pensamiento, vinculados en lo fundamental a su caracterización de la religión y de las relaciones entre marxismo y cristianismo, ya que retomaremos luego su concepción sobre la utopía y sobre las perspectivas cálida y fría del marxismo. Al decir de Löwy (cf. 2000: 9 y ss), es el primer autor marxista en cambiar radicalmente la relación teórica con la religión, sin abandonar la perspectiva marxista revolucionaria. Al igual que Engels, distinguió dos corrientes socialmente opuestas: de un lado la religión teocrática de las iglesias oficiales, como “opio del pueblo”, y luego un submundo, la religión subversiva y herética de los Albigenses, de los Hussitas, de Joaquim de Fiori, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y Leon Tolstoi. Al contrario de Engels, rechazó en su análisis ver a la religión propiamente como cubriendo intereses de clase, criticando directamente a Kautsky<sup>162</sup>. En sus formas de protesta y rebeldes, la religión es una de las formas más significativas de la *conciencia utópica*, una de las expresiones más ricas del *principio esperanza*. A través de su capacidad de *anticipación creativa*, la escatología judaico-cristiana es capaz de anticipar imaginariamente el *todavía-no*.

Uno de sus libros fundamentales para el análisis de esta cuestión es sin duda *El ateísmo en el cristianismo*. Desarrolló una interpretación de la Biblia que es heterodoxa,

---

<sup>162</sup> Dirá en *El ateísmo en el cristianismo*: “La Ilustración se debía completar contra la religión; no sólo contra su roma superstición, sino, por desgracia, en el marxismo vulgar, también contra los profetas tronantes, también contra la llamada “pruebecita de la mística apocalíptica”, que el propio Kautsky no supo gustar en Thomas Münzer. Todo esto con el fin de destruir en favor de los agobiados y oprimidos las quimeras, utilísimas a los señores; y de manera tan sobria, tan radical como fuera posible, es decir, desde la raíz económica causativa. Se liquidaron inmediatamente las ganas de pescar en lo turbio, en el otro lado. El materialismo, decía Engels, es la explicación del mundo desde sí mismo. Y todo aparente cielo por encima, con un Dios como Señor, era relegado *ad acta* de la “Prehistoria” de la humanidad, en cuanto legitimaba, hacía santa la relación amo-esclavo, la heteronomía social sobre la tierra” (Bloch, 1993c: 115-6)

llamando la atención sobre la *Biblia pauperum*<sup>163</sup>, que acusa a los Faraones y exhorta a cada uno para que escojan entre César o Cristo. Bloch no solo produjo una *lectura marxista del milenarismo* (según Engels), sino también, lo que fue una gran novedad, una *interpretación milenaria del marxismo*, en el cual la lucha socialista por el reino de la libertad es vista como heredera directa de las herejías escatológicas y colectivistas del pasado.

En cuanto a las relaciones entre marxismo y cristianismo dirá lo siguiente, basándose en las coincidencias entre ambos, de las cuales se beneficia sobre todo el propio cristianismo, pasando de ser algo que “está por arriba” del hombre, a algo que esté *frente* a nosotros:

El socialismo y el cristianismo están de acuerdo en muchos puntos, especialmente en los más importantes. Es bueno que suceda así, tanto para dar profundidad a la confesión del socialismo como – y esto es lo más importante – para otorgar una señal de autenticidad a la confesión del cristianismo. Porque esto puede significar que ha principado una nueva etapa del cristianismo, iluminando el camino por recorrer con un foco de esperanza; esa era será un nuevo eón en el cual el reino del hijo del hombre se presentará como el amanecer y no meramente como “algo arriba”. Si la salvación en el evangelio es hacerse carne – para nosotros aquí o para nuestros sucesores – no es suficiente con que algo esté encima de nosotros. Tiene que haber aquello que esté ante nosotros. (Bloch, 1993b: 26)

Bloch veía claramente el doble carácter, contradictorio de la religión. Pero además veía, en buena medida, el ateísmo y el cristianismo como los dos aspectos o “caras” de una misma posición ante la vida. Vinculaba la esperanza a la religión:

---

<sup>163</sup> “Cómo de otra forma hubiera podido ser la *Biblia pauperum*, en el sentido más fuerte, durante las guerras campesinas, italianas, inglesa, francesa, también la alemana, también durante la rebelión en los Cévennes, sólo escasamente noventa años antes de la Revolución francesa? Con Zeus, Júpiter, Marduk, Ptah, tampoco Vitzliputzli, no hubiera conseguido Thomas Münzer nada de aquello a lo que empezó a convocar, refiriéndose a la salida de Egipto y al no tan suave Jesús. [...] Así encuentra aquí validez la frase: lo mejor de la religión es que produce herejes [...] Por tanto es urgente y necesario leer la *Biblia sub specie* de su *historia de herejes*, constantemente activa; necesario analítica y detectivescamente en virtud del quejido conocido y omitido voluntariamente [...] La Biblia, en contra de todo el servilismo bíblico existente, en contra de la ideología de los señores y de la mitología heterónoma, conduce a aquel tesoro que ni el orín ni la polilla devoran; que de ninguna manera es corroída por la luz de la Ilustración de Lessing y menos por la consigna: *aut Caesar aut Christus* [...] Por el contrario, la Escritura está repleta de “sacudidas a los bastones de mando de este mundo de la muerte”; cierto que de forma mitológica, pero sin embargo está llena de rebeliones, posteriormente emitidas o falseadas, de monogramas referidos a la valoración del hombre, al devenir hombre contra el Faraón y contra una Hipóstasis dominadora [...]” (Bloch: 1993c: 116-7)

“donde hay esperanza, hay también religión”. Pero esto no vale para la “religión impuesta por el cielo y la autoridad y tampoco vale siempre la noción inversa: “donde hay religión hay también esperanza””: “Pues precisamente de la esperanza humana, de la vinculada con el *novum* [nuevo] mejor, surge la crítica más dura contra *re-ligio*, en cuanto religación represiva, regresiva; contra lo superior, firmemente asentado arriba, a diferencia de la anticipación insatisfecha, autocreadora, del trascender sin Trascendencia”. De esta forma “*sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo; ¿pues de qué otra forma podría haberse proclamado el Hijo del hombre igual a Dios?*” (Bloch, 1993c: 17). Otro libro clave en este sentido fue su *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, de 1921, donde aparece el tema de la religión y su potencial revolucionario, junto con el fracaso que es también una posibilidad cierta, y la posibilidad de esperar *contra* el fracaso.

Su obra clave es sin duda *El principio esperanza* (a la que nos referiremos luego), que tiene mucho que ver con la cuestión de la utopía, y de la que retomamos ahora su concepción de la corriente cálida y fría del marxismo, en el análisis de las relaciones entre teoría y praxis, condiciones materiales y *totum utópico*, etc. Bloch parte de los desarrollos de Marx acerca de que la teoría-praxis concreta se halla en íntima conexión con el “modus indagado de la posibilidad real-objetiva”. Es necesaria tanto la cautela crítica, que determina la velocidad en el camino, como la espera fundada que garantiza un optimismo militante. Este correlato tiene dos lados: un reverso, en el cual está escrita la *medida de lo posible en el momento*, y un anverso, en el que se pone de relieve el “*totum*” de lo “en último término”, como algo siempre abierto. Se trata por lo tanto, por un lado, de las *condiciones determinantes existentes*, que enseña el comportamiento en el camino hacia el objetivo, mientras que el segundo lado, el del *totum utópico*, quiere prevenir fundamentalmente que los logros parciales en el camino sean tomados por el objetivo real y lo oculten:

*El ente-de-acuerdo-con-la-posibilidad de la materia está preordenado a la consideración crítica de lo que en cada momento puede lograrse, mientras que el ente-en-posibilidad de la materia está preordenado a la expectativa fundamentada de la lograbilidad misma* (Bloch, 1993d: 41)

Esto no parece otra cosa que la precaución contra el tacticismo y el estrategismo, el cortoplacismo tecnicista (planificador, racional y burocrático) que ya se hacían más

que evidentes en el devenir del “socialismo soviético”, así como en el marxismo determinista de la III Internacional, y que hacían perder de vista el objetivo emancipatorio en las metas cotidianas, y las acciones de largo plazo hacia ese fin, no pautadas por una racionalidad tecnocrática sino emancipadora, donde la utopía y la apuesta a la subjetividad, que no se dejan atrapar en ningún molde, jugaban un rol central. Por su parte el debate táctica-estrategia parece poco adecuado para dar cuenta de esto. De un lado se mezclan aquí análisis y acción, teoría y praxis, que de acuerdo a la “temperatura” de su color rojo quedan prefigurados de forma diferenciada. Pero Bloch no desemboca en el idealismo: tanto el rojo cálido como el rojo frío son necesarios dentro del marxismo, a la hora de pensar y de actuar las posibilidades y la transformación de la realidad, van juntos pero a la vez son diferentes:

El frío como el calor de la anticipación concreta se encuentran aquí preformados, están referidos a esos dos lados de lo posible real. Su *inagotable plenitud de expectativa* ilumina la teoría-praxis revolucionaria como entusiasmo; sus *rigurosas inescapables determinaciones* exigen análisis frío, precisa y precavida estrategia. Lo último se llama rojo frío; lo primero rojo cálido. Estas dos maneras de ser rojo van juntas, desde luego; pero, sin embargo, son diferentes [...] El acto de análisis de la situación en el marxismo se halla íntimamente entrelazado con el acto entusiasta que dirige la mirada hacia adelante. Ambos actos están unidos en el método dialéctico [...] Esta diferencia ha sido comprendida como una diferencia entre la indagación de las condiciones del momento de acuerdo con la medida de lo posible y la indagación de las perspectivas del ente-en-la posibilidad [...] Sin este enfriamiento se daría jacobinismo, o incluso la exaltación utópica más abstracta y exagerada” (1993d: 42)

Veremos luego otras implicaciones de esta lectura para el caso de las utopías. Por su parte la obra de Bloch influenció y dialogó también con varios miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo con Horkheimer y el propio Benjamin. Erich Fromm en su libro *el Dogma de Cristo* (1930) utilizó el marxismo y el psicoanálisis para iluminar acerca de la esencia mesiánica, plebeya, igualitaria y antiautoritaria del cristianismo primitivo.

Por su parte **Walter Benjamin** intentará combinar, en una síntesis única y original, la teología y el marxismo, el mesianismo judaico y el materialismo histórico, la lucha de clases y la redención. En cuanto a su obra, cabe decir que nos encontramos, al decir de Löwy (cf 2005b: 14 y ss) con un pensador difícilmente “clasificable”: es a la

vez un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del “progresismo”, un nostálgico del pasado que sueña el futuro y un romántico partidario del materialismo. En su diversa producción va a quedar constancia de esto. No haremos aquí una presentación de su obra sino sólo algunos comentarios, en particular de sus *Tesis “Sobre el concepto de historia”*. Su ataque a la ideología del progreso no fue hecho en nombre de un conservadurismo “pasadista”, sino en nombre de la revolución. Las *imágenes utópicas* también están presentes en su concepción, ellas son de tipo mesiánico o revolucionario, se dirigen contra la “la tendencia amorfa del progreso”. El *mesianismo* está en el núcleo de la concepción romántica del tiempo y de la historia.

Su marxismo fue muy influenciado por la lectura de *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács. Su materialismo histórico no va a sustituir sus “intuiciones “antiprogresistas”. Al contrario del marxismo evolucionista vulgar, Benjamin no concibe la revolución como el resultado natural e inevitable del progreso económico y técnico (o de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción), pero lo ve como la “interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe”, lo indica como una “alarma de incendio”, como una premonición histórica de las amenazas del progreso capitalista. Se trata, como lo indica Löwy, de un “pesimismo revolucionario”, que incluso vincula con el movimiento surrealista, pero que no tiene nada que ver con una resignación fatalista o con el pesimismo conservador alemán.

La protesta romántica contra la modernidad capitalista es siempre hecha en nombre de un *pasado idealizado* – real o mítico. Dicho pasado, para Benjamin, oscila en sus escritos teológicos de juventud entre un paraíso perdido, y el comunismo primitivo en los años 30, basado en los trabajos de Bachofen, que desempeñó un papel importante en el propio Marx y Engels. En algunos textos de 1936-40 Benjamin desarrollará su visión de la historia de forma más aguda, prefigurando sus *Tesis*. Atacará el marxismo socialdemócrata, mezcla de positivismo, evolucionismo darwiniano y culto al progreso: “El sólo supo discernir, en el desarrollo de la técnica, el progreso de las ciencias naturales y no el retroceso de la sociedad [...] Las energías que la técnica desarrolla más allá de ese nivel son destructivas. Ellas alimentan principalmente la técnica de la guerra y su preparación periodística” (Benjamin, cit. en Löwy: 2005b: 29)

Siendo terreno de importantes controversias la cuestión de la “filiación” de Benjamin, según Löwy (2005b: 36) el mismo puede ser considerado a la vez como marxista y como teólogo (algo que vamos a ver en buena medida en varios teólogos de la liberación y también en buena medida en Hinkelammert). La tesis I de *Sobre el*

*concepto de historia* de 1940 dice mucho acerca de las particularidades de la relación entre el materialismo histórico y teología:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “**materialismo histórico**”. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la **teología** que, como es sabido, hoy es **pequeña y fea** y **no debe dejarse ver en modo alguno** (cit en Hinkelammert, 2006: 472) (destacados personales)

Se trata de una relación muy paradójica entre materialismo histórico y teología. Se trata de una alegoría irónica. Hay de un lado una crítica al marxismo mecanicista, hegemónico en la II y III Internacional, donde la historia sería una especie de máquina que conduciría directamente, automáticamente al triunfo del socialismo. Ganar la partida significa al mismo tiempo interpretar correctamente la historia, luchar contra la visión de la historia de los opresores, y vencer al propio enemigo histórico, las clases dominantes, en esos años el fascismo. Para ello el materialismo histórico precisa de la teología, o sea del espíritu mesiánico.

La teología significará para Benjamin en las *Tesis*, la *rememoración*, por un lado, y la *redención mesiánica*, por otro. Benjamin parece querer mostrar, al decir de Löwy (2005b: 45) la relación de *complementariedad dialéctica* entre la teología y el materialismo histórico. Son al mismo tiempo maestro y siervo uno del otro, se precisan mutuamente. De un lado la teología “está al servicio” del materialismo, no es un objetivo en sí, no busca la contemplación, o la reflexión sobre el Ser supremo o divino: ella está al servicio de la lucha de los oprimidos, de las *víctimas* de la historia. Pero precisamente, ella debe servir para reestablecer la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria del materialismo histórico – reducido, por sus epígonos, a un mísero autómatas. Ciertamente aparecen aquí muchos elementos que dan pie para una fuerte analogía entre esta conjunción de teología y del marxismo, con la efectuada por la Teología de la Liberación. A pesar de que en el caso de Benjamin se parte más de la

tradición judía; sin embargo en la propia Teología de la Liberación está muy presente la dimensión mesiánico-profética, al insistir mucho en el carácter “hebraico” del primer cristianismo, y en la continuidad entre éste y el espíritu del Antiguo Testamento.

Otro comentario sobre Benjamin viene a raíz de algunos pasajes de su Tesis II:

[...] en la representación de la felicidad vibra conjuntamente, inalienable, la [representación] de la redención. Con la representación del pasado, que la Historia toma por su causa, sucede lo mismo. El pasado lleva consigo un índice secreto por el cual es remitido a la **redención** [...] No resuena en las voces que escuchamos un eco de las que están, ahora, calladas? Y las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás conocieron? Entonces nos fue dado, así como a cada generación que nos precedió, una **débil fuerza mesiánica**, a la cual el pasado tiene pretensión. Esa pretensión no puede ser descartada sin costo. El materialista histórico sabe de eso” (cit. en Löwy: 2005b, 48) (destacados personales)

Aquí se introducen varios conceptos teológicos (cf. Löwy, 2005b, 48-53). La *redención*, que no significa exactamente lo mismo que liberación, aparece como un concepto central. La felicidad personal del individuo presupone la redención de su propio pasado, la realización de lo que pudo ser pero no fue. Supone la *reparación* del abandono y de la desolación del pasado. En un nivel más colectivo, para el campo de la historia, la redención supone sobretodo la *rememoración* de las víctimas del pasado. Se trata de la idea de una supresión de la injusticia pasada, gracias a la conciencia histórica, a su contemplación en la conciencia de dichas injusticias. Pero esto no es suficiente para Benjamin. Es preciso además, para que la redención acontezca, que se produzca la *reparación* del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas, y la realización de los objetivos por los cuales lucharon y que no lograron alcanzar. En este sentido la *redención*, supone tanto la *rememoración* de las injusticias del pasado, cuanto la *reparación* a las víctimas, en el cumplimiento de los objetivos frustrados por la historia.

Se trata de un concepto que puede ser entendido simultáneamente de manera teológica y profana. En términos secularizados indica la *emancipación de los oprimidos*. La redención *mesiánico-revolucionaria* es una tarea que nos fue atribuída por las generaciones pasadas. No existe un Mesías enviado del cielo: somos nosotros mismos el Mesías, cada generación posee una parcela de poder mesiánico y debe esforzarse por

ejercerla. El único Mesías es la humanidad misma, más precisamente la humanidad oprimida. En este caso, no sólo la dimensión teológica presente en Benjamin lo diferencia de Marx, sino también la importancia de la exigencia que viene del pasado: no habrá redención para la generación presente si se hace poco eco de las reivindicaciones de las víctimas de la historia. Pero ciertamente no se trata de un poder mesiánico solamente contemplativo, es también y fundamentalmente activo. La redención es una tarea revolucionaria que se realiza en el presente. Como dice Benjamin, “la vehemencia, inclusive la violencia de la tradición profética y la radicalidad de la tradición marxista se encuentran aquí en la exigencia de una salvación que no consista simplemente en la conservación del pasado, sino que sea también una transformación activa del presente” (cit. en Löwy, 2005b: 53)

En último término debemos citar además la obra del francés **Lucien Goldmann**, a partir de su obra *El Dios escondido* (1955), que es también un intento de comparar la fe religiosa y la fe marxista (cf. Löwy, 2000: 10). Ambas tienen en común el rechazo del individualismo puro y la creencia en los valores transindividuales – Dios en la religión, la comunidad humana por el socialismo. En ambos casos, la fe tiene como base una apuesta – la *apuesta* de Pascal en la existencia de Dios y la apuesta marxista en la liberación de la humanidad – que presupone riesgos, el peligro del error y la esperanza del triunfo. Ambos manifiestan creencias básicas que no son demostrables en el nivel exclusivo de los juicios fácticos. Lo que los separa, entretanto, es el carácter supra-histórico de la trascendencia religiosa. Veremos luego las similitudes de este y otros planteamientos con la propuesta de Hinkelammert, y la “solución” que plantea éste para hacer compatibles y mutuamente necesarios el marxismo y el cristianismo.

### **2.3. Influencias marxistas y diálogo con la Teología de la Liberación**

Veremos ahora muy rápidamente algunas de las múltiples influencias de Marx y de distintas perspectivas marxistas en los orígenes y la propia conformación de las distintas variantes de la Teología de la Liberación. Esto fue sin duda un gran avance, no sólo por lo que significa como potencialidad de interlocución entre marxistas y cristianos, sino porque marca una ruptura clave frente a un pasado que había estado pautado por desavenencias y desencuentros importantísimos entre la jerarquía y las distintas denominaciones cristianas, y el propio marxismo y sus expresiones organizativas y sus militantes. En la propia *doctrina social de la Iglesia*, desde la

encíclica de 1849 titulada *Noscitis et nobiscum*, hasta la *Rerum Novarum* de 1891, llegando hasta la *Quadragesimo anno* de 1931, hay una condena sin atenuantes frente a posiciones críticas cercanas o identificadas con el marxismo, el socialismo o el comunismo. En este sentido hubo una prédica anticomunista sostenida desde los cristianos, lo que se materializaba inclusive en la militancia en la Acción Católica o en las Democracias Cristianas (desde 1936 en Chile), muchas veces con posiciones claramente anticomunistas y antimarxistas. (cf. Dussel, 1999: 490-1)

Como veíamos anteriormente para el caso de la Teología de la Liberación, de un lado es muy importante el diálogo y la superación del doctrinarismo de varias corrientes teológicas europeas, sobre todo en el campo “progresista” – por la que llegaron también, ciertamente mediatizados, aportes importantes del marxismo, como los de Ernst Bloch y algunas lecturas de Marx – a la vez que hay una incorporación muy fuerte de los aportes de las ciencias sociales y humanas en general. Si bien el marxismo es la visión dominante en este campo, no es la única perspectiva que se incorpora. Puede verse la vinculación en algunos casos con visiones estructuralistas y positivizadas, incluso del marxismo, por ejemplo en algunas lecturas althusserianas en boga en aquel momento, – o como indica Enrique Dussel (1999) en relación a la influencia de la obra de Gino Germani sobre algunas formulaciones de Juan Luis Segundo o Joseph Comblin –, o también la influencia de las perspectivas hermenéuticas de Paul Ricoeur también en Segundo y varios otros teólogos, de Theillard de Chardin, del propio Max Weber con su análisis de las religiones, etc.

Es posible decir también que la Teología de la Liberación se nutre no solamente de una relación muy estrecha con la realidad y los desafíos socio-políticos de la praxis de los sectores populares latinoamericanos, sino que también, al hacerlo, incorporan fuertemente el debate latinoamericano en el campo marxista. En este sentido hay una apropiación muy fuerte de los debates sobre la teoría de la dependencia en casi todas las versiones de la Teología de la Liberación. En otros casos hay referencias importantes a la figura y el pensamiento de Mariátegui, como en el caso de Gustavo Gutiérrez<sup>164</sup>, en

---

<sup>164</sup>Al respecto dirá Gutiérrez, rescatando ampliamente el aporte de Mariátegui y de los desafíos que plantea su lectura del marxismo, junto con la necesidad de construir una teoría propia para la construcción del socialismo en América Latina: “Su socialismo fue creador porque estuvo hecho de fidelidad. Fiel, más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original. No obstante, y Mariátegui lo presagió, sólo una praxis revolucionaria suficientemente vasta, rica e intensa, y con la participación de hombres provenientes de diversos horizontes, puede crear las condiciones de una teoría fecunda. [...] Uno de los grandes peligros que acechan, en efecto, la construcción del socialismo – urgida por tareas inmediatas – en Latinoamérica es

otros casos el propio Che Guevara<sup>165</sup> o Sanchez Vázquez, que influenciarán también directamente a la Teología de la Liberación. También el propio Fidel Castro será muy leído, principalmente en cuanto a su posición sobre la religión.

Yendo a otras influencias, sobre todo del marxismo y del pensamiento europeo, se comenzaron a utilizar instrumentos categoriales marxistas oriundos de la tradición francesa. Por ejemplo Enrique Dussel se coloca en esta tradición, junto con Juan Luis Segundo, Joseph Comblim y Gustavo Gutiérrez, quienes estudiaron en Francia o en Bélgica por los años 60 y comienzos de los 70. (cf. Dussel: 1999: 492)

Aquí es necesario un pequeño paréntesis sobre la particularidad de la situación francesa. Löwy indica que el surgimiento de una izquierda católica pareció estar relacionado con la disposición cada vez mayor de la Iglesia para hacer concesiones mutuas a la sociedad burguesa. Luego de una amarga condena de los principios liberales y de la sociedad moderna en *Syllabus* (1864), Roma pareció aceptar, en el final del siglo XIX, el advenimiento del capitalismo y del estado burgués moderno como hechos irreversibles. Su manifestación más evidente es el reagrupamiento de la Iglesia francesa, antes defensora de la monarquía, alrededor de la República francesa. El catolicismo intransigente se transforma en “catolicismo social”. Por esos tiempos se destacó el trabajo del líder y escritor socialista Charles Péguy, que se volvió católico en 1907, quien según Löwy fue uno de los pocos autores socialistas y cristianos que “desarrolló una crítica más minuciosa, radical y mordaz de la sociedad burguesa moderna, del espíritu de acumulación capitalista y de la lógica impersonal del dinero”. Es el fundador de una tradición específicamente francesa de *anticapitalismo cristiano progresista*, por momentos también ecuménico, que se desarrolló durante el siglo XX con figuras tales como Emmanuel Mounier y su grupo, y varios movimientos de cristianos comprometidos socialmente, socialistas y/o revolucionarios, en agrupaciones estudiantiles, obreras, en la lucha contra el fascismo, etc. A ello debe agregarse un gran número de autores religiosos (particularmente dominicos) y teólogos que mostraron, luego de la II Guerra Mundial, un gran interés en el marxismo y el socialismo: Henri Desroche, Jean-Yves Calvez, M.D. Chenu, Jean Cardonnel, Paul Blanchart y otros. De ellos se destacó sin duda Mounier, con su crítica vehemente del capitalismo, a partir de

---

carecer de una teoría sólida y propia. Propia, no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico”. (1987: 130-1)

<sup>165</sup> Este es el caso también del filósofo italiano Giulio Girardi, incluso del propio Dussel, quienes rescatan ampliamente el legado teórico y ético-político de Ernesto Guevara.

una aversión ética y religiosa que le llevó a proponer la alternativa societal del “socialismo personalista”. (cf. Löwy, 1999b: 18-19)

Sin contar a América Latina, no existe en el mundo cualquier otra tradición religiosa anticapitalista y de izquierda que sea tan amplia y extensa como aquella de la cultura católica francesa. Por ejemplo la primera manifestación de cristianismo progresista en América Latina – la llamada Izquierda Cristiana Brasileña de 1960-2, basada sobre todo en el sindicato de estudiantes católicos, la Juventud Universitaria Católica – estaba directamente asociada a esa cultura francesa. Sin embargo, como Löwy reconoce, y como venimos sosteniendo en nuestra argumentación,

[...] el cristianismo de liberación latinoamericano no es sólo una continuación del anticapitalismo tradicional de la Iglesia, o de su variante de izquierda católico francesa. El es básicamente la creación de una nueva cultura religiosa, que expresa las condiciones específicas de América Latina: capitalismo dependiente, pobreza en masa, violencia institucionalizada, religiosidad popular (2000: 19)

Se incorporó un “cierto” tipo de marxismo por la Teología de la Liberación. Ciertamente se desechó de forma casi unánime al “materialismo dialéctico” de la Diamat soviética y del marxismo estructuralista positivizado. Según Dussel (1999: 492-3), “ninguno de los teólogos de la liberación acepta el materialismo de Engels de la *Dialéctica de la Naturaleza*, ni el de Lenin, Bukarin o Stalin”, sino que se tomó a Marx como crítico social. Las influencias teóricas francesas, y la lectura de Marx que allí se hacía, fueron muy importantes, por ejemplo con Jacques Maritain, Mounier, el pensamiento de Lebret en *Economía y Humanismo*, los padres Cardonnel y Blanquart. La lectura de Marx llegaba, tanto intermediada por Yves Calvez en Francia, o por Welte en Alemania, o por vías directas, sobre todo a partir de la lectura del “joven” Marx hasta el *Manifiesto* de 1848. Pero Marx llegó también por la revolución cubana, y con ella las lecturas del Che Guevara, Gramsci<sup>166</sup> y Lukács. Esto es, “un Marx “humanista – de acuerdo con la denominación de la época –, no dogmático, ni economicista, ni materialista ingenuo”. Dussel indica que no hubo acceso directo al Marx “definitivo”, y

---

<sup>166</sup> Una presencia importante del marxismo, y en particular la incorporación de Gramsci en la Teología de la Liberación, vino también de la mano de los trabajos de Giulio Girardi, aspectos que son retomados en buena medida en la obra del filósofo uruguayo José Luis Rebellato.

el mismo será poco frecuente hasta hace tiempos recientes<sup>167</sup>. Posiciones como las de Korsch, Goldmann, Benjamin e incluso Trotski no influenciaron directamente a la Teología de la Liberación. Sí lo hará la perspectiva de Bloch<sup>168</sup>, a través sobre todo de la obra de Moltmann ya citada, y en particular la obra de Althusser, traducida “pedagógicamente” por Martha Harnecker. También tendrá resonancia la obra de la Escuela de Frankfurt, sobre todo con Marcuse.

Pero, al decir de Dussel (1999: 494), más que ese marxismo que se podría llamar de “teórico”, el marxismo que marcó la Teología de la Liberación fue el marxismo “sociológico” y “económico” latinoamericano de la “dependencia”, desde Orlando Fals Borda hasta Theotonio dos Santos, Cardoso y Faletto, ciertamente muchos de los cuales no eran ni son marxistas. Sin embargo resalta la importancia de la obra del propio André Gunder Frank, a pesar de todas las críticas que pueda recibir, ya que permitió procesar la “ruptura epistemológica” de la Teología de la Liberación, en su crítica al desarrollismo y al funcionalismo. Además debemos rescatar la importante influencia que tuvieron en la Teología de la Liberación los aportes de la “concientización” y la “pedagogía liberadora” de Paulo Freire, (en su particular adopción ecléctica de marxismo y fenomenología, etc.), pero sobre todo porque se vinculaba prácticamente con el movimiento de educación popular del que formaba parte de alguna forma el propio movimiento del cristianismo de liberación.

---

<sup>167</sup> Aquí deberemos exceptuar, al menos, al propio Enrique Dussel con su trilogía de trabajos sobre el Marx original ya citados, a Giulio Girardi, José Luis Rebellato, a Hugo Assman, Pablo Richard y al propio Hinkelammert, quienes han tenido una interlocución muy fuerte con el marxismo y una elaboración propia desde dentro de lo que hemos llamado de marxismo crítico latinoamericano. Esta evaluación debería ser extendida en buena medida a todo el equipo del DEI, donde la preocupación por incorporar y trabajar desde la teoría marxiana ha sido central. En este sentido el propio Dussel rescata el trabajo de Hinkelammert al respecto: su postura “- como marxista y teólogo – tal vez signifique la única presencia del Marx “definitivo”, pues en el final de la década de 1960, en Santiago, *El Capital* fue estudiado seriamente en grupo (en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional), lo que posibilitará un desarrollo del marxismo en una corriente muy creativa de la teología de la liberación en la década de 1980)” (1999: 494)

<sup>168</sup> Cf. por ejemplo la obra del propio Gustavo Gutiérrez y sus comentarios y análisis sobre Bloch (1987: 279-284)

## **ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES**

A pesar de algunas limitaciones indicadas en la interlocución de la teología de la liberación (en sus orígenes) con la teoría social originaria de Marx y de algunos marxismos, debe resaltarse de todas formas como un gran mérito de parte de la Teología de la Liberación (sobre todo de sus primeras formas) esta apropiación de aquellas perspectivas presentes en Marx y en otras tradiciones posteriores, herederas de aquel, en la dirección de una perspectiva humanista, antipositivista, antidogmática, historicista. Este mérito no es menor si se compara con el auge del estructuralismo althusseriano muy vigente en aquella época, y del predominio de concepciones teóricas y políticas en el marco de los partidos comunistas latinoamericanos todavía fuertemente influenciadas por las perspectivas de la III Internacional. De alguna forma la propia matriz cristiana, y un cierto idealismo o espiritualismo presente en algunas concepciones de la Teología de la Liberación, efectuó un cierto “filtro”, conciente o inconcientemente, aceptando algunas lecturas y descartando otras, priorizando aquellas referidas a la llamada por Bloch como “corriente cálida” del marxismo. Pero incluso permitió dialogar con otras concepciones fuera del marxismo, como la propia hermenéutica, que aportaba elementos importantes a la hora de repensar la interpretación de los textos bíblicos a la luz de la realidad socio-histórica actual y los desafíos de la praxis de liberación las clases subalternas y los pueblos latinoamericanos. Esto tuvo el mérito de desalentar contaminaciones positivistas y esclerosadas del marxismo, como las que se venían dando desde hacía mucho tiempo en el marco del auge del marxismo soviético. Además tuvo la virtud de incorporar en buena medida el análisis de la particularidad latinoamericana, y dentro de ella recuperar importantes aportes del marxismo crítico latinoamericano.

Frei Betto (1999: 485-9) indica las potencialidades del diálogo y articulación entre cristianos y marxistas. De un lado el marxismo y los marxistas ya no pueden ignorar el nuevo papel del cristianismo como “fermento de liberación” de las masas oprimidas de América Latina. Por otro lado el marxismo es, para Betto, sobre todo una teoría de la praxis revolucionaria: “lo que importa es utilizar la teoría marxista como herramienta de liberación de los pueblos oprimidos y no como un árbol totémico o un talismán”. Ciertamente tiene razón cuando indica que no se puede hacer una lectura fundamentalista de las obras de Marx, Engels y Lenin, “convirtiéndolas en una nueva biblia”.

Igualmente entendemos que habrá que precaverse aquí también del polo contrario, en algunas versiones de la Teología de la Liberación, es decir, de una excesiva *instrumentalización* de la propia teoría marxista. En este sentido puede caerse en un espontaneísmo y en un basismo no recomendables. De todas maneras es razonable y compartible la propuesta de una articulación entre marxismo y cristianismo, ya no puramente estratégica o táctica, sino desde un enriquecimiento mutuo desde el punto de vista cultural-ideológico, e incluso y sobre todo conceptual, en un interjuego entre economía política y teología, a pesar de las reservas de Frei Betto, cuando dice que:

Marxistas y cristianos tienen más arquetipos en común de lo que supone nuestra vana filosofía. Uno de ellos es la utopía de la felicidad humana en el futuro histórico – esperanza que se hace mística en la práctica de innumerables militantes que no temen el sacrificio de la propia vida. Marx llama esta plenitud de reino de la libertad y, los cristianos de reino de Dios. En el tercer volumen de *El Capital* él escribe que “el reino de la libertad se inicia allí donde cesa el trabajo condicionado por la necesidad y la presión externa; el reino de la libertad está situado, pues, y por fuerza de las cosas, más allá del ámbito de la producción material”. Ahora, nada ni en la política ni en la historia garantiza la realización de esa meta, como también la salvación esperada por los cristianos no tiene explicación histórica, es don de Dios. Pero existe, en lo más profundo de nuestro ser, el deseo común de innumerables marxistas y cristianos de que la humanidad elimine todas las barreras y contradicciones que superan a los hombres. [...] El camino capaz de llevar a esa aspiración, derribando preconcepciones y provocando la libertad, no será ciertamente el de las discusiones teóricas, pero sí el del compromiso efectivo con la lucha de liberación de los oprimidos” (1999: 489)

En este sentido se trata más que de simples conjunciones de deseos y aspiraciones, sino de una articulación teórico-política posible y necesaria entre teología-cristianismo de liberación y marxismo.

En esta dirección una alternativa puede ser retomar el concepto de “afinidad electiva”, que Weber utilizara para estudiar el relacionamiento recíproco entre formas religiosas y ethos económico, para vincularlo a las relaciones entre marxismo y cristianismo, o que Goethe utilizara en su novela *Afinidades electivas* (cf. Löwy, 2000). Con base en ciertas analogías, afinidades, correspondencias, dos estructuras culturales pueden, en determinadas circunstancias, entrar en relacionamiento de atracción, de

elección, de selección mutua. Se trata de una interacción dialéctica y dinámica (como lo fuera la teología y el materialismo histórico en Benjamin) que en algunos casos puede llevar a la simbiosis o incluso a la fusión. En el caso de las relaciones entre cristianismo y marxismo algunas posibles áreas de afinidad o correspondencia estructural serían las siguientes:

- 1) Como indicó Lucien Goldmann, ambos rechazan la afirmación de que el individuo es la base de la ética y critican las visiones individualistas del mundo (liberal-racionalista, empiricista, o hedonista). La religión, en sentido pascaliano de “apuesta”, y el socialismo de Marx comparten la fe en valores *transindividuales*.
- 2) Ambos creen que los pobres son víctimas de la injusticia. Obviamente existe una distancia considerable entre los pobres de la doctrina católica y el proletariado de la teoría marxista, pero existe un “parentesco” socio-ético entre ellos.
- 3) Ambos comparten el *universalismo*, o sea una doctrina e instituciones que ven la humanidad como una totalidad, cuya unidad substantiva está encima de razas, grupos étnicos o países.
- 4) Le dan gran valor a la *comunidad*, a la vida comunitaria, al reparto comunitario de bienes, y critican la atomización, la impersonalidad, la alienación y la competición egoísta de la vida social moderna.
- 5) Los dos critican el capitalismo y las doctrinas del liberalismo económico, en nombre de algún bien común considerado como más importante que los intereses individuales de los productores privados.
- 6) Ambos tienen la esperanza de un reino futuro de *justicia y libertad, paz y fraternidad entre toda la humanidad* (Löwy, 2000: 43-4)

Como vemos estamos aquí no sólo en un campo de diálogo o articulación, donde cada una de las “partes” mantendría igualmente una relación de exterioridad en relación a la otra. Estamos hablando de ámbitos de confluencia, de posibilidades de diálogo que suponen ya no una relación de exterioridad, sino que se hace desde dentro mismo de algunos de los supuestos fundantes de ambas concepciones teórico-culturales. Se supera claramente la posibilidad de una mera articulación política, sino que va bastante más allá de eso. Se habla entonces de afinidades, correspondencias, posibilidades de simbiosis, y sobre todo de modificaciones mutuas en ambos. Ni el cristianismo, tal cual formulado desde la teología de la liberación será el mismo luego de su encuentro con el

marxismo, ni el marxismo podrá prescindir, al menos en los tiempos que corren de una sociedad fetichizada, alienada y mistificada, de ciertos aportes de la teología y de las concepciones cristianas.

Y esto tiene repercusiones no sólo en cuanto a la propia teoría, sino sobre todo en sus mediaciones con la praxis socio-política, no sólo en términos, por ejemplo, de la *apuesta utópica* hacia el futuro y del principio de la *anticipación creativa* de Bloch, del *mito* como fuerza constitutiva de la lucha revolucionaria como aparece en Mariátegui, sino también en el sentido de la *redención* (rememoración-reparación) para con las víctimas y las injusticias del pasado (en el sentido de Benjamin) que se presentan de forma disfrazada, metamorfoseada, en la realidad presente y en la vida cotidiana. En esta concepción dialéctica de la historia, que no es vista de forma lineal, evolucionista, finalista, sino que rescata las múltiples articulaciones entre la tradición, valores precapitalistas, mesiánicos y utópicos, y una perspectiva revolucionaria, que están presentes en la historia de la sociedad humana, se encuentra otro de los puntos centrales de articulación teórico-cultural y política entre teología-cristianismo de liberación y materialismo histórico. Siempre teniendo presente que el reino de la libertad sólo emergerá, como posibilidad real, en la medida de la superación de la sociedad capitalista. En este sentido un desafío permanente es la profundización teórica y de los múltiples puntos de confluencia conceptuales entre la Teología de la Liberación y el materialismo histórico, como lo atestiguan muchos de los ejemplos a los que nos referimos.

Finalmente queremos referirnos a otros desafíos actuales para la Teología de la Liberación, que están relacionados de forma estrecha con lo que indicábamos anteriormente. La misma ha tenido muchos desarrollos diferenciados en estas décadas, que no podemos considerar aquí. En la medida que se trata de una propuesta teológica que pretende responder a los desafíos históricos del presente, también ha ido modificando algunos de sus postulados, se ha desarrollado en algunas líneas de profundización teórico-filosófica y temática, abandonado otras, ha modificado su interlocución dentro del marxismo, etc. La Teología de la Liberación ha sido fuertemente perseguida a nivel eclesiástico y político<sup>169</sup>. En este sentido retomamos los

---

<sup>169</sup> Luego del informe Rockefeller de los años 60, en esa década aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero era el departamento de teología del American Enterprise Institute, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la teología de la liberación en América Latina y en contra de sus repercusiones en Estados Unidos. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito pero que

desafíos que plantea el propio Hinkelammert, en un artículo reciente (2001), para ser abordados por la Teología de la Liberación. El autor parte de la crítica de una posición que se ha establecido en los centros mundiales del poder capitalista, sobre todo en los Estados Unidos, que pasó en sus orígenes de la negación de la Teología de la Liberación, a construir una *antiteología* de la liberación. Esto va acompañado del hecho de que el propio neoliberalismo se ha convertido en una “religión”, con sus conversiones y con el evangelio del mercado, y desde la teología oficial y dominante se busca promover una teología de la *sacrificialidad*, basada en un “Dios que quiere sacrificios”.

La teología de la liberación representaba un peligro para el imperio por varias razones. El imperio se autointerpretaba como occidente cristiano, un reino de dios frente a un reino del mal ateo. Aunque el fundamento de la legitimidad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le resulta esencial la cuestión religiosa, para poder “anclarse en la trascendencia”, como indica Hinkelammert (2001: 200). Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación resulta ser más fuerte en Estados Unidos que en Europa. Lleva a lo que se llama en EEUU como la religión cívica, como religión que subyace al propio way of life norteamericano. Es la religiosidad que engloba todas las religiones específicas. La religión es considerada un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública. La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa, e inclusive cristiana, del imperio: “cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten”.

Como veremos luego, la Teología de la Liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa la misma a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Gustavo

---

actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EEUU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de dicho país en el continente. Las organizaciones empresariales europeas siguieron el ejemplo del American Enterprise Institute y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. A finales de los años ochenta inclusive el Fondo Monetario Internacional desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña públicamente en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la teología del imperio. El Documento de Santa Fe de 1980 que formuló la plataforma electoral de la presidencia de Reagan, detectó el frente con la iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de Estados Unidos. (Hinkelammert, 2001: 201-2)

Gutiérrez trabajó sobre una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas, por ejemplo en la figura de Bartolomé de las Casas. Por su parte se profundizarán en las relaciones entre economía y teología, especialmente en el ámbito del DEI. Se descubre asimismo la sacrificialidad de la propia cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la tradición judeo-cristiana.

Aparecen de parte de algunos teólogos de la liberación nuevas lecturas teológicas referentes a los textos bíblicos, por ejemplo en la lectura de Pablo Richard sobre el Apocalipsis, no entendido en el sentido de catástrofe que le da el fundamentalismo cristiano norteamericano, sino justamente como *revelación*. En el marco del auge de un imperio que parece total y cerrado se vislumbra lo que en la tradición judeo-cristiana se vincula con la situación apocalíptica. Frente a él se descubre que existen alternativas, aunque no se sepa muy bien cuales pueden ser. El gigante se descubre con pies de barro, es una Babilonia. También se redescubre la literatura “sapiencial”, que es el otro lado de la literatura apocalíptica, por ejemplo con el libro el “Eclesiastés”, en la lectura de Elsa Tamez. Aparece un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida. Se trata de una percepción que tiene mucho que ver con ciertas corrientes de la posmodernidad. (cf. Hinkelammert, 2001: 212-3)

La teología oficial parece haber asumido algunos postulados originarios de la Teología de la Liberación, para volcarlos en su contra. Muchas publicaciones de la derecha religiosa estadounidense y muchas que pasan en apariencia por progresistas comienzan incluso a fundamentar la “opción por los pobres”<sup>170</sup>, así como la esperanza

---

<sup>170</sup> El propio Hinkelammert en otro trabajo que después analizaremos, realiza una impecable crítica de estos presupuestos ideológicos, inclusive en la teología tradicional y conservadora. Dice Hinkelammert al respecto de esta tendencia de “espiritualización de la pobreza”, que es contraria a la verdadera tradición bíblica de apuesta a la comunidad de bienes, de crítica a la esclavitud que genera la pobreza, y en ese sentido es una apuesta por la liberación de los pobres de las cadenas de la pobreza: “En la mayoría de los autores más bien ocurre una espiritualización de la pobreza sin límites, que invierte de hecho la relación. Esta espiritualización se dirige en contra del amarre del concepto de la pobreza en la pobreza material e involuntaria.[...] La pobreza evangélica es un mal, no es un bien. Es un mal que el pobre sufre y del cual quiere salir. No pudiendo salir, es pobre. En esta pobreza está su predilección, y en ella sufre. La pobreza crucifica, y el orgullo es el crucificador. La crucifixión no es tampoco ningún bien, pero de ella nace la predilección, la promesa, la esperanza. La predilección es la esperanza de que en adelante no haya pobres. Al contrario, la espiritualización de la pobreza hace que ésta se transforme en un bien, en una virtud [...] En el mensaje cristiano esta pobreza es esclavizante, no liberadora. Pero por su existencia misma grita para ser liberada. Por tanto no hay liberación sino a través de la liberación de los pobres, la cual es liberación de la pobreza [En la teología conservadora] ya no son los pobres quienes “naturalizan” a los ricos en la patria de los pobres, sino los ricos “naturalizan” a los pobres en su propia patria [...] La evangelización del pobre por lo tanto se transforma en el robo de su alma. La pobreza del hombre se

del reino de Dios. Hoy en día, como indica Hinkelammert, estos presupuestos aislados no sirven ya más para “concretizar” la fe. Aunque esto siempre lo tuvo claro la teología de la liberación, de que no se trata simplemente de un conflicto propiamente teológico sino de vinculación entre teología, praxis y ciencias sociales. Hinkelammert (2001: 217 y ss) indica algunos desafíos para seguir profundizando en la actualización de la teología de la liberación frente a los nuevos desafíos. Uno es el de la *crítica de la economía política neoliberal* y a su respectiva *utopización de la ley del mercado*. La segunda se refiere a continuar en la perspectiva de una tradición cristiana de una *teología crítica de la ley*. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se indica muchas veces como de “economía y teología”. Constata la relevancia del análisis económico por el discernimiento del contenido de la fe y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de aplicación de la fe. Tendremos ocasión de retomar algunas de estas cuestiones en el próximo capítulo.

---

transforma en el ideal del pobre que es el consentimiento con su pobreza. Se le roba el alma y se le inserta otra: el alma del poseedor” (1981: 276-7, 280)

## Capítulo V:

### *FETICHISMO Y CRÍTICA DE LAS UTOPIÁS EN FRANZ HINKELAMMERT*

#### Introducción

Vamos a adentrarnos ahora, en continuidad con los desarrollos anteriores, en un campo de análisis derivado y confluyente en buena medida con el de la Teología de la liberación, pero que asume contornos diferenciados y específicos. Puede ser llamado de un lado como de filosofía de la liberación, y de otro como de un pensamiento que va al encuentro entre teología y economía política, que se ubica dentro de una tradición de marxismo crítico. Previa presentación de algunas de sus coordenadas básicas, nos centraremos en la perspectiva de la crítica del fetichismo de la mercancía, retomando las posiciones marxianas y de la tradición marxista al respecto, así como en el campo de la crítica de la razón utópica, deteniéndonos en la crítica del utopismo neoliberal, con el hilo conductor de la obra de Franz Hinkelammert, y finalizando con algunas referencias a la relación entre teoría, praxis y utopía.

Partimos de una hipótesis general que guiará la realización de este capítulo. Creemos que la existencia de la filosofía de la liberación latinoamericana, y en particular la producción de Hinkelammert, significa un importante paso (no ciertamente el único pero sí un paso importante), en el proceso de maduración del pensamiento crítico latinoamericano – y en este sentido puede decirse que se inscribe en una tradición crítica –, en particular en el intercruce de los campos de la reflexión ético-filosófica, la economía y la teología, representando uno de los intentos rigurosos de formulación de un “marxismo crítico latinoamericano”. Este campo no está exento tampoco de “tensiones” en algunos puntos con la concepción marxiana y de fuertes debates con concepciones deterministas o economicistas de la tradición marxista, y presentando aspiraciones a constituirse como “universal concreto”<sup>171</sup>, presentando

---

<sup>171</sup> En el sentido que le atribuye Yamandú Acosta, cuando manifiesta: “El carácter inevitablemente polémico de la relación [entre la filosofía latinoamericana y la tradición más “universal”] pasa tanto por la sospecha de **falso universalismo** que la filosofía latinoamericana despliega sobre la filosofía occidental dominante que al totalizarse se autoconcebe como universal, como por la **denuncia de particularismo** (folclorismo, tropicalismo, tribalismo) que la filosofía occidental dominante lanza sobre la filosofía que se autoconcebe como latinoamericana en el intento de articular conceptualmente un **universal concreto** que

importantes contribuciones al menos en los campos de una nueva praxis teológica, del análisis de la modernidad latinoamericana, del fetichismo de la mercancía en la sociedades contemporáneas, y de la crítica de las utopías, prestando especial atención a la crítica del utopismo neoliberal. Nos centraremos aquí en los últimos dos aspectos, a partir de la obra del autor.

Por razones de espacio y de pertinencia metodológica en función del alcance y del plan de nuestra investigación, no problematizaremos en su sustancia o en su núcleo el campo más específico de la filosofía y la ética de la liberación latinoamericana, a pesar de que consideramos que continúa siendo en buena medida una tarea pendiente. Simplemente haremos una breve presentación de la cuestión, antes de entrar propiamente en la propuesta de Hinkelammert.

Sobre la ética y la filosofía de la liberación, el uruguayo José Luis Rebellato sostenía ya hacia 1995 la existencia de un desarrollo maduro y riguroso de ésta última, destacando cuatro líneas de avances teóricos. En primer lugar señalaba el acercamiento y discusión entre aquella perspectiva y corrientes filosóficas representativas de la reflexión ética contemporánea, superando tanto una perspectiva eurocéntrica como provincialista, sobre todo a partir del trabajo de su mayor exponente, el filósofo argentino Enrique Dussel. En segundo lugar destaca el papel de filósofos y teólogos europeos identificados con la perspectiva de liberación, como el italiano Giulio Girardi. En tercer lugar indica el abordaje de tipo político relativo al carácter de la democracia y de las utopías, en la reflexión del alemán-costarricense Franz Hinkelammert. Finalmente resalta las contribuciones de Paulo Freire y de pensadores teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Joseph Comblin, Leonardo y Clodovis Boff, así como la figura de Ignacio Ellacuría. (Rebellato, 1995: 154-5). Creo no exagerar y hacer justicia si incorporamos en esta lista la importante producción, entre otros, del propio José Luis Rebellato.

Trabajaremos en esta sección en lo fundamental sobre la obra de Franz Hinkelammert. Como dijimos somos plenamente conscientes de que estamos dejando de lado importantes autores representativos de esta corriente, que por otro lado presenta diversidades importantes, como ser el propio Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Germán Gutiérrez, Helio Gallardo, Elsa Tamez, Wim Dierckxsens, Arturo Andrés Roig,

---

en diálogo con otros universales concretos, sustituya el **falso universalismo** producto de la clausura de la **totalización de Occidente** por un efectivo **universalismo dialógico abierto**” (2005: 45, nota 6) (destacados personales).

Leopoldo Zea, Raúl Fonet Betancourt, Giulio Girardi, Augusto Salazar Bondy, Juan Carlos Scannone, Pablo Guadarrama, Antonio Sidekun, Yamandú Acosta, José Luis Rebellato, Jung Mo Sung, Manfredo A. de Oliveira, etc.<sup>172</sup>

## **1. PRESENTACIÓN DE LA OBRA DE FRANZ HINKELAMMERT**<sup>173</sup>

Entre los temas que ha abordado Hinkelammert en su amplia y diversa obra, algunos de los cuales ya abordamos en la sección anterior, pueden referirse las siguientes cuestiones: un extenso análisis sobre la teoría crítica del fetichismo (1977b)<sup>174</sup>, una formulación de una crítica a las utopías (1990), el desenmascaramiento

---

<sup>172</sup> Simplemente a título de ejemplo, y refiriéndonos a algunos temas que han estado presentes en la obra de Dussel, Hinkelammert y Rebellato, podemos decir que el pensamiento de estos tres autores aparece vinculado entre sí por lazos de reflexión teórico-filosófica bastante articulados entre sí. En otras oportunidades Rebellato ha sostenido las “deudas” teóricas de esta perspectiva de la ética y la filosofía de la liberación con algunas de las elaboraciones de las teorías de la dependencia, así como con las obras de Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. El que más ha trabajado en relación a la obra de los demás ha sido sin duda Rebellato, quien se ha nutrido y dialogado con las perspectivas de aquellos autores, aunque también ha planteado un enfoque diferencial y realizado síntesis propias. Incluso desliza algunos conceptos críticos en relación a algunos puntos de la obra dusseliana. Los tres por su parte han dialogado fuertemente con y dentro del marxismo, con el pensamiento y la teoría crítica latinoamericanos, así como con algunos de las más importantes y representativas corrientes y enfoques teóricos contemporáneos, sobre todo en los campos de la ética, la filosofía y la teoría social en general, aportando también Rebellato importantes insumos para el trabajo social, la psicología comunitaria y la educación popular. Finalmente, creo no equivocarme si sostengo que los tres fueron influenciados política y significativamente por la revolución sandinista, y sobre todo por la experiencia del zapatismo y de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, postulando una visión más movimientista o “sociedad-civilista” que propiamente partidocéntrica o estatalista.

<sup>173</sup> Nació en Alemania en 1931, estudió economía en las universidades de Friburgo, de Hamburgo y de Münster. Con una tesis sobre el desarrollo económico en la URSS se doctoró en economía en la Oesteuropa - Institut de la Universidad de Berlín (1960), donde ejerció la docencia hasta 1963. Desde 1964 fue profesor de Sociología Económica de la Universidad Católica de Chile hasta 1973, y desde 1967 del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). Entre 1973 y 1976 fue profesor invitado en el Lateihnamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín. Entre 1978 y 1982 fue director del Posgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras, y fue director del Postgrado Centroamericano de Planificación del Desarrollo en Honduras; profesor e investigador del CSUCA (San José, Costa Rica), e integrante del equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica desde 1976, desde donde coordina el área de investigaciones desde 1998. Activo integrante de la Revista Pasos del DEI. Recibió el Premio Nacional “Aguileo Echeverría” del Ministerio de Cultura de Costa Rica (2003) y el Premio Libertador al Pensamiento Crítico del Ministerio de la Cultura del Gobierno Bolivariano de Venezuela en 2005, por su obra “El sujeto y la ley”.

<sup>174</sup> Entre su amplia bibliografía cabe citar: *Economía y Revolución* (1967); *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (1970), Buenos Aires y Santiago de Chile, Paidós; *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970b), Santiago de Chile; Buenos Aires (1974); *La radicalización de derecha de los demócrata-cristianos* (1976), (en alemán). Berlín; *Ideología del sometimiento* (1977), San José, Costa Rica; *Las armas ideológicas de la muerte* (1977b), San José, Costa Rica, DEI, Segunda ed. revisada y ampliada, 1981; *Crítica a la razón utópica* (1990), San José, Costa Rica, DEI, 2da. ed. [1984]; *Democracia y totalitarismo* (1990b), San José, Costa Rica, DEI, 2da ed, [1987] (Artículos escritos entre 1979 y 1987); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), San José, Costa Rica, DEI, 1991 (2da ed.); *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (1989b), junto con Assmann, Hugo. Sao Paulo, Vozes; *La crisis del socialismo y el Tercer Mundo* (1990), en *Pasos* 30, San José, Costa Rica, DEI;

del neoliberalismo en cuanto institucionalización absoluta del mercado (1970, 1990, 1993), el planteo de las consecuencias críticas de la caída de los socialismos históricos (1990), a la naturaleza de la democracia en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional (1990b), a una ética del sacrificio y una cultura de la desesperanza (1989, 1991, 1995), y a la búsqueda de alternativas orientadas por un proyecto de liberación (1991b, 1995), recuperando varias contribuciones marxianas y criticando el “marxismo soviético” (1970, 1977b, 1990, 1987), ingresando también en la polémica con las éticas comunicativas (1993b, 1994), la tensión entre el sujeto y la ley (2003), el trabajo sobre la corporeidad del sujeto (1988), la crítica al proceso de platonización e “idolatrización” del cristianismo (1989), el análisis de la posmodernidad como modernidad “in extremis”<sup>175</sup> (1989), etc. También existen, como vimos, importantes contribuciones específicas sobre la Teología de la liberación (1977b, 1989b, 1990, 2001, 2003), a la vez que aportes a la formulación de las teorías de la dependencia (1970, 1970b, 2001) a los que nos referimos en un capítulo anterior. (cf. también Rebellato: 2005: 155; Acosta: 2005: 191-211)

---

*Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1991), San José de Costa Rica, DEI; *¿Capitalismo sin alternativas?. Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella* (1991b) en Pasos, 37 (set-oct 1991a) pp. 1-14; *La globalización de los mercados, el neoliberalismo y la legitimación del poder en la sociedad capitalista actual* (1993), Mimeo; *La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica al marxismo de Apel* (1993b), Mimeo; *Crítica al sistema económico capitalista desde la ética. Mundialización de mercados, neoliberalismo y legitimación del poder en la sociedad capitalista actual* (1993c) Ponencia presentada al XIII Congreso de Teología de Madrid. Mimeo; *Ética do Discurso e Ética da Responsabilidade: Uma tomada de posicao crítica* (1994), En Antonio Sidekum (org.): *Ética do Discurso e Filosofia da Libertacao. Modelos complementares*. Sao Leopoldo, Ed.Unisinos; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), San José, Costa Rica, DEI; *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador* (1996), DEI, San José, Costa Rica; *Determinismo y auconstitución del sujeto: Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden* (1997) En Revista Pasos n° 64, San José, Costa Rica, DEI; *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998), San José, Costa Rica, DEI; *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001), Santiago de Chile, ediciones LOM; *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (2003), con Duchrow, Ulrich, San José, Costa Rica, DEI; *El sujeto y la ley* (2006), Venezuela, Ministerio de la Cultura, Ed. El perro y la rana, [2003] (Premio Libertado al pensamiento crítico 2005); “La globalidad de la tierra y la estrategia de globalización” (2006b), en Borón, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina (comp.) (2006): *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro* (2005) en revista Pasos n° 118. Marzo-Abril, San José, Costa Rica, DEI.

<sup>175</sup> Hinkelammert se ubica desde una propuesta que plantea que necesitamos superar la modernidad y la posmodernidad (concebida como “modernidad in extremis”) lo que no puede significar la recaída en el totalitarismo irracionalista. Se trata de superar la idea metafísica del progreso acumulativo, y de promover una reestructuración profunda de la racionalidad que se abre camino más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone: “Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido” (Hinkelammert (1990 y 1989) y Rebellato: s/f: 234-5)

Un punto a ser tematizado tiene que ver con la relación de su obra con el pensamiento latinoamericano, y con la propia realidad económico-social de nuestra América. En el caso de Hinkelammert, no encontramos, a diferencia de otros autores ubicados en la filosofía, la ética o la teología de la liberación, una reflexión que aborde o tematicé *directamente* la particularidad latinoamericana, aunque la misma esté presente más o menos explícitamente en sus análisis. Pero esto tiene más que ver con que no se dedica tanto al análisis de realidades o procesos específicos, cuanto lo hace con el análisis y el debate propiamente teórico o conceptual. Tampoco existe una relación directa con el campo del pensamiento crítico latinoamericano, tal cual lo expusieramos en el capítulo II. Sí existen conexiones con el debate de las teorías de la dependencia, del cual el mismo Hinkelammert participa. Su conexión con el pensamiento y el marxismo crítico latinoamericano le viene también por su propia vinculación con la propia Teología de la Liberación. Pero igualmente entendemos que, a pesar de incorporar una perspectiva muy amplia en sus escritos, dialogando y confrontando con las mejores tradiciones de la teoría social a nivel mundial - y quizás justamente por eso -, también incorpora ciertamente un *perfil*, un *punto de vista* y un *conjunto de preocupaciones* que pueden vincularse sin duda con el pensamiento crítico latinoamericano y con las particularidades de América Latina<sup>176</sup>.

Luego de haber indicado varios aportes en torno a la Teología de la Liberación, y antes de ingresar más de lleno en su análisis sobre el fetichismo y la crítica de las utopías, nos interesa referiremos a otra dimensión importante del pensamiento de este autor, que es la referente a su caracterización de la democracia, fundamentalmente a partir de su libro *Democracia y totalitarismo* (1990b). Existe una crítica a las “democracias de Seguridad Nacional”, que siguen estrechamente las ideas políticas de los pensadores de la democracia controlada. La democracia liberal es transformada en

---

<sup>176</sup> Remito para ello a lo sostenido por el uruguayo Yamandú Acosta, y a las propias expresiones de Hinkelammert: “No obstante es obvio que Franz Hinkelammert, nacido en 1931, tuvo hasta su radicación en América Latina en 1963, una importante trayectoria tanto en términos de formación como de investigación en Alemania; si nos atenemos a sus propias valoraciones, la década de su experiencia chilena le resulta más fuertemente formativa que las tres décadas previas en Alemania. En efecto, considerando la significación de su estadía en Chile desde 1963 hasta el golpe de Estado de 1973 tuvo en términos de la formación de su pensamiento, expresa: “...entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un ambiente totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile, y lo demás fue antecedente no más. Y la re-formulación de los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico [...] La confesión de Hinkelammert arriba consignada, puede permitir además sustentar con plausibilidad la tesis de que el suyo no solamente es *pensamiento crítico en América Latina*, sino, más fuertemente, *latinoamericano*” (Acosta, 2005: 191-2, nota 1)

un mito, en cuyo nombre se expresa un utopismo democrático que de hecho legitima tanto el terrorismo de Estado de las dictaduras de Seguridad Nacional, como a las instancias del control sobre el poder democrático representativo en las sociedades democratizadas. Critica entonces el pensar la democracia en términos de un simple retorno a la situación existente antes de la crisis, sosteniendo que hay que solucionar el problema económico de las mayorías para poder tener un régimen político basado en las mayorías. Por tanto, los condicionantes de la solución económica serán también los condicionantes de la estructura política posible. Ningún ilusionismo o utopismo democrático podrá cambiar este hecho: “*la democracia posible, es aquella que es capaz de generar estructuras económicas que funcionen en favor de los intereses de las mayorías*” (1990b: XII-XIII) (destacados del autor).

La tesis central del libro supone el trabajo sobre las relaciones entre la *democracia*, la *estructura económico-social* y la formación de un *sentido común legitimador*. Se trata de una presentación de la democracia a partir de los *derechos humanos*, incluyendo entre estos a los derechos económicos y sociales. Pero la democracia no está entendida como un conjunto de valores, sino como una estructura política que administra el poder en la sociedad. Aunque contiene valores, la democracia es necesariamente la institucionalización de éstos. Al institucionalizar los valores democráticos, que son en definitiva los derechos humanos, los vincula con el ejercicio del poder. Se trata por lo tanto de abordar la cuestión del ejercicio democrático del poder. Esto explica según el autor la dimensión económica de la discusión sobre la democracia. Para ello analizará el problema económico como un problema de *reproducción*: “De hecho, solamente la economía política – sea burguesa o marxista – trata el problema económico como un problema de reproducción. La teoría económica neoclásica rechaza el aspecto de la reproducción, lo que hace imposible siquiera concebir derechos humanos económicos”. Analizará luego, entre otros aspectos, la cuestión de la división social del trabajo y de la reproducción material de la vida humana. (1990b: XII-XIII) <sup>177</sup>

El común denominador de las *relaciones de producción* aparece como *principio de jerarquización de los derechos humanos*, y por lo tanto como *última instancia*

---

<sup>177</sup> Atacará luego el mito según el cual Max Weber no deriva los valores en nombre de la ciencia. Dirá, por el contrario, que aquel “*deriva en nombre de la ciencia todos los valores básicos de la sociedad burguesa*, aunque funda un nuevo método para hacerlo. A partir de la sociedad burguesa con sus valores establecidos, declara en nombre de la ciencia todos los valores alternativos como no-factibles. Al eliminar todas las alternativas, en nombre de la ciencia, establece los valores de la sociedad burguesa como fatalmente únicos.” (destacados del autor) (1990b: XIII)

fundante de la democracia, lo que motiva un necesario discernimiento entre “relaciones de producción diferentes o contrarias”, y, desde el mismo, el correspondiente a diversas especies de democracias. Debe destacarse que, en la perspectiva del autor, miradas las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos, siendo éstos últimos *modos de vida* cuyas implicaciones valóricas no se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material, “*la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos*”<sup>178</sup> (destacados personales). Este principio de jerarquización aparece como un límite infranqueable a la pretensión del criterio de legitimidad del criterio de las mayorías. La eficacia de este criterio intencional de la lógica de las mayorías supone entonces un *cambio estructural* en las relaciones de producción como perspectiva de reformulación del principio de jerarquización de los derechos humanos. Una vez transformadas las relaciones sociales en los términos de la lógica de las mayorías, recrear la misma como su sentido común legitimador, implica una articulación democrática de acento *participativo*. (Hinkelammert y Acosta, en Acosta: 2005: 201-209)

---

<sup>178</sup> Según Yamandú Acosta, la tesis que hace de la *teoría del valor* una *teoría de todos los valores éticos* y por lo tanto el núcleo duro de una teoría ética, configura una perspectiva interesante para confrontar con las éticas comunicativas contemporáneas como la de Apel, con la cual Hinkelammert ha debatido explícitamente. En efecto, las éticas comunicativas o del discurso y las teorías precedimentalistas de la democracia, que en las mismas en buena medida se fundamentan, unas y otras herederas del formalismo de la ética kantiana, son puestas en cuestión en cuanto el supuesto de la participación en la perspectiva de la *comunidad ideal de comunicación* y la concepción de la democracia que le es afín, revelan a la luz de la teoría del valor y a su proyección como teoría de todos los valores éticos y, por lo tanto, de los valores democráticos, sus *limitaciones, inadecuación e ilegitimidad*. (Acosta: 2005: nota 36, p. 203)

## **2. LA TEORÍA DEL FETICHISMO DE MARX EN EL ANÁLISIS DE HINKELAMMERT Y DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

### **2.1. El análisis del fetichismo de la mercancía y su relación con la crítica idolátrica**

Como sostiene Löwy (1999b: 3-5), desde finales de los años setenta, un aspecto específico comienza a desempeñar un papel creciente en la afinidad electiva ya indicada entre marxismo y Teología de la Liberación. Se trata del parentesco entre el *combate bíblico contra los ídolos*, y la *crítica marxista del fetichismo de la mercancía*. Esto se ha visto facilitado por el recurso del propio Marx a imágenes y conceptos bíblicos en su crítica del capitalismo: por ejemplo aparecen referencias a *Baal*, el *Becerro de Oro*, *Mammon*, que Marx utilizó en varios escritos, y de forma abundante en *El Capital*, para denunciar, en un lenguaje inspirado por los profetas del Antiguo Testamento, el espíritu del capitalismo como idolatría del dinero, de la mercancía, del beneficio, del mercado o del capital mismo. El capital es también descrito por Marx como un ídolo que exige sacrificios humanos: *Moloch*. Al referirse al fetichismo de la mercancía en *El Capital* Marx hace una analogía entre aquel y el mundo religioso. Un análisis detallado de estas “metáforas” en Marx se halla en el libro ya citado de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* de 1993. Esto le lleva a Dussel a encontrar una teología implícita en Marx, lo que parece por lo menos apresurado.

Uno de los trabajos pioneros en intentar utilizar estas imágenes y análisis de Marx para formular una crítica teológica del capitalismo moderno como sistema idolátrico, tuvieron lugar en el marco de las discusiones del equipo del DEI, y se materializaron en el texto de Hinkelammert titulado *Las armas ideológicas de la muerte*, publicado en 1977. Rechazando la tentativa althusseriana de descartar el fetichismo y la alienación en Marx como cuestiones pre-científicas, o que sólo interesaron al joven Marx, Hinkelammert recuperó ese análisis en la búsqueda de seguir tendiendo puentes teóricos entre el cristianismo y el humanismo marxista, así como lo utilizó como punto de partida para una crítica cristiana radical a la ideología fetichista de la economía política neo-liberal de Milton Friedmann. Allí está el corazón de la crítica teológica al fetichismo del capital, con un instrumental marxiano.

Luego vendrán otros estudios y publicaciones, como por ejemplo el texto colectivo titulado *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* de 1980, con textos de P. Richard, Jon Sobrino, Frei Betto, Hugo

Assman, S, Croatto, J. Pixley, además del propio Hinkelammert y otros, donde hay una ruptura definitiva con la tradición conservadora de la Iglesia, que veía el ateísmo – del cual el marxismo aparecía como la forma moderna- como el gran enemigo del cristianismo. Al respecto decían los autores:

El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios (...) El problema central es la **idolatría**, como culto a los dioses falsos del sistema de opresión (...) Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por la creación de dioses y generar ídolos sacralizadores de la opresión y la anti-vida (...) La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses, nos lleva al discernimiento anti-idolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y sus armas religiosas de muerte. La fe en el Dios liberador, aquel que va revelando su rostro y su misterio en la lucha de los pobres contra la opresión, pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna antiidolátrica” (cit. en Löwy, 1999b: 4, destacado personal)

Luego hay, entre otros trabajos, una profundización de esta línea interpretativa en el texto conjunto de Hugo Assman y Franz Hinkelammert, titulado *La idolatría del mercado. Ensayo sobre economía y teología* de 1989. Allí se da una de las primeras contribuciones en la historia de la Teología de la liberación, que está dedicada explícitamente contra el sistema capitalista definido como idolatría. Allí se denuncia a la *teología del mercado* – que puede verse en los discursos de Ronald Reagan, en las corrientes religiosas neoconservadoras, o en los teólogos de la empresa, como Michael Novak –, como ferozmente sacrificial, exigiendo que los pobres ofrezcan su vida “en el altar de los ídolos económicos”. Además la nueva oleada de fundamentalismo religioso norteamericano apuesta por la divinización del mercado y crea un dios del dinero, lo que podemos apreciar sin más en el frente del billete de un dólar: *In God we Trust*. (cf. Löwy: 1999b, 4-5)

Como veíamos antes, la valoración del fenómeno religioso parece ser, en última instancia, negativa en Marx. Aunque esto no debe llevar a lecturas simplistas, que la entiendan como mera superestructura, mero reflejo de la infraestructura. Por el contrario, al traer el recorrido que venimos realizando, parece quedar claro que la religiosidad, las imágenes religiosas, si de un lado son el producto, se derivan de la propia realidad, del mundo real, forman por otro lado parte de esa misma realidad, en

una forma difícilmente dissociable de la propia producción y reproducción de la vida material. Esto llevaría a la discusión de las relaciones entre estructura y superestructura en Marx, que tanto se han tergiversado, a lo que no podemos ingresar aquí en detalle<sup>179</sup>. Pero también queda claro que la propia estructura y la significación de la vida y las imágenes religiosas son trasladadas, por la vía de analogías y metáforas, para el propio análisis del fetichismo de las mercancías, que es tan central en la perspectiva teórica de Marx. La “subjetividad” que adquieren las mercancías es asimilable a la subjetividad que adquieren las imágenes religiosas. Sin existir una crítica teológica en Marx, sí aparece la utilización de metáforas y analogías religiosas que permiten penetrar en la lógica de las mercancías en la sociedad capitalista, abriendo en todo caso el espacio para su compatibilización con un análisis teológico. Esto parece estar presente tanto desde un punto de vista más propiamente gnoseológico, como en cuanto al funcionamiento de la propia realidad bajo el capitalismo, donde la fe, la religiosidad, la adoración de los ídolos del dinero, del capital, del mercado, son esenciales para garantizar la propia reproducción del sistema. Pero vayamos al análisis del fetichismo en Marx y a la lectura de Hinkelammert, que nos aportarán otras valiosas indicaciones.

## **2.2. El análisis del fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital**

Veamos más detenidamente cuál es el razonamiento y la argumentación de Hinkelammert sobre el fetichismo, sobre su importancia en Marx y sus consecuencias para pensar y actuar hacia el reino de la libertad. Para ello nos basaremos en lo fundamental en su libro *Las armas ideológicas de la muerte* y en algunos otros escritos similares. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre un aspecto no menor en el abordaje metodológico. Como indican en la introducción Pablo Richard y Raúl Vidales (1981: VII-IX), se trata de un libro que ellos consideran de teología, pero donde el autor parte más bien de la economía política, y reflexionando sobre la economía, le surgen

---

<sup>179</sup> Al respecto el propio Hinkelammert (1981: 28), a partir del análisis del propio Marx, indica: “La relación entre *fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones jurídicas y normas de comportamiento* es, por tanto, más bien de *implicancia*. La dinámica de las fuerzas productivas implica la necesidad de relaciones mercantiles como condición de la mayor complejidad de la división del trabajo, y de las relaciones mercantiles y su estado de desarrollo se derivan las relaciones jurídicas y normas de comportamiento, siendo las relaciones mercantiles el punto crucial de las determinaciones del sistema de propiedad, jurídico-estatal y del sistema de normas. *Y se podrían añadir todavía los espejismos religiosos* [...] Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría implicarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia” (destacados personales)

sospechas, que sólo puede verificar recurriendo a la teología<sup>180</sup>. Nótese que aquí el método es inverso al que utilizan las ciencias sociales actuales, que en su gran mayoría desconocen el análisis teológico, sino que también es inverso, en cierto sentido, al que planteaba la propia Teología de la liberación, que partía de la teología pero llegaba a las ciencias sociales (obviamente estamos muy lejos de concebir a la filosofía como “sierva” de la teología, como sucedía en la escolástica medieval). Es algo bastante inusual ver a un economista hacer teología, lo mismo que un teólogo emplee la mediación científica de la economía.

Por otro lado, al decir de los autores, este tipo de análisis involucra un tipo de reflexión que se ubica como de “acto tercero”. Si la Teología de la liberación representaba un “acto segundo” frente al “conocimiento de fe” vivido y reflexionado al interior de la práctica de liberación, que era el “acto primero”, en este caso es una teología que se articula con otras ciencias, como la historia, la lingüística, la sociología o la economía, y desde un punto de vista claramente teórico. Se trata según los autores de una profundización teórica al interior de la misma práctica de liberación. Se trata además de una teología cuyo tema central es la *vida*. Se afirma la vida en lucha contra las armas ideológicas de la muerte. La defensa de la vida, de algo aparentemente tan obvio, no lo resulta tanto cuando se demuestra que el sistema genera permanentemente la muerte. El antagonismo vida-muerte adquiere sentido, sin embargo, cuando se trata de la vida o de la muerte del hombre como *cuerpo* animado espiritualmente. La *corporeidad*<sup>181</sup> es así un concepto clave de esta teología de la vida.

---

<sup>180</sup> Al decir del propio Hinkelammert, y adelantándonos a algunos desarrollos posteriores: “Todos los conceptos teológicos, conceptos claves de la tradición teológica, aparecen como conceptos claves de la teoría económica moderna hasta hoy. Y aquí también surge un problema para la teología. Cuando la teología tiene un Dios metafísico y omnisciente y omnipotente es perfectamente compatible. Pero cuando aparecen teologías que no tienen ese Dios metafísico, ya no son compatibles con la teoría económica, y no se trata simplemente de un problema de ética, es un problema de comprender el núcleo de este pensamiento teológico, y ahí uno se da cuenta que la discusión sobre la utopía implica teología, teología y utopía están muy vinculadas. Y cuando la utopía es una utopía de una sociedad perfecta, te aparece necesariamente, teológicamente, un Dios metafísico, un Dios omnisciente, y te aparece un ser humano, en modelo, que es omnisciente y omnipotente, a imagen y semejanza de un Dios metafísico. [...] la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología (2001: 276)

<sup>181</sup> Al respecto Hugo Assman desarrolla en sus últimos trabajos una interesante crítica a la economía a partir de la categoría de *corporeidad*, inspirándose en buena medida en el pensamiento de Lévinas y en una crítica a la “pseudo-hipercrítica posmoderna de la economía”. En este sentido critica a muchas perspectivas económicas y filosóficas “que fluctúan en la más soberana abstracción de que existen corporalidades humanas vivas, cuerpos hambrientos, cuerpos deseantes, cuerpos con dolor y cuerpos en fiesta”. En este sentido propone una estrategia conceptual innovadora que no se despoje “de la centralidad de las categorías trabajo y necesidades, pero que las nombre a través de una reconceptualización

La sospecha que movió a la búsqueda de nuevas respuestas fue el hecho de que,

si el sistema capitalista puede aparecer envuelto en un “aroma religioso”, es justamente por su capacidad de producir y reproducir, no sólo plusvalía y clases sociales, sino también su propio universo simbólico, su propia espiritualidad, su propia religión. Esta religión, y no otra, es la que pasa a ser la religión de los Estados, la religión oficial con sus propios misterios y virtudes, con su propia ética, premios y castigos. Pero esto no aparece a una mirada ingenua; se precisa un trabajo de desenmascaramiento, paciente pero fascinante. Esto es justamente lo que hace “la teoría del fetichismo de la economía política” (Richard y Vidales, 1981: X-XI)

El objeto de la teoría del fetichismo es “la visibilidad de lo invisible” y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales, que son *totalidades parciales*, como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la *división social del trabajo*, en relación a la cual se forman los conceptos de las *relaciones de producción* y del *estado*. Pero existe un condicionamiento absolutamente obligatorio para todos los hombres: la división del trabajo, que se vuelve “independiente” de las voluntades humanas:

Es la división del trabajo la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad (Hinkelammert, 1981: 8)

La teoría del fetichismo no se dedica por lo tanto al análisis de aquellas instituciones específicas, no se dedica a instituciones parciales, ni tampoco totales

---

amplificadora y las complementa con elementos de concreción, que escapaban a esas categorías [...] Urge superar el pendor mentalista de un amplio abanico de conceptos ligados a categorías agotadas de “sujeto” y “conciencia histórica” [...] El paquete de conceptos básicos de la concepción del mundo y de la historia identificados con la modernidad (el yo, el espíritu, la conciencia, el sujeto) agotó su potencial modificador del direccionamiento inscripto en los hechos económico-sociales; y sucede otro tanto, hoy, con las nociones de conciencia histórica y sujeto histórico, centrales en el ideario “socialista” y “progresista” en general. El ser humano concreto, como ser-de-necesidades-y-deseos, como corporeidad viva, no está tomado en cuenta por las categorías del pensamiento económico [El concepto de corporeidad] se refiere a un *universal concreto*. Como tal no es reductible al “pequeño discurso”, el de la microfísica del poder y de las microinserciones, que, según algunos, sería el único discurso que nos sobra. Tampoco le cabe la acusación de subjetivismo narcicista” (Assman, 1994: 53-72) . Su crítica, aunque no deja de tener actualidad en muchos sentidos, parece ir en un sentido un poco más radical que el planteado por Hinkelammert al respecto, donde, si bien existe una recuperación de la corporeidad, la categoría de sujeto no pierde centralidad en los tiempos actuales, por el contrario hay una recuperación de su poder explicativo y político.

(como los sistemas de propiedad o estados), sino a las formas de la organización y coordinación de la *división social del trabajo*, en las cuales estas instituciones se insertan. No le interesa pues el análisis de cualquier sistema de división social del trabajo, sino precisamente de aquel que tiende a ocultar, a hacer invisible, el efecto de la división del trabajo sobre la vida o la muerte de los hombres, o sea, *las relaciones mercantiles*. La teoría del fetichismo desenmascara, descubre esa invisibilidad y la hace visible, clara, evidente. La teoría del fetichismo se proyecta sobre las formas de “ver”, de “experimentar”, de “vivir” las relaciones mercantiles. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en *mercancías-sujetos*, que Marx llama objetos “físicamente metafísicos”. (Marx: I: 1982: 38)

Como lo indica el propio Marx en *El Capital*, al indicar la existencia del fetichismo de la mercancía en el modo de producción capitalista, y su analogía con el mundo de las imágenes religiosas, mostrando el carácter fantasmagórico, invertido, de falsa apariencia en el carácter de los productos del trabajo y las relaciones sociales, que provoca el fetichismo en la conciencia de los productores:

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una **relación social concreta** establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del **mundo de la religión**, donde los productos de la mente humana semejan **seres dotados de vida propia**, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las **mercancías** con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el **fetichismo** bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde, como lo ha puesto de manifiesto el análisis anterior, al carácter social genuino del **trabajo** productor de mercancías [...] Por eso, ante éstos [los productores] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas. (Marx, I, 1982: 38) (destacados personales en negrita)

Hinkelammert (1981; 10) indica que la teoría del fetichismo es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón (volveremos luego sobre

este punto). Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad, y al final su propia vida. A partir del análisis de la mercancía como “sujeto”, como “persona”, como teniendo “vida” propia, Marx llega a la formulación más avanzada *de su crítica a la religión*. Como indica Hinkelammert (1981: 11) no se trata ya de la crítica feuerbachiana de su juventud, que parte de los contenidos religiosos para descubrir en ellos los elementos de la vida real humana que se presentan de forma transformada. Ahora parte de la vida real, para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. *El eslabón entre la vida real y el mundo religioso es la propia mercancía vista como sujeto*. Marx interpreta por tanto esta aparente *subjetividad* de los objetos como el *verdadero contenido* de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre por tanto las *imágenes religiosas* como *proyecciones* de *esta subjetividad* de las mercancías (destacados personales). Al respecto dice Marx sobre este método en *El Capital*:

En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el **núcleo terrenal** de las **imágenes nebulosas de la religión** que proceder al revés, partiendo de las condiciones de vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el **método materialista**, y por tanto científico (Marx, I, 1982: 303) (destacados personales)

La religiosidad, que Marx descubre, es aquella de la *sacralización* del poder de unos hombres sobre otros, y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Y esto aunque su futuro sea desaparecer y ser superada por una praxis que supere las mismas relaciones mercantiles y que devuelva al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos, a pesar de que esto no sea un fenómeno próximo ni simple, sino que supondrá una larga y difícil evolución:

El reflejo **religioso** del **mundo real** sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones **claras** y **racionales** entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción sólo se despojará de su **halo místico** cuando ese proceso sea obra de hombres **libremente socializados** y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una **base material** o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto de una **larga y penosa evolución** (Marx, I, 1982: 44)

Es importante rescatar que el carácter fetichista de la mercancía no es un producto o una creación de la conciencia alienada, sino todo lo contrario. Como indican Hugo Assman y Reyes Mate (1973: 28) dicho carácter fetichista es el *efecto* que toma en la conciencia la realidad de las relaciones de producción: “Sería inútil, por consecuencia, pretender eliminar el fetichismo luchando directamente contra la conciencia alienada. El fetichismo desaparecerá de la conciencia si antes desaparecen las relaciones sociales que le dan vida”.

Esta teoría del fetichismo, siguiendo el análisis de Marx que retoma Hinkelammert (1981: 11), puede dividirse en tres aspectos fundamentales: el fetichismo de las *mercancías*, el fetichismo del *dinero*, y el fetichismo del *capital*. La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y el capital. Estas son las tres etapas o momentos centrales del análisis desarrollado por Marx, que pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual. Una etapa posterior en el desarrollo mercantil supone que hayan ocurrido las etapas anteriores. El capital no puede aparecer sin un desarrollo previo del dinero, y éste sólo puede aparecer con un desarrollo previo del intercambio. Pero una vez aparecido el capital sigue habiendo dinero y sigue habiendo intercambio sin dinero.

El carácter “misterioso” de la forma mercancía,

estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una

relación social establecida **entre los mismos objetos**, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos **físicamente metafísicos** o en objetos sociales (Marx, I, 1982: 37-8) (destacados personales en negrita)

Hay además una vinculación clara en Marx entre esta sociedad en la que predomina el carácter fetichista de la mercancía, y una determinada religión. Como veíamos, había que “remontarse a las regiones nebulosas del mundo de la religión” para encontrar una “analogía” con este fenómeno. Esa determinada religión es el cristianismo, en la modalidad hegemónica que asume en la sociedad burguesa:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. (Marx, I, 1982: 43-4)

El fetichismo de la mercancía no existió siempre: “todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción” (Marx, I, 1982: 41). Marx indica cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de la mercancía: el modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa; la forma de producción de la Edad Media; la producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina; y el modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo de un Robinson social. Como indica Hinkelammert (1981: 18), el primero corresponde a una determinada autointerpretación de la sociedad burguesa, mientras que el segundo y el tercero son la descripción de estructuras históricas realizadas en el pasado. El cuarto corresponde al proyecto de una sociedad socialista futura. La ausencia del fetichismo de la mercancía en las sociedades precapitalistas la explica Marx por su carácter poco desarrollado, donde Marx habla más bien de relaciones de dominio y sojuzgamiento visibles, bajo formas de coacción “extraeconómica”, aunque también se dan en algunas ocasiones procesos de mistificación:

En los tipos anteriores de sociedad, esta **mistificación** económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital productivo de interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de la cosa, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la Edad Media, la producción social tiene una extensa base en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el imperio de las condiciones de producción sobre el productor queda **oculto** tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que **aparecen y son visibles** como los resortes inmediatos del proceso de producción (Marx, III, 1982: 769) (destacado personal)

Si en las formaciones sociales precapitalistas, en la medida que tampoco podía hablarse propiamente de la existencia del fetichismo de la mercancía, prevalecía un mundo politeísta, ahora entramos en un mundo propiamente monoteísta. Al decir de Hinkelammert,

Las imágenes religiosas que Marx vincula con este fetichismo de la mercancía se derivan de esta fijación mental y vivencial de la relación social entre las mercancías. Según este análisis, la subjetividad de las mercancías que interactúan lleva a crear por proyección a otro mundo que interviene en éste, un politeísmo del mundo mercantil [...] Sin embargo, este **mundo politeísta** pasa a ser un **mundo monoteísta**, en el grado en el cual se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un **principio unificador**, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad: o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el **capital** (1981: 16) (destacados personales)

Las imágenes religiosas en la sociedad capitalista son vistas como *espejismos* de las relaciones sociales entre las mercancías, y aparecen en cuanto se mira el mundo mercantil de forma ingenua. El “más allá” en el cual aparentemente existen, es en verdad un “más acá” del hombre, quien proyecta su esencia en ellas. Recuperar su libertad perdida hacia las prerrogativas del mundo mercantil significa reivindicar este más allá como su propia interioridad. La asociación de los hombres libres es la base real para esta reivindicación. En ella habrá una superación del fetichismo de la mercancía, a la vez que del misticismo de la naturaleza y del dominio de la naturaleza sobre los hombres. La religión no es algo como una superestructura, sino una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la

decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de la “historia”. Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus propias manos. (cf. Hinkelammert, 1981: 20-1)

Al hablar de la segunda forma del fetichismo, aquella basada en el dinero, Marx se referirá en buena medida al cristianismo y a algunas metáforas bíblicas:

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan, como Fausto: en principio, era la *acción*. Por eso se lanzan a obrar antes de que les de tiempo siquiera a pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera*, que desempeñe las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La *acción social* de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía *determinada*, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada la función social específica de equivalente general*. Así es como ésta se convierte en *dinero*: “Estos tienen *un* consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (Apocalipsis) (Marx, I, 1981, 50)

El dinero aparece nuevamente como un ser dotado de subjetividad, pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, el dinero aparece como superior, como el rey en el mundo de las mercancías. Además, aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad. Como indica Hinkelammert (1981: 24 y ss), el texto hace dos referencias al cristianismo, la primera al evangelio de Juan, pero en forma invertida, según aparece en el *Fausto* de Goethe: “en el principio era la acción”. La primera frase del evangelio de Juan dice: “En el principio era el Verbo”. Marx acepta la inversión de esta frase hecha por Goethe, en la medida que describe lo que sucede efectivamente con el productor de las mercancías. Este actúa antes de pensar, y por

tanto el mundo mercantil piensa antes que él. La renuncia a la libertad es a la vez la renuncia a pensar los actos, y la renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de sus actos. Al estar la acción en el principio, la libertad se pierde, y se crea un mundo falso. Es así que Marx reivindica, frente a Goethe, el sentido original de la frase de Juan: “en el principio era el Verbo”, o sea la acción conciente.

La otra referencia es a la Bestia y a la tradición apocalíptica del anti-Cristo, vinculándola con el propio dinero. El *mundo religioso* que aparece como un *espejismo detrás del mundo mercantil*, se le figura como el del *anti-Cristo*, o sea del anti-hombre. También en otros lugares se refiere a la señal en la frente, diciendo sobre el valor: “Por lo tanto, el valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales” (Marx, I, 1982: 39), y dice luego sobre el capital: “El pueblo elegido llevaba en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital” (I, 1982: 294).

Como indica Hinkelammert, en una constatación no menor, la referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. Marx se inscribe así en determinada tradición cristiana, y las muchas citas de Lutero en *El Capital*, indican que sabe esto. Sabe que el cristianismo se entiende como *negación del anti-Cristo*, y nunca como su afirmación. Marx, sin embargo, entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, a pesar de todo, a afirmar que la *negación del anti-Cristo no es el Cristo* – como lo percibe la conciencia religiosa –, *sino el hombre*, dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión por tanto es que la negación del anti-Cristo como afirmación del hombre tiene que ser a la vez la negación del propio ser religioso y de cualquier trascendencia.

Aparece aquí nítida la idea de *mala infinitud* (tomada de Hegel), o de infinitud limitada, que proclama el capitalismo, cuando aparece el instinto infinito de acumulación, en el marco de la existencia de dinero que tiene un carácter cuantitativamente limitado:

El instinto de atesoramiento es inmenso por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras [...] Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada, pues sólo posee poder adquisitivo dentro de

límites concretos. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa de dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la acumulación. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera (Marx, I, 1982: 91)

Por su parte, al transformarse el dinero en capital, aparece en toda su dimensión el fetichismo del capital:

Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de **mistificación** que convierte las relaciones sociales de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurrir en esta inversión. Pero este mundo **encantado e invertido** se desarrolla todavía más bajo el **régimen capitalista de producción** y con el **capital**, que constituye su categoría **dominante**, su relación determinante de producción. (Marx, III, 1982: 765) (destacados personales)

En esa transformación se hace evidente que las relaciones mercantiles no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor. Por eso el productor pertenece al capital ya antes de que éste compre su fuerza de trabajo. Mientras el análisis del fetichismo de la mercancía y del dinero no topó con el problema de las clases, porque antes de surgir las relaciones capitalistas de producción en la sociedad pre-capitalista, las relaciones de clase se formaban fuera del ámbito de las relaciones mercantiles. Por eso productor y propietario de mercancías se suponen idénticos.

El fetichismo del capital tiene dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es – en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del capital – el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital. El capital parece ser la gran fuente de vida, y la razón de la miseria y la pobreza parece ser la falta de capital. Así, para Hinkelammert (1981: 47-8) el fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como “la luz en las

tinieblas, la fuente de la vida eterna: El capital es el “garante” de la infinitud del hombre. Sin embargo, se trata siempre de perspectivas infinitamente largas, y el acercarse a ellas se hace a pasos finitos, mientras el capital garantice que estos pasos se dan en la dirección correcta. Como economista, se ve al hombre acercándose a la competencia perfecta. Como sociólogo, se lo ve marchando hacia la institucionalización sin anomias; y como realizador de tecnologías, hacia su inmortalidad. El capital, al distribuir la muerte por la tierra y extraer su vida de la vida del hombre, se refleja a sí mismo en una mala infinitud como la luz de este hombre”. Al respecto dice Marx: “Todo el trabajo sobrante que pueda rendir el género humano mientras exista, le corresponde al capital según sus leyes innatas: Moloc” (Marx, III, 1982: 378)

Nuevamente destacan en Marx los elementos que ligan determinados valores éticos y religiosos, particularmente con la religión protestante, con la figura del burgués: “Además el atesorador es, en tanto que su ascetismo se una con una esmerosa laboriosidad, esencialmente de religión protestante, y más todavía puritana” (Marx, *El Capital* I, cit. por Hinkelammert, 1981: 29). Se genera una ética de la acumulación del capital. El capitalista en la búsqueda de la plusvalía arriesga su capital. Esta es una actitud diferente a la del atesorador, que confía más bien en la seguridad aparente del oro guardado; uno se vincula con el protestantismo, el otro con el catolicismo:

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The Scotch hate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la *fe* la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de la producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario” (Marx, III: 553-4)

La diferencia hecha por Marx entre catolicismo y protestantismo corresponde a la diferencia entre capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Al atesorador católico le sigue el ascetismo protestante, basado en la fe que salva. Sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento obrero. El consumo individual del obrero es visto como un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se

efectúe dentro del taller, la fábrica, dentro o fuera del proceso de trabajo. Como indica Hinkelammert,

de eso se deriva la virtud o valor central de la ética capitalista: **la humildad**. Consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige al obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital [...] Pero esta humildad le está exigida también al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital. El tampoco puede reivindicar su personalidad propia, sino que igualmente ha de ser una personificación del capital” (1981: 49) (destacado personal)

Sin embargo la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y la del consumo resulta posible y necesaria. Al decir de Hinkelammert (1981: 51-2) el conflicto entre los dos resulta totalmente aparente, se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. El capitalista ahora se transforma en un *Fausto*, que jura consumir mucho pero sin disfrutar jamás. Como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de pobreza. Tener, como si no se tuviera; consumir, como si no se consumiera. Una pobreza que es empobrecimiento de la persona y creciente ostentación de riqueza a la vez.

### **2.3. El reino de la libertad y su carácter trascendental**

El concepto del reino de la libertad en Marx es resultado de su método. Según Hinkelammert (1981: 56 y ss), no se trata tanto de un fin, sino de la conceptualización de un conjunto de relaciones sociales, en el marco de las cuales se determinan los fines. Por eso el concepto de reino de la libertad ya está presente en los análisis de la mercancía. Sin embargo, las relaciones mercantiles son lo contrario de dicho reino, pero siéndolo, lo reflejan. Son el anti-hombre, pero de manera invertida. El concepto aparece de dos formas. Por un lado aparece en cuanto ausencias en el régimen mercantil, por otro se refiere a descripciones de relaciones sociales más allá de la producción de mercancías. Este futuro – y aquí aparece otro punto importante en el análisis de

Hinkelammert y en su lectura de Marx – no es realizable en su plenitud. Marx describe más bien la sociedad que supera las imágenes ilusorias del futuro y las sustituye por una proyección humana pensada como realización plena del hombre como hombre concreto. Hinkelammert cita este importante pasaje:

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, **más allá de la órbita de la verdadera producción material**. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La **libertad**, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, **siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras** comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el **verdadero reino de la libertad**, que sin embargo sólo puede florecer **tomando como base aquel reino de la necesidad**. La condición fundamental para ello es la **reducción de la jornada de trabajo**. (Marx, III, 1982: 759)

Estamos aquí en un punto clave de la argumentación de Hinkelammert. Según su interpretación de Marx, y en particular de este pasaje, el reino de la libertad aparecería como la anticipación de una plenitud conceptualizada por una acción humana, que se impone al poder ciego del reino de las necesidades. *Marx descartaría la posibilidad de una realización del reino de la libertad en su plenitud*<sup>182</sup>. El reino de la libertad aparece

---

<sup>182</sup> De todas maneras en este punto el planteo de Hinkelammert resulta un tanto ambiguo en cuanto a la interpretación de este aspecto de la obra de Marx. Si aquí aparece un Marx que rechaza esta idea del reino de la libertad como un mundo no factible, aunque sí válido como “idea reguladora”, esto parece contradecir el análisis realizado por Hinkelammert en otros textos. Indica por ejemplo en su *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, de 1996, que “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo [...] sino en su imaginación de una alternativa [...] Cuando Marx describe el capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx

como un *horizonte* de la acción humana posible, y por tanto Marx habla de un más allá del proceso de producción. El grado de la libertad posible es por tanto limitado por el grado de la necesidad, y la imposición por la necesidad no tiende a desaparecer. Sin embargo, se la puede aliviar y de esa manera asegurar la libertad. El cambio cualitativo que Marx propondría se refiere al reino de la necesidad. En resumen, se trataría de garantizar a todos los productores la posibilidad de ganarse una vida digna por su trabajo, dentro de un acuerdo común sobre la distribución de las tareas y de los resultados económicos. A partir del marco de esta regulación del reino de la necesidad se determinaría el posible desarrollo del reino de la libertad, que como fin en sí solamente puede existir más allá del proceso de producción; de ahí la importancia extraordinaria que concede a la reducción de la jornada de trabajo:

De hecho, el concepto de comunismo como un reino de la libertad ha experimentado en esta cita un **cambio radical** en relación a todas las descripciones anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamás había introducido. Presenta al reino de la libertad como un “más allá”, como una meta más allá de todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. Convierte expresamente aquel reino de la libertad – el disfrute del trabajo como “un juego de fuerzas físicas y espirituales” y con eso “el trabajo directamente social” – en concepto **trascendental**. En relación a este concepto trascendental, la sociedad socialista es ahora concebida como **aproximación** y no como **su sola realización** [...] (Hinkelammert: 1981, 59) (destacados personales)

---

sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza – socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson soical – designa también un orden determinista [...] que] debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes [...] De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Sin embargo, como indica Fernández, esto sucede según Hinkelammert cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante el mutismo de los cambios de los precios de las mercancías. (Hinkelammert cit. En Fernández (2004: 10)). Por otro lado en una entrevista realizada en 2000 indica: [...]siempre sostuve que hay un problema crucial en la concepción de Marx en torno a la solución socialista al capitalismo que él a grandes rasgos ofrece. Se trata en efecto de una gran debilidad, pero que no debe ser vista como una simple debilidad del pensamiento de Marx, pues se trata en el fondo de un límite de la misma modernidad, en cuanto visión de toda una época histórica, que aparece tanto en Marx, como en los análisis neoclásicos. Se trata de la idea central de que puede construirse una sociedad de absoluta transparencia, de absoluta humanización, en la cual el poder se ejerza directamente y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Es un pensamiento que corresponde profundamente a la modernidad y del cual Marx no logra escapar. Yo creo que en eso consiste la gran debilidad del pensamiento de Marx” (Hinkelammert, 2001: 260)

Como indica el autor, cambia el proyecto de un comunismo. Por un lado, es un concepto trascendental más allá de posibles realizaciones concretas; por otro lado, se trata de proyectos históricos y concretos que guían la aproximación al proyecto trascendental. Lo encarnan y concretizan. Sin embargo, el proyecto trascendental ya no es en ningún sentido, una meta a largo plazo. Así que no se pueden construir etapas para llegar a su realización. La relación entre proyecto histórico y proyecto trascendental es, pues, una relación lógica, no histórica. El proyecto trascendental no sigue en el curso de la historia a la realización del proyecto histórico, sino que acompaña el proyecto histórico como su trascendencia en todas sus etapas de realización.

Hinkelammert habla aquí de un final y de un cambio en la crítica de la religión en Marx, que sería sustituida propiamente por la teoría del fetichismo: “Esta conceptualización del reino de la libertad, que lo declara como no-factible, pero trascendentalmente acompañante de todo proyecto histórico socialista posible, es evidentemente el final de la crítica de la religión del joven Marx. Se trató de una crítica de la religión que descansaba sobre la hipótesis de la factibilidad del reino de la libertad. Esta es la condición de la validez de aquella crítica”. El comunismo era visto por Marx como la “resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el hombre”, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. “Solamente esto llevaba a la tesis de que toda trascendencia religiosa puede ser recuperada por la inmanencia de un proyecto histórico concreto”:

No obstante, el análisis del fetichismo llevó a Marx a cambiar su posición. Al pensar el reino de la libertad en términos económicos tenía que enfrentarse con el problema de su factibilidad; y concluye que como proyecto el reino de la libertad sobrepasa cualquier factibilidad humana para todo futuro. Por tanto desemboca en una sustitución implícita de su anterior crítica de la religión por una crítica del fetichismo. Esta ya no es crítica de la religión, sino el método para discernir entre la trascendencia fetichizada y la trascendencia humanizada [...] Es muy difícil decir hasta qué grado el mismo Marx ha tomado conciencia de esta situación. De hecho superó su anterior crítica a la religión, pero probablemente no tomó plena conciencia de esto” (Hinkelammert, 1981: 60-1)

A diferencia de Engels, que preveía el “salto de la humanidad del imperio de la necesidad al reino de la libertad” en el *Anti-Dühring*, Marx entiende por reino de la libertad el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales, y a la acción como un fin en

sí, mientras Engels entiende por ello la dominación sobre las leyes ciegas de la historia. Esto último sería para Marx parte del reino de la necesidad. Marx excluye la posibilidad de aquel “salto”, por el hecho de que hay solamente aproximaciones a la meta y no la meta misma, mientras Engels sigue declarando la meta como una meta inmanente a largo plazo. Esta trascendentalidad de este proyecto es, para Marx, “una *trascendentalidad al interior de la vida real y material*. Se trata, en el análisis del fetichismo, de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son. A través de lo que *no son*, es posible decir lo que *son*. En el propio análisis de la sociedad socialista, el proyecto trascendental volverá también constantemente como lo que no es, que es necesario analizar para decir lo que es. Se plantea el problema ya indicado para el fetichismo mercantil, que es el de la mala infinitud, del progreso infinito. Ella aparece cuando se interpretan los pasos finitos como un acercamiento a metas infinitamente lejanas. Sin duda, el reino de la libertad, en la interpretación de Marx, es meta infinitamente lejana, y la sociedad socialista es interpretada como acercamiento a esta meta. Sin embargo, esta imagen del comunismo hacia el cual la sociedad progresa, no es el concepto trascendental en Marx. Es más bien la proyección ideológica de este concepto trascendental. (Hinkelammert, 1981: 61 y ss)

En el fetichismo mercantil la ausencia del reino de la libertad está sustituida por el fetiche, que es la promesa imaginaria e invertida de tal reino de la libertad. Ocurre de forma diferente en la imagen del reino de la libertad, donde el concepto trascendental tiene dos expresiones. Por un lado, *al interior de la vida real*, donde el hombre busca su satisfacción en su vida real, pero se encuentra con negatividades y ausencias implícitas, de donde surge la esperanza de su superación definitiva. Por otro lado el concepto trascendental se expresa en forma de *proyecto trascendental*, proyectado ideológicamente a partir del esfuerzo de un control consciente de las relaciones mercantiles.

La teoría del fetichismo lleva pues a interpretar de determinada manera los procesos ideológicos de la propia sociedad socialista (Hinkelammert se refiere a las sociedades enmarcadas en los socialismos “reales” o “históricos”) (1981, 63-5). Esta teoría contiene, como vimos, una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón, donde la relación entre realidad e idea se encuentra invertida. Mientras en aquel mito la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de

las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una *trascendentalidad fetichizada* y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser la trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como el espejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real.

De esta manera, concluye Hinkelammert,

La teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido” (Hinkelammert, 1981: 65)

### **3. LA CRÍTICA A LAS UTOPIÁS**

La cuestión de la crítica al pensamiento utópico es otro de los ejes centrales en el pensamiento de Hinkelammert, que se articula en buena medida con el análisis anterior, pero que tiene sus desarrollos propios y originales. Veamos en primer lugar cuales serían las características y los fundamentos de esta crítica de las utopías, no sin antes hacer un breve recorrido histórico por distintos conceptos e imágenes de la utopía. En segundo lugar nos vamos a detener en la crítica de la utopía neoliberal. Por último reflexionaremos sobre las relaciones entre utopía, teología y marxismo.

#### **3.1. Algunos antecedentes de las utopías, en América Latina y los aportes de Ernst Bloch**

##### ***3.1.1. Rebeliones y utopías en la historia y el pensamiento***

Al decir de Néstor Kohan (2003: 8 y ss.), la historia ha estado atravesada por múltiples rebeliones, protestas y relatos utópicos, que han pautado la lucha a favor de la igualdad y la libertad, en lucha contra la opresión, la discriminación y la explotación. En primer lugar puede hablarse de las revueltas y los levantamientos de los oprimidos a lo largo de la historia. Por ejemplo pueden citarse: los levantamientos y protestas de los campesinos en el Egipto de los faraones; las insurrecciones de los esclavos en Grecia y Roma antiguas (por ejemplo la encabezada por Espartaco en el primer siglo de nuestra era); las rebeliones campesinas en la India y sobre todo en China en tiempos milenarios, las revueltas campesinas y las rebeliones de artesanos y aprendices en Europa occidental (entre el siglo XIII y el XVI); las rebeliones indígenas en América del Sur (por ejemplo la de Túpac Amaru en 1780); la insurrección de los esclavos en Haití a fines del siglo XVIII, etc.

Asimismo pueden nombrarse innumerables gritos de protesta, relatos ideológicos y concepciones utópicas que acompañan invariablemente esos levantamientos. Así encontramos *núcleos utópicos* presentes en, por ejemplo: los profetas hebreos y las sectas judías radicales (anunciando un reinio milenarío de igualdad, felicidad y justicia mesiánica, opuestos al culto del fetiche, el comercio y el dinero); los padres originarios de la Iglesia cristiana (por ejemplo el obispo de Bizancio Juan Crisóstomo (siglo IV d.C. que planteó la “propiedad es un robo”); los “donatistas”

de Africa del Norte, que siguen las doctrinas de Donato, cismático de la Iglesia del siglo IV y partidarios de la comunidad de bienes; los “masdeístas de Irán”, del siglo V y VI de nuestra era, propulsores de la comunidad de bienes; los husitas en Bohemia y los anabaptistas en Alemania (durante las guerras de religión de los siglos XV y XVI) quienes preconizaban la comuna igualitaria basada en la propiedad colectiva de los bienes (uno de cuyos representantes fue Thomas Münzer).

El socialismo moderno puede decirse que es el heredero contemporáneo de aquel muy antiguo reclamo de emancipación radical. Retoma y actualiza ambas tradiciones entrecruzadas, tanto la de los levantamientos y rebeliones prácticas de diversos pueblos oprimidos a lo largo de la historia, como la de sus anhelos, relatos y concepciones utópicas, muchos de ellos de naturaleza religiosa, que acompañaron e impulsaron esos levantamientos.

En tercer lugar debe indicarse, junto con Kohan, un tercer nivel de la utopía, este sí ya más referido a las *utopías sistemáticas* y a modelos de reorganización de la sociedad, fundados sobre la propiedad común y colectiva. Sistemáticos no quiere decir aquí que sean factibles ni propiamente racionales, sino que suponen un nivel mayor de elaboración filosófica, o de sistematicidad “lógica”, o que posean un valor propiamente literario o estético. Entre estos modelos utópicos, casi siempre condensados en una obra literaria, se pueden nombrar los siguientes: *La república*, de Platón (428-348 a.C.) ; *Utopía* de Tomás Moro (1477-1535); *La ciudad del sol* de Tomás Campanella (1568-1639); *La comunidad de Oceanía*, de James Harrington (1611-1677); *Las aventuras de Telémaco*, del escritor francés Francois Fénelon (1651-1715; *El testamento* de Jean Meslier (1664-1729); *El código de la naturaleza*, atribuido inicialmente a Diderot (1713-1784), pero que pertenció al filósofo Morelly (siglo XVIII), *El Manifiesto de los Plebeyos*, de Francois-Noël Babeuf (llamado Gracchus (Graco)) (1760-1797), etc. Junto a Morelly y Babeuf habría que agregar al filósofo e historiador francés Gabriel Mably (1709-1785). El primer ensayo comunista moderno de realizar el socialismo no sólo en el “cielo de las ideas”, sino también en el de la sociedad, correspondió a Babeuf, republicano y partícipe de la revolución francesa de 1789. Encabeza en 1795 la “conspiración de los iguales” contra el ala más reaccionaria (El Directorio) del proceso político francés. Esta insurrección termina brutalmente reprimida en 1796 y Babeuf es decapitado en 1797, luego de suicidarse.

Con la expansión del desarrollo capitalista durante el siglo XVIII y XIX, surgen también distintas perspectivas dentro de lo que se llamó como “socialismo utópico”, por

ejemplo en los escritos socialistas del Conde de Saint-Simon (1760-1825); de Robert Owen (1771-1858) o de Francois-Marie-Charles Fourier (1772-1827). En el caso de Saint-Simon se ha discutido mucho su filiación ideológica, entre su socialismo, su postivismo, o su ideología favorable a la naciente burguesía industrial. En el caso de Owen, se destacó entre otras cosas, por promover la creación de cooperativas obreras de producción, la primera de las cuales fue fundada en Rochester en 1839. Identificaba tres grandes insituciones para ser removidas: la propiedad privada, la religión y la forma actual del matrimonio. Por su parte en Charles Fourier, queda más claro su carácter precursor del socialismo, convirtiéndose en un crítico mordaz de la civilización capitalista y patriarcal de la epoca. Imaginó un modelo ideal de sociedad: el falansterio, donde se eliminaría la propiedad privada y la división del trabajo. Asimismo Kohan propone incorporar también a los socialistas utópicos, a las figuras de Etienne Cabet (1788-1856) y Flora Tristán (1803-1844). Cabet fue el primero de estos pensadores en utilizar el término “comunista” para designar este ideario, manifestándolo en su libro *Viaje a Icaria*, una isla imaginaria donde existía una economía planificada y sin mercado. Flora Tristán, crítica del matrimonio y precursora del feminismo socialista, fue una trabajadora francesa (de padre peruano y madre francesa) que defendio en *La unión obrera* la creación de “palacios obreros” en todas las ciudades. (cf. Kohan, 2003: 14-6). Deberíamos indicar aquí también la tradición del *anarquismo* y sus aportes a la construcción de la utopía de una sociedad emancipada, con Proudhon, Bakunin, etc.

El pensamiento y la praxis del socialismo utópico, que muchas veces inspiraba muchos de los propios movimientos de trabajadores en Europa occidental, junto con las propias luchas obreras, son una de las claves en el pensamiento de Marx y Engels, junto con otros aportes de igual o mayor significación: la filosofía clásica alemana, sobre todo con Hegel; la economía política inglesa de Ricardo y Adam Smith; la historiografía sociológica francesa de Thierry, Mignet o Guizot; el teatro isabelino de William Shakespeare, etc. (cf. Kohan, 2003: 19). El socialismo deja de ser una fantasía futurista igualitaria, un reclamo de mayor justicia o un relato histórico de los padecimientos para transformarse en una concepción del mundo y una filosofía totalizadora del ser humano y de su actividad práctica o praxis:

En esta ambiciosa concepción se incorporan todos los antiguos y milenarios anhelos utópicos de justicia y las enseñanzas de todas las rebeliones prácticas que a lo largo de cinco mil años de historia intentaron sembrar otro tipo de sociedad [...] El socialismo

marxista constata (como ya lo habían señalado antes los utópicos) que la sociedad contemporánea es injusta y se basa en la explotación de la clase trabajadora. Pero ello no responde a maldad, perversidad, corrupción o falta de colaboración de los patrones individuales. Lo que hay por detrás de la explotación es una lógica del sistema en su conjunto basada en la extracción de plus-valor” (Kohan, 2003: 21)

En definitiva, puede decirse que no existe en Marx propiamente un rechazo radical de las concepciones utópicas (esto sería más discutible para Engels). La tradición que fundan Marx y Engels llamada como de materialismo histórico, mantiene en alto la vigencia de las luchas sociales y afirma la centralidad de la praxis transformadora en el contexto de la afirmación de la vida práctica, propugnando por la transformación del capitalismo como sociedad históricamente determinada, a partir de un proceso revolucionario que lleve a la construcción de una sociedad emancipada llamada comunismo, sin clases sociales, con la socialización de los medios de producción, de plena afirmación de la vida, del individuo y del trabajo humano, concebida como *reino de la libertad*. Existe sí un rechazo a las falsas utopías socialistas o “comunistas crítico-utópicas”, a las utopías moralizantes, idealistas o alienantes, a pesar de que se presenten bajo un manto aparentemente revolucionario. El socialismo utópico parece más bien responder a una etapa donde el capitalismo no se ha desarrollado y no ha agudizado aún sus contradicciones y antagonismos de clase. En todo caso parece reconocerse en los autores, el doble carácter de la utopía, tanto el crítico, como el propiamente ilusionista y hasta reaccionario, cuando no se articula con una praxis revolucionaria. Al respecto dicen en *El Manifiesto Comunista*:

En la confección de sus planes [se refieren a los sistemas de los socialistas y comunistas crítico-utópicos] tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el aspecto de la clase que más padece [...] Repudian, por eso, toda acción política, y en particular, toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre.[...] Más estas obras socialistas y comunistas encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de

la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de clase, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen todavía sino las primeras formas indistintas y confusas. Así, estas tesis tampoco tienen más que un sentido puramente utópico. La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópico está en razón inversa al desarrollo histórico. (Marx y Engels, 1969: 60-1)

### **3.1.2. La utopía en América Latina**

En cuanto a *América Latina*, es interesante notar la persistencia de un importante discurso y elaboración utópica, no sólo en el campo del pensamiento propiamente socialista o marxista. ¿Que puede significar, por ejemplo, el planteamiento del propio José Martí sobre *Nuestra América*, sin apartarse de un claro *realismo*, sino ser el contorno de una gran *utopía* o de una fuerte *voluntad utópica*, que ya existe en ciernes pero a la que hay que fomentar, impulsar y construir?. Debe indicarse en un primer lugar la inspiración que produjo la conquista y la apertura de un nuevo mundo para el mundo europeo, que se tradujo en algunas de sus utopías, inspiración e imagen que de alguna forma ha continuado hasta los tiempos modernos. Existió una disposición teórica a representar en el amplio espacio inédito del Nuevo Mundo, lo que ya no era posible en el Viejo. América fue vista por muchos como el “continente del futuro”, desde el padre Alfonso de Valdés, a José Ortega y Gasset cuando habla de su “meditación sobre el pueblo joven”, hasta Hegel viendo a América como una region de “pueblos sin historia”. Lo que no era posible en el Viejo Mundo, sumido en la edad de hierro, debía ser posible en el Nuevo: desde la recuperación de la Edad de Oro y el Paraíso perdido, hasta el encuentro de la tierra prometida, los mitos adánicos y del *bon sauvage*. (cf. Ainsa, 2004; 136-7)

América se convierte en “el nuevo vivero de imágenes” del Occidente – según la expresión de José Lezama Lima- y en su territorio se transculturizan los mitos y símbolos del imaginario clásico y medieval. A ello debe sumársele el campo de aplicación de utopías “prácticas”, como las llevadas a cabo por el Obispo Vasco de Quiroga en su experiencia de los “Hospitales-Pueblo” en México, o como hicieron los Jesuitas entre 1606-1767 en las Reducciones del Paraguay, Argentina y Brasil, tomando

como modelo el estado teocrático de *La ciudad del sol* de Campanella. Además podrían indicarse distintas experiencias de carácter herético y mesiánico en el campo más propiamente religioso, que indicaron una tradición disidente de la iglesia, y analizar por ejemplo la posición de Fray Bartolomé de las Casas, o del Padre Félix Varela, aliado objetivo de la ilustración en Cuba, o de Fray Servando de Mier y los sacerdotes Hidalgo, Morelos, Béjar y Muñecas en el proceso de independencia de México o del Padre Dámaso Antonio Larrañaga en Uruguay. Lo mismo puede decirse de la importante carga utópica en el pensamiento de la gran mayoría de los líderes del período de la independencia en América Latina, como fue abordado en el cap. II. (cf. Ainsa, 2003, 141)

Luego pueden identificarse varias utopías más “sistemáticas” en el pensamiento de Nuestra América. Debe destacarse en primer lugar la obra del dominicano Pedro Henríquez Ureña titulada *La utopía de América* de 1922, donde recogía varias intuiciones sobre la utopía en estas tierras. Decía allí, que “cuatro siglos de vida hispánica han dado a nuestra América rasgos que la distinguen”: unidad de su historia, unidad de propósito en la vida política y en la intelectual, que hacían del continente una entidad, una “magna patria”, una agrupación de pueblos “destinados a unirse cada día más y más” (cf. Ainsa, 2004: 146). Al respecto decía en ese mensaje:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y ésa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones; pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; si la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos (1925)

Su concepción de la utopía era de izquierda, según F. Retamar, como lo indicaba en aquel trabajo y decía en *Patria de la justicia*, retomando y condensando ideales históricos ya planteados por Bolívar, Rodó y Vasconcelos – unidad política, magna patria, raza cósmica: “Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa; si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el

hombre, y por desgracias esa es hasta ahora nuestra única realidad; si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la realidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación. Sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si sólo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento” (cit. en Fernández Retamar: 2006: V)

También el mexicano Alfonso Reyes, en las páginas de su *Ultima tula* (1941), y en su obra póstuma *No hay tal lugar...* (1960), estudió la vida del pensamiento utópico en nuestra América. En el primer texto, Reyes parte del “presagio de América”, donde indica que nuestra región fue “deseada antes de ser encontrada”. Como indica Fernando Ainsa (2003: 148) en el destino que imagina Reyes para América integra sus notas sobre la inteligencia americana, la importancia que tuvo el erasmismo en las visiones alternativas del cristianismo y algunas experiencias utópicas. En resumen, si América tiene un “sentido” es gracias a la utopía. Por ello Reyes consagra su obra *No hay tal lugar...* a historiar el género utópico y sus antecedentes filosóficos clásicos, especialmente la República de Platón.

Por su parte el argentino Ezequiel Martínez Estrada hace importantes referencias a la utopía, en su texto *El Nuevo Mundo, la Isla de Utopía y la Isla de Cuba*, publicado en 1963. Allí compara hasta el delirio la imaginaria isla de Utopía con la isla de Cuba, subrayando lo que considera un parentesco indicado por la Revolución Cubana de 1959. Su pensamiento sufrió un proceso de radicalización, que le llevó a solidarizarse cada vez más con dicha Revolución. También debe citarse al antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, con su texto *Utopías salvajes. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula*, de 1981, cuando dice, sin pretensiones de regresar a la barbarie: “Lo que tengo es una nostalgia incurable de un mundo que bien podría ser pero jamás fue”. Se trata en este caso de una relación distinta con un pasado utopizado, y no tanto con el futuro. Asimismo, como indica Fernández Retamar (2006: v), dicho libro es una versión moderna de *Macunaíma*, de Mário de Andrade; y en general de los modernistas brasileños encabezados por Oswald de Andrade, quienes se llamaron “antropófagos”, aludiendo a que querían devorarse a la cultura occidental, como los antropófagos devoraban a los seres humanos, para engendrar otra cultura distinta<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Otras lecturas, provenientes del campo literario y de otros ámbitos, también se dedicarán a rastrear, analizar y conceptualizar estas utopías nuestroamericanas. Se podrían nombrar varios ejemplos, como el libro *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica* (1979) de Juan Durán Lucio, el trabajo de Isaac Pardo,

En los trabajos más contemporáneos de Fernando Ainsa sobre la utopía (ver nota anterior), además de retomar la inspiración en el pensamiento de Bloch sobre la utopía, distingue entre la función utópica inmanente a la condición humana, de los diferentes “modelos utópicos” propuestos a lo largo de la historia de América Latina, varios de los cuales – el estado indo-cristiano de la utopía misionera, los proyectos de Sarmiento y de Engenio María Hostos, el socialismo utópico del siglo XIX, los planteos de la vanguardia brasileña – se analizan en sus obras.

Pero la utopía también ha estado presente en América Latina en el pensamiento y la praxis de importantes representantes del marxismo latinoamericano. Uno de ellos es sin duda el propio Mariátegui, a quien nos referimos ya en anteriores capítulos. Hay en Mariátegui una presencia muy fuerte del *mito* y de la acción *heroica*, que de alguna forma sustituyen pero no niegan a la utopía. Por el contrario, la presencia del mito, de la pasión, de la fe en la acción y la voluntad revolucionaria supone una carga utópica muy fuerte. Al respecto decía en *El hombre y el mito* en 1925:

El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión!. La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. (1979: 311)

Por su parte el mexicano Adolfo Sánchez Vázquez en su ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico* de 1971, invertirá los términos clásicos en los que se planteó la utopía en el campo del marxismo. El propio Che Guevara había denunciado el “escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista”, y la presencia en ella de un “dogmatismo exagerado” (F.Retamar, 2006: V)

En el caso del Che Guevara, se convertirá en símbolo mundial del socialismo radical y de la protesta internacional contra el sistema capitalista. Su lectura humanista del socialismo entroncará con la perspectiva política revolucionaria de Lenin y

---

*Fuegos bajo el agua. La invención de la utopía* (1983) o la compilación histórica de Esteban Krontz (Utopía, 1988), del propio Hinkelammert con su *Crítica de la razón utópica*, de 1984, de Adolfo Colombres en *La emergencia civilizatoria* (2001), de Alberto Flores Galindo en *Buscando un inca, identidad y utopía en los Andes* (1986), etc. Deben destacarse los trabajos de Fernando Ainsa en los últimos años sobre el tema: *Necesidad de la utopía* (1990), *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano* (1992), *La Reconstrucción de la Utopía* de 1999, y *Espacios de encuentro y mediación : sociedad civil, democracia y utopía en América Latina* (2004) (cf. Ainsa, 2004: 149-153)

Mariátegui. Además dará una fuerte impronta a la dimensión ética del marxismo y del socialismo, donde no faltan componentes utópicos, vinculados a su propuesta de la edificación del *hombre nuevo*, el refuerzo de los *estímulos morales* sobre los *materiales*, y su propuesta de un amplio igualitarismo. Al decir de Kohan (2003: 28), “el Che reactualiza dentro del socialismo el viejo anhelo *utópico* de un *igualitarismo radical* (presente en los “auténticos igualadores”, encabezados en Inglaterra por Gerard Winstanley o en la “conspiración de los iguales”, dirigidos en Francia por Graco Babeuf). Todo el movimiento estudiantil de 1968 lo adopta como guía. Desde aquellos años sesenta hasta hoy, ese componente *utópico* de liberación radical e igualitarismo intransigente lo transforma en un auténtico paradigma a los ojos de toda la nueva izquierda mundial y principalmente de la juventud” (destacados personales)

### **3.1.3 La utopía en el pensamiento de Ernst Bloch**

Es sin embargo con los aportes de Ernst Bloch, donde se reactualiza la cuestión de la utopía en el pensamiento marxista, y el que se acerca más y que puede dialogar mejor, según nuestro entender, con la perspectiva de Hinkelammert y de la teología de la liberación al respecto. Repasemos algunas indicaciones de Bloch al respecto de la utopía.

Al decir de uno de los estudiosos de su obra, José Gómez-Heras, Bloch engrosa la importante nómina de pensadores oriundos de la tradición judía (Freud, Husserl, Marcuse<sup>184</sup>, Levinas, el propio Benjamin, etc.) cuyo ideario resulta difícilmente separable de la sustancia del judaísmo. Esta sustancia determina un enfoque y una forma particular, frecuentemente contrapuesta al sistema conceptual construido por la tradición grecolatina, y cuyos ingredientes básicos serían la experiencia de la alienación histórica del hombre, la nostalgia del paraíso perdido, el mesianismo utópico, la esperanza escatológica y la primacía de la praxis ética sobre la gnosis metafísica: “tales ingredientes, recogidos hábilmente en la retorta de la tradición romántico-idealista germana y presentados al lector en los moldes del universo categorial heredados a veces

---

<sup>184</sup> Dirá Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación*, aludiendo a los malentendidos sobre la utopía y las nuevas condiciones creadas en nuestra época: “Yo creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada, y que la revisión aparece insinuada, e incluso exigida, por la evolución concreta de las sociedades contemporáneas. La dinámica de su productividad despoja a la utopía de su tradicional contenido irreal: lo que se denuncia como utópico no es ya aquello que no tiene lugar ni puede tenerlo en el mundo histórico, sino más bien aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas” (cit en Gutiérrez, 1987: 310)

de Schelling o Freud y con más frecuencia de Hegel y Marx, configuran el sustrato ideológico de la reflexión blochiana” (Gómez Heras, 1993: 3)

La nostalgia de una tierra prometida impulsa al hombre errante por el desierto de la historia, a poner en marcha experimentos *redentores* en los que anticipa fragmentos de la utopía posible. La *utopía* se convierte así en una idea rectora del pensamiento de Bloch. Estamos aquí frente a un aspecto central en su formulación: una formulación de una ontología del “*aún no ser*”, que toma cuerpo en un sistema de categorías y aplicación inmediata en su teoría sobre el ser objetivo “materia”, y su correlato el ser subjetivo “conciencia”. Allí aparece un punto de referencia importante en la categoría de *posibilidad*, en torno a la que gira la comprensión blochiana del ser. El universo no es realidad acontecida y ya lograda, sino apertura, latencia y tendencia hacia un futuro todavía no existente. De ahí que la estructura básica del ser sea la “posibilidad”, el “aún no”. (1977: 11-3)

Tanto el ser objetivo o mundo, como el ser subjetivo o conciencia, en interacción dialéctica, son “materia posible” en espera de realización. Aparece la noción central de *esperanza*, como actitud central del hombre. No se trata de una espera pasiva, sino de una esperanza activa, subversiva del mundo actual. La condición del mundo es la de lo “aún no acontecido”, y la del hombre la de lo “aún no conciente”. Ambos rechazan la aceptación de la nada – acción de los nihilismos existencialistas – y aparecen como “posibilidades en espera” de realización plena (Gómez-Heras: 1977: 13; Gutiérrez, 1987: 279)

En el campo de las utopías destacan sin duda las *utopías sociales*, con las que el hombre pretende configurar en el ahora un estado social, donde encontrar liberación y felicidad. De esta forma Bloch también analizará dichas utopías que se han ido configurando a lo largo de la historia de la humanidad, en su *Principio Esperanza*. La utopía y el principio esperanza se encuentran en contraposición con la *antiutopía radical*: la muerte. Como veíamos Bloch elige a la utopía como concepto central del propio sistema y con él, como guía, rastrea los contenidos utópicos de las pulsiones y vivencias del hombre, de los actos de la conciencia, de los fenómenos de la cultura, de las intimidades de la naturaleza, etc. Nada carece de vestigios de utopía. (cf. Gómez-Heras, 1993: 4). Vayamos al recorrido por algunos pasajes de Bloch sobre la utopía.

En *Sobre el significado de la utopía* (1993: 5-8) dirá que la utopía está presente en toda la cultura humana, no sólo propiamente en las *utopías sociales*, sino también emerge a partir de la mentalidad infantil y juvenil, en las épocas de transformaciones

sociales y culturales, a partir de los procesos de creación espiritual, en las obras de arte, en la propia literatura con las figuras de Don Juan y Fausto, en las andanzas del caballero Don Quijote, etc. Las utopías generalmente son abstractas. En muchos casos debieron serlo así, porque, debido a las circunstancias concretas y ritmo de evolución, estaban adelantadas a su tiempo. Los *utopistas*, a diferencia de los *ideólogos* que se orientan a las clases dominantes, se orientan hacia una clase nueva, que aún está en pugna por imponerse. No por eso dejan de estar marcadas por su tiempo, porque se mantienen unidas a él de forma negativa. Pero, los grandes utopistas hablaron en nombre de los representantes sociales futuros, erigiéndose en portavoces de la “tendencia siguiente”. Naturalmente, no representaron los intereses creados dominantes, sino un interés nuevo, aún emergente: en el caso de Moro, el libre mercado; en Campanella el período de la manufactura absolutista; en Saint-Simon, la magia socializada “de l’industrie”. (Bloch, 1993: 6-7)

La utopía cumple una función fundamental frente a la realidad, donde lo importante no es tanto el plan, sino la *conciencia utópica* y la *esperanza*<sup>185</sup>. La realidad puede corregirla de alguna forma, pero nunca impugnarla:

Lo fundamental sigue siendo – más que el plan, que en principio no es decisivo – la conciencia utópica y su capacidad de aprender de los daños que le inflige la realidad, pero a la vez no aprender; es decir, que puede ser *corregida* por el poder de la realidad, pero nunca *impugnada*. Al contrario: si tal realidad está deformada, la utopía es su refutación y condena, y aún más, proporciona la *medida* que permite por vez primera establecer el grado de su desvío de lo que es debido [...] Sin la dimensión “futuro” ofreciéndose como adecuadamente pensable y activable, ninguna existencia es soportable a la larga. (Bloch, 1993: 7)

Es la conciencia utópica entonces la que parece “comandar” la realidad, aunque esto no sea una garantía de que la realidad pueda ser transformada. Para ello es preciso una voluntad revolucionaria, que mantenga siempre presente la meta utópica y que active las tendencias de transición hacia lo nuevo presentes en la sociedad actual:

---

<sup>185</sup> José Luis Rebellato nos recuerda que este siglo ha presenciado el debate más significativo entre las filosofías de la esperanza (cuyo representante más importante es Bloch) y las de la antiesperanza (representadas por Heidegger). Mientras que Heidegger conrta drásticamente la incursión en el futuro al acentuar el concepto de horizonte, Bloch considera que no puede tratarse de un horizonte fijo y cerrado, sino de un horizonte que se desplaza hacia adelante en virtud de un impulso esperanzador. (Rebellato, 1995: 172)

Tanto peor entonces para la sociedad, que no aspira ya a congraciarse con la utopía, eligiendo el camino hacia el objeto; pues yerra peligrosamente el camino. Cuando falta una voluntad revolucionaria dispuesta a hacer realidad los ideales abstractos que se le han ofrecido, tanto menos estará en su puesto a la hora de desacreditar las realidades concretas, y menos aún cuando haya que destruirlas a través de medios catastrofistas. Las tendencias de transición que existen realmente en una sociedad sólo serán liberadas activamente a través de su actualización si la meta utópica se mantiene siempre presente, inadulterada e irrenunciable. Aunque las utopías, por tangibles que sean, no pueden más que, en el mejor de los casos, prometer sus mejoras, las promete como real y objetivamente posibles. Lo cercano y lo lejano, lo uno hay que realizarlo, a lo otro no hay que renunciar. (Bloch, 1993: 8)

La concreción del “reino de la libertad”, el sueño último de la libertad, tiempo libre, tierra incógnita de la libertad, presupone la existencia de un concepto utópico inicial. Sin él la “ciencia de la revolución” no establece una planificación del “a donde”, ni del “para qué”. Sin la conciencia y la reflexión del propio totum utópico, no surge más que mero pragmatismo, el cual prescinde de la búsqueda del reino de la libertad. (Bloch, 1993: 8)

En *El hombre como posibilidad*, que forma parte de la *Introducción turingense a la filosofía*, (1993b: 21-26) destacará la apertura hacia el futuro, que surge a partir del método dialéctico, pero que se ve negada por ciertas interpretaciones deterministas del mismo, antiutópicas. Al mismo tiempo, introduce algunos conceptos centrales como el *novum* o lo nuevo, vinculado con la realidad del “todavía-no”

Se establece la dialéctica como un método crítico – un método de sublevación mordazmente crítico [...] De aquí que el marxismo no haya suministrado una garantía de la existencia de un futuro genuino, ni de una apertura igualmente genuina [...] La apertura hacia el futuro es una gran categoría con cierto carácter de madrastra. Es preciso llegar más allá del horizonte, a aquella difícilísima esfera de la realidad, la esfera del *novum*. Y ésta no es la **realidad que está presente**, ni tampoco la **realidad en proceso**, sino **la realidad del todavía no**. Esta es la esfera del *novum*, el lugar donde si miden las acciones, el reino del miedo así como de la esperanza. (Bloch, 1993b: 25) (destacados personales en negrita)

El mañana está abierto, vivimos rodeados de posibilidades y no únicamente de cosas que existen. El *ser-que-todavía-no-es* se manifiesta de dos maneras. Primero, como algo que no es consciente, y segundo, como algo que todavía no ha llegado a ser. En la cúspide de la conciencia hay un elemento *todavía-no-consciente* que aún no está en circulación, pero que es visible: en la *juventud*, en los *cambios temporales* y en la *productividad*. La juventud está llena de él, se ha consagrado a lo nuevo; los tiempos están preñados, y un niño quiere nacer: la antigüedad, el renacimiento, el movimiento alemán *Sturm und Drang*, el siglo XVIII: son épocas de cambios temporales; y finalmente la productividad: por ejemplo en una obra que no había existido antes, sea política, musical, poética o religiosa, pero bañada con el “alba” del futuro y con con el “crepúsculo”:

La utopía es el sitio donde aparece lo todavía-no-consciente. El concepto de utopía no sólo se ha concebido en términos negativos, sino que también ha quedado restringido a la fábula política o social. Ciertamente es un aspecto, es el hogar ancestral del pensamiento utópico: Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier, Saint Simon, Robert Owens y tantos otros[...] Pero el concepto no se agota aquí. He intentado demostrar que se encuentra en todas partes; la vida humana, la historia y la cultura están llenos de él [...] Estas son las hierbas frescas que pueden recetarse contra el elemento utópico más severo, contra la misma muerte (1993b: 26)

Ciertamente a Bloch le interesa, más que la utopía en sí como género, lo que llama *función utópica*<sup>186</sup> en la historia. Para ello distingue entre *utopía desiderativa*, expresión de anhelos sin fundamento y sin consecuencias, esencialmente evasiva, y *utopía concreta*, basada en el posible dialéctico, inminente, que se percibe en el proceso histórico. Los “sueños hacia delante” suponen las nociones de *frente*, *tendencia* y *latencia*. *Frente* es el punto de avance en el tiempo, es el ahora, es la encrucijada donde se decide la irrupción de una nueva dimensión. *Tendencia* supone una orientación hacia delante, se caracteriza por el “bien todavía no realizado” y, por lo tanto, aún sólo posible. La *latencia* se oculta en la tendencia, y supone el todo o nada, el éxito o el

---

<sup>186</sup> Dirá en *El principio esperanza* sobre esta función utópica: “Sin la función utópica, ninguna superación espiritual de lo adquirido y lo dado es concebible, aunque esta superación sea más una ilusión que una apariencia”. De la reflexión permanente sobre el presente y la influencia que se ejerce para cambiarlo surge la *tensión utópica*. La exteriorización de la *tensión* se traduce en el sentimiento de *aspiración*. Pero la tensión debe tender concretamente hacia alguna cosa. Se convierte en búsqueda cuando tiende hacia una finalidad y se diferencia según el objetivo en pulsión y en necesidades no materiales. (Bloch, cit. en Ainsa, 2004: 132)

fracaso, se da en momentos de cambio, cuando una sociedad ya “está grávida” de otra. Pero ciertamente, como indica Bloch, no alcanza propiamente con los “sueños diurnos”, sino que es necesaria la voluntad, para “que los castillos en el aire de hoy puedan ser los palacios de mañana”. (cf. Ainsa, 2004: 127-144)

La perspectiva de la utopía de Bloch influyó de forma importante a la teología de la liberación, como veíamos, y a la producción de Hinkelammert. Su obra es ampliamente recepcionada en la propuesta de Gustavo Gutiérrez, por ejemplo (cf. 1987: 279- 284). Gutiérrez retoma también el análisis del pedagogo brasileño Paulo Freire al respecto. Las dos dimensiones de la utopía pasan por la denuncia y el anuncio. La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente, de tipo revolucionario. Al decir de Eric Weil, “las revoluciones surgen cuando el hombre está descontento de su descontento”, o cuando Marcuse indica la existencia del “gran rechazo”. Pero la utopía marca también un anuncio, de lo que todavía no es, pero que será. Entre la denuncia y el anuncio se ubica el tiempo de la construcción, de la praxis histórica, siendo que denuncia y anuncio sólo pueden realizarse en dicha praxis. Y la utopía se distingue también de la ideología. Mientras que esta segunda no proporciona, en principio, un conocimiento científico y adecuado de la realidad, sino que más bien la enmascara, la utopía conduce a un conocimiento auténtico y científico de la realidad y a una praxis transformadora de lo existente. La utopía se distingue de la ciencia, pero sin dejar de ser un elemento dinámico e interior.<sup>187</sup> (Gutiérrez, 1987: 311-2)

Para Bloche, el reino de la libertad no ha tenido presencia en ninguna parte. Como teoría cálida, el marxismo se refiere a aquel ser-en-la posibilidad positivo, no sometido a ningún tipo de desencantamiento, que abarca la realización creciente de lo a realizar. Y lo que está dentro de ese ámbito es el totum utópico, o sea aquella libertad, “aquella patria de la identidad, en la que ni el hombre respecto al mundo ni el mundo respecto al hombre se comportan como extraños. Esta es teoría cálida en el sentido del anverso, del “frente” en la materia, de la materia “hacia adelante”: “el camino se abre aquí como función del objetivo, y el objetivo se abre como sustancia en el camino”. La materia se dirige hacia sus contenidos de “esperanza real-objetivos”: como “final de la

---

<sup>187</sup> Es importante ver como Gutiérrez indica, siguiendo los aportes del teólogo Blanquart, que esta distinción entre utopía y ideología, no se encuentra presente en Althusser. Si bien reconoce varios méritos en la obra del pensador francés, le critica el “envío de todo elemento utópico a la ideología, [lo que] le impide ver la unidad profunda de la obra de Marx y, en consecuencia, comprender debidamente su capacidad para inspirar un a radical y permanente praxis revolucionaria. E. Mandel ha mostrado la evolución, y por lo tanto la continuidad de la noción de alienación en Marx [...] que Althusser considera como pre-marxista” (187: 314)

alienación y de la objetividad cargada con lo extraño, como materia de las cosas para nosotros”. Allí encontramos el *trascender sin transcendencia* , que se llama proceso:

Materialismo hacia adelante o teoría cálida del marxismo es por eso teoría-praxis de un “alcanzar el hogar”, o bien del salir de una objetivación inadecuada; de esta manera el mundo evoluciona a un ya-no-más alienación de sus sujetos-objetos, es decir, a la libertad [...] El medio para la primera creación del hombre fue el trabajo; el suelo de la segunda es la sociedad sin clases, y su marco es una cultura cuyo horizonte de contenidos de esperanza fundada está rodeada, como lo más importante, por el ser-en-la-posibilidad positivo” (Bloch, 1993d: 43)

### **3.2. Fundamentos y dimensiones de la crítica utópica en Hinkelammert**

#### ***3.2.1. Alcances de la crítica de las utopías en Hinkelammert***

Un texto fundante de la reflexión de Hinkelammert sobre la utopía es sin duda *Crítica de la razón utópica*, escrita en 1984 (1990). A pesar de ello ya era una temática que de alguna forma estaba presente en varios textos, e incluso desde el comienzo de su producción intelectual, por ejemplo en *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (1970), en sus referencias a Ernst Bloch y Karl Mannheim, su planteamiento de la factibilidad trascendental y la idea del “concepto límite” en ciencias sociales. Pero ya está presente en ese caso de forma muy temprana y original en su crítica al neoliberalismo y al pensamiento conservador, como una construcción utópica (o más bien “antiutópica” (volveremos luego sobre esto). Tampoco está ausente, como vimos en *Las armas ideológicas de la muerte*, donde aparece una reflexión sobre el fetichismo y sobre el comunismo como “concepto trascendental”, sobre praxis utópica y utopía, que luego veremos. Y puede decirse que es un tema recurrente en su producción posterior también, por ejemplo en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), llegando hasta su más reciente *El sujeto y la ley* de 2002 (2006) y sus análisis sobre el retorno del sujeto reprimido, aunque sus énfasis en los últimos años giran en torno al proyecto de la redacción de una *crítica de la razón mítica*. Asimismo esta cuestión de la utopía acompaña permanentemente sus análisis críticos del neoliberalismo, de las concepciones de Hayek y de Popper, así como iluminan sus análisis sobre la Teología, la filosofía de la liberación y la praxis de liberación.

Nos centraremos aquí fundamentalmente en su *Crítica de la razón utópica* por considerarlo el texto fundamental al respecto. Su pretensión es una crítica a la ingenuidad utópica, que aparece sobre todo en el pensamiento burgués, pero que también se hace presente en el pensamiento socialista. Durante fines del siglo pasado, Hinkelammert se refiere a una variante de dicha lectura, que se presenta de un modo sumamente agresivo:

Se trata del pensamiento anti-utópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía significa aquí, simplemente, antisocialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración antiutópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper<sup>188</sup> son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la antiutopía como utopía verdadera” (1990: 13)

Si esta parece ser una de las motivaciones fundamentales del autor, por otro lado plantea la necesidad de una crítica de la razón utópica misma, y no el problema del invento de antiutopías y desapariciones de utopías, que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores: “Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructora no puede volver sino en nombre de la antiutopía, en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías”. Se trata del peor tipo de utopías que ha existido, y se trata de oponerle una “relación racional con el mundo utópico que acompaña, de alguna manera, toda historia humana”. (Hinkelammert: 1990: 14)

Hinkelammert no esconde que encuentra cierta inspiración en las críticas kantianas para llevar a cabo su proyecto, convencido de que “una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar

---

<sup>188</sup> Se trata de verdaderos intelectuales orgánicos del neoliberalismo actual, que ha tenido una incidencia muy fuerte en el mundo, y en particular en América Latina. Hayek es el economista clave de esta corriente, en relación al cual es mucho más conocido Milton Friedman – su discípulo- aunque con matices propios, mientras que Popper es el pensador político que elabora la metodología correspondiente y cuyo pensamiento se encuentra en estrecha relación con el de Hayek. Por su parte Popper es de los primeros pensadores en intentar una crítica de lo utópico (Hinkelammert, 1990: 15).

que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental” (1990: 16)<sup>189</sup>.

La voluntad pura, sin consideraciones de factibilidad, siempre aspira a lo imposible en cuanto aspira a lo mejor. A través de la imaginación, pero también de la conceptualización de lo imposible, se descubre recién el marco de lo posible. Si no nos atrevemos a concebir lo imposible, jamás podemos descubrir lo que es posible. Lo posible resulta pues del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad. Sin embargo, debemos cuidarnos de un error en sentido contrario. La persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido. Esta construcción de mundos imposibles que alumbran la formación de mundos posibles atraviesa toda la historia humana: el paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval: “Su construcción es una *necesidad*, en tanto que su interpretación empírica es una *necedad* en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico” (Hinkelammert, 1990: 27-8) (destacados personales). Por lo tanto la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una “ilusión trascendental” que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos.

El autor sostiene pues la existencia de la política como arte de lo posible, lo que contiene una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecer aquella. Ese “no es posible” no es algo dado, sino por descubrir. Lo que sí podemos saber, según el autor, es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente al cual se va elaborando y experimentando lo que es posible. Por eso mismo lo imposible es algo que hay también que descubrir, y de ahí que la historia sea tanto una historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. En efecto, estas imposibilidades también tienen su historia, porque acompañan como conceptualizaciones imposibles al descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar esta historia, tanto de las

---

<sup>189</sup> Como indica la filósofa argentina Estela Fernández, el término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. (Fernández, 2004: 9-10)

posibilidades como de las imposibilidades humanas, es parte del realismo político (bien entendido, por cierto).

En este sentido, la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico, sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque ésta a veces se encuentre solapada. Para poder entender y criticar – crítica en el sentido de Kant y no el sentido de una crítica demoledora – los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias. (Hinkelammert: 1984: 29). En este sentido se dedicará a analizar distintos marcos categoriales: el del pensamiento conservador<sup>190</sup>, el del pensamiento neoliberal actual, el del pensamiento anarquista<sup>191</sup> y el del pensamiento soviético<sup>192</sup>. Además se centrará luego en la metodología de Popper, en el análisis marxiano sobre la centralidad de la reproducción de la vida real y en la conceptualización sobre el sujeto, lo posible y las utopías<sup>193</sup>.

Antes de seguir haremos un breve paréntesis. Se podría objetar el método de raíz kantiana seguido por Hinkelammert. Sin embargo, a pesar de que este nivel de análisis no deba desmerecerse en una valoración crítica de conjunto de su obra, creemos que el pensamiento y las categorías de Marx continúan teniendo una centralidad clara en su obra. En este sentido su enfoque es seriamente deudor del materialismo histórico, donde afirma la centralidad (ontológica) de la producción y reproducción de la vida real y

---

<sup>190</sup> Para el caso del pensamiento conservador Hinkelammert indica a Peter Berger, formando parte de la corriente norteamericana de la *Ideología de la Seguridad Nacional*, y por su influencia en el Instituto sobre Religión y Democracia, un importante organismo del gobierno de los Estados Unidos que lucha contra la teología de la liberación.

<sup>191</sup> Aquí Hinkelammert indica los aportes del mexicano Ricardo Flores Magón, quien ha sido uno de los mayores inspiradores de la revolución mexicana en el siglo pasado: “El movimiento anarquista es hoy más bien una tendencia subterránea en América Latina, y ya no aparece como un movimiento político de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías, por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales. Su carácter subterráneo, en cambio, hace que no tenga ningún representante evidente. Preferimos analizar a Ricardo Flores Magón porque es un anarquista muy brillante, muy sacrificado y muy olvidado, que merece ser recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista” (1990: 15)

<sup>192</sup> Para ello se basa en el debate que se abrió entre teóricos soviéticos en el período de Krushev con el nombre de *Discusión sobre el Comunismo*, en la medida que indica que hoy el pensamiento soviético no tiene un representante sobresaliente, como hace unas décadas atrás lo hubiera sido el propio Stalin (1990: 15)

<sup>193</sup> “[...] el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habría un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado, si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible” (1990: 232)

concreta de los hombres, así como existe una recuperación de la teoría del valor en Marx<sup>194</sup>. A pesar de que puedan notarse ciertas ambigüedades en el tratamiento de la obra de Marx, que luego veremos, ciertamente hay una recuperación y una profundización de su arsenal teórico-metodológico. Lo que parece cambiar es su perspectiva de transformación, donde si bien está claro el carácter trascendental, inclusive utópico, de la sociedad futura concebida como reino de la libertad, no debe llevar a falsas expectativas pautadas por trascendentalidades fetichizadas.

Lo que más bien parece querer indicar el autor con esta crítica a las utopías, como indica José Luis Rebellato, va “en el sentido de mostrar los peligros totalitarios de las utopías, cuando encierran la pretensión de una factibilidad cerrada”. La misma advertencia ha sido indicada para algunas variantes de la ética de la liberación, por considerarse como una expresión totalizadora y totalitaria de la problemática ética: “si la “liberación” se vuelve totalizante, cae en lo que Hinkelammert denomina una “ilusión trascendental”” (Rebellato, s/f: 236).

Pero vayamos ahora a algunos comentarios sobre la crítica de las utopías. Recuperando el análisis del fetichismo en Marx, que veíamos anteriormente, su visión crítica de las utopías de los socialistas de su tiempo, y su crítica del progreso lineal capitalista, dirá que “Marx ve toda sociedad burguesa como imposible [...] La sociedad capitalista es imposible porque es autodestructora<sup>195</sup>, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la vida humana si es controlado y dominado en función de la propia vida humana. Para eso hay que superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles y, consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas” (1990: 22).

---

<sup>194</sup> Al respecto dice Hinkelammert en 2000: “Con respecto a la ley del valor, y yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, es decir, su análisis sobre la mercancía, creo que esta teoría sigue siendo central y sigue interpretando adecuadamente al capitalismo de hoy, como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda, evidentemente. [...] la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, pero no absoluta. Cuando se concibe a la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la teoría del valor trabajo es la teoría adecuada para este enfoque, y no es separable del mismo, tú no puedes hacer lo uno sin lo otro. Por eso, cuando la teoría económica burguesa chocó con el pensamiento de Marx y con toda la economía política anterior, hizo una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No era ya más el ámbito en el cual se asegura la reproducción de la vida humana, la preservación de la vida humana. Este elemento central desaparece del pensamiento neoclásico, y ahora el problema central es el de la administración de la escasez.” (Hinkelammert, 2001: 263)

<sup>195</sup> Al respecto Hinkelammert cita reiteradamente el siguiente pasaje de Marx en *El Capital*, que indica la tendencia al carácter destructivo del capitalismo, que Marx claramente percibió y demostró, lo que es de una actualidad impresionante: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (Marx, I, 1982: 424)

Sostiene que Marx no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser “éticamente obligatorio, sólo si es también factible. “No se debe lo que no se puede” [...] Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede”. A partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la *reproducción de la vida humana real y concreta*. Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués (y se refiere luego en extenso a Weber) asume después, aunque les cambie su contenido. Se trata, sobre todo, de la *reproducción de la vida real* como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible y no de exigencias éticas: lo que “se debe” aparece solamente en el interior de lo que “se puede” (1990: 23).

Cuando la teoría burguesa responde directamente a Marx, tiene que ser reformulada completamente, apareciendo una nueva teoría económica, una nueva teoría de los valores y una nueva epistemología que llevan, indudablemente, la huella del pensamiento marxista, pero que a la vez invierten todos los términos de Marx. La nueva teoría invierte aquel argumento y dice que el socialismo es imposible; el capitalismo es la única posible. Asume el tipo de argumentación de Marx pero lo invierte. Por lo tanto, como no se puede tener socialismo, no se debe intentarlo, y como únicamente se puede tener capitalismo, se debe asumirlo. Lo imposible no se debe, y la única alternativa posible se debe. Del poder se deriva del deber. Weber es uno de los grandes responsables de esta visión, cuando afirma la imposibilidad de la abolición del dinero y de las relaciones mercantiles. Sin embargo,

Marx tiene razón cuando afirma que la sociedad capitalista es estructurada de una manera tal que dirige el poder del progreso humano en contra de la propia vida humana y de su desarrollo, de ahí que el capitalismo como afirmación de la vida humana es imposible. Pero por otro lado Weber también tiene razón cuando afirma que las relaciones mercantiles son insustituibles y que, por tanto, una afirmación directa de la vida humana, como Marx la sueña, es imposible. Aunque las relaciones mercantiles automatizadas e independizadas sean un vehículo que sofoca la vida humana, la afirmación de esta vida humana no se puede hacer sino en el interior de estas relaciones

mercantiles que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible” (1990: 26)

La plenitud concebida por Marx es tan imposible como la concebida por Weber e, igualmente, la sociedad posible que se deriva del pensamiento de Marx es tan posible como la que se deriva del de Weber. El no reconocer el carácter trascendental de esos conceptos lleva a querer confundirlos con alguna ilusión de su realización<sup>196</sup>.

De acuerdo con Hinkelammert, pueden indicarse al menos tres conclusiones al respecto de las utopías (2001: 113-150). En primer lugar, que *las utopías son parte de la condición humana*. La discusión sobre si hay que tener o no utopía, no tiene sentido: “lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía jamás es realista”. En segundo lugar, las utopías son también la conceptualización de una sociedad *más allá* de la condición humana: “la *negación* de la utopía es una rebelión en contra de la condición humana igual como lo es la pretensión de *realizarla*” (destacados personales). Esa conceptualización no contradice a ninguna ley de las “ciencias empíricas”. Las mismas ciencias empíricas contienen la dimensión utópica. Las ciencias no sirven para criticar a las utopías. Al contrario, las utopías modernas aparecen en nombre de las ciencias empíricas. Las utopías secularizadas no respetan éste su límite de factibilidad. Por eso se transforman, una vez tomado el poder en su nombre, en utopías conservadoras. Sin embargo, estas utopías conservadoras han sido utopías críticas en el tiempo de su surgimiento.

Esto lleva a una tercera conclusión: “la *anticipación utópica* no puede ser una aproximación en el tiempo de la *aproximación asintótica* en las matemáticas. Tiene que hacer presente en la vida actual una *esperanza utópica*, cuya realización es *excluida* por la propia condición humana. En el interior de esta condición humana tiene que

---

<sup>196</sup> Aquí debemos realizar algunas precisiones. Cabría distinguir entre la existencia de algunas relaciones mercantiles, pero en el marco completamente nuevo de una sociedad que se encuentra en un proceso de transición al socialismo y comunismo, y aquella situación que supone una centralidad de las relaciones mercantiles en la vida social, como es el caso del actual capitalismo. En ese nuevo marco cambiaría significativamente el sentido de lo que hoy entendemos por relaciones mercantiles. Da la impresión que Hinkelammert quiere desligarse permanentemente de un compromiso con las sociedades del “socialismo histórico”, y que por momentos el propio Marx queda comprometido en esa “empresa”, que por ese momento tenían todavía importante vigencia, pero que no habían logrado abolir ni el dinero ni la lógica mercantil, ni la concentración de poder, ni su propia vinculación con formas de capitalismo de Estado. Luego quedó más claro que en ese marco no era posible construir una afirmación directa de la vida humana en la dirección del comunismo, pero en todo caso quedan serias dudas acerca de que esa hubiera sido la estrategia que se derivaba de la concepción del propio Marx.

vislumbrar la esperanza de lo imposible, encarnándola en un mundo que sigue estando condicionado por la muerte” (destacados personales). Sin embargo, la propia condición humana es de por sí algo histórico, y que no se puede derivar de las leyes de las ciencias empíricas. Por lo tanto nunca se sabe si una meta actual va más allá de lo posible y por tanto de la condición humana: “Aunque se conozca la muerte como raíz de la condición humana, no se conoce necesariamente donde se encuentra a cada paso de la acción humana, el límite impuesto por esta condición humana. En el actuar se descubre la condición humana, se hace camino al andar” (Hinkelammert, 2001)

En este sentido Hinkelammert parece moverse entre dos extremos en cuanto al análisis y crítica de las utopías: rechaza tanto el argumento propiamente libertario, antiinstitucional, voluntarista, que estaría representado en la praxis utópica tendiente a implantar una sociedad perfecta, así como el argumento determinista, fatalista, inhibidor de la creatividad y la energía humana, que niega las utopías humanas, como horizontes que apuntan hacia formas superiores de desarrollo y de vida<sup>197</sup>. De todas maneras hay que tener claro que, inclusive en ningún caso a priori es posible predecir abiertamente el futuro, y que la construcción de una nueva sociedad no es algo que esté preestablecido mecánicamente, ni resulte de la aplicación de un modelo de tipo matemático o de racionalidad tecnológica. En todo caso el futuro continúa abierto, al decir de Bloch, ramificándose ciertamente en múltiples direcciones, tanto en términos de la afirmación de la vida humana como de su eventual destrucción, posibilidad que tampoco está ausente en Marx.

Incluso no existe en el propio Marx este sentido teleológico de la historia, donde la historia perseguiría un fin operando a espaldas de los hombres. Esto no sería más que una reiteración de la filosofía hegeliana de la historia, que desembocó como sabemos en Hegel en el Estado moderno como “fin” de la historia, y en la unidad plena de sujeto-objeto, que Lukács considerara en *Historia y Conciencia de Clase* y reformulara posteriormente. Lo que hay sí en Marx es un concepto de comunismo como “comienzo de la historia”, en términos de proceso, abierto, no exento de conflictos, que supone un proceso de afirmación de los “individuos sociales”. No se trata de una sociedad perfecta

---

<sup>197</sup> En este sentido Estela Fernández distingue dos grandes conceptos de utopía en Hinkelammert. Uno supone concebirlas como *totalidades presentes*, donde se presupone un concepto abstracto de perfección como un ámbito de plenitud posible y alcanzable, y donde juega un rol central la idea de *aproximación asintótica*. Es el caso del mito del progreso o del crecimiento indefinido, por ejemplo; y otro supone concebirlas como *totalidad ausente*, donde se concibe como *idea reguladora de la práctica*, nunca presentificable en términos reales. En este sentido se trata de un concepto más bien *negativo*, donde la totalidad se piensa como ausencia, no como una presencia que está a la mano, a la vuelta de la esquina, sino como negatividad presente sobre la que se afirma la praxis humana. (cf. Fernández, 2004:8)

en términos utópicos. Igualmente, como nos recordaba Hinkelammert a partir del propio Marx, supone como paso previo la superación del reino de la necesidad, lo que tampoco está garantizado a priori. El propio Marx reconoce el principio de la necesidad humana como un articulador de la propia sociedad comunista, por lo tanto el mismo no desaparece, más allá de la abundancia material del futuro: “de cada cual según su capacidad; a cada uno según su capacidad” (Marx en Marx y Engels, 1969: 342)

### **3.2.2 Influencias y lecturas sobre la utopía en Bloch y Hinkelammert**

Hinkelammert retoma en buena medida varios aportes de Bloch, en una crítica que parece serle bastante “simpática”. Ya en uno de sus primeros trabajos (1970) recoge varias indicaciones del pensamiento del autor, y formula su problema del concepto límite, que luego vinculará luego con el tema de las utopías, y rescatará el pensamiento de Bloch, a pesar de mantener todavía una idea finalista de la historia:

Nuestra tesis principal es: el concepto límite es un problema especial de factibilidad y la realización del concepto límite rebasa la condición humana misma; constituye lo que podemos denominar una barrera de factibilidad que no es histórica sino principal y metahistórica. Todas las ideologías actuales intentan evitar una confrontación racional con este concepto trascendental en las ciencias sociales. Hay aquí un putno en el cual la ideología soviética, el estructuralismo marxista, el positivismo en todas sus formas y los pensamientos críticos de Bloch, Sartre y Marcuse convergen. Dentro del pensamiento marxista, tal vez la filosofía de Bloch es la expresión más consecuente, más seria y más auténtica del problema del concepto límite en ciencias sociales: el pensamiento marxista llega al punto de convertirse en un pensamiento definitivamente nuevo. Bloch también evita el paso decisivo y no reivindica la criticidad del pensamiento marxista original. (1970: 79)

Según Hinkelammert, Bloch enfrenta el mecanismo ortodoxo de la ideología soviética mediante una nueva lectura de la visión marxista de la historia. En *El Principio Esperanza* indica una interpretación de la historia radicalmente finalista. Esta esperanza es la identidad total del hombre con el hombre y de la humanidad con la naturaleza. Bloch niega la posibilidad de disolverlo en un proceso cuantitativo de infinitud mala (concepto de Hegel), y mantiene el sentido cualitativo que Marx le había dado a su concepto de revolución total. Dicho acercamiento para Bloch es finito y no

infinito. Bloch excluye conscientemente todo “viaje infinito”. En el fondo el concepto soviético se podría resumir diciendo: “la meta no es nada, el camino lo es todo”. Bloch invierte eso en que la meta lo es todo mientras el camino tiene su único sentido en la constante presencia de la meta. Según Bloch, “nada se opone tanto a la conciencia utópica como justamente la utopía como viaje infinito; la infinitud de las aspiraciones es mentira, es infierno”. Incluso Bloch recupera la posición atea. Pero el rigor de su elaboración lleva a Bloch a una idea finalista, difícilmente diversa de un concepto trascendental más allá de la barrera de la factibilidad humana. Destruye la teología anterior pero su lógica es simplemente una “teología nueva”<sup>198</sup>. Bloch tiene el mérito de haber enfrentado el problema, aunque su solución no haya sido la mejor. La otra alternativa ha sido la de eliminar el concepto límite mismo, y ponerse en el plano de otro tipo de factibilidades, como la técnica, la histórica o la lógica. Con eso la ciencia social trata de evitar el pensamiento ideológico sin superarlo, y de esa posición nacerán las perspectivas positivista, estructuralista y también la de la sociología del conocimiento. Aparece aquí la crítica al proceso de desideologización en la mentalidad utópica que realiza Manheim, lo mismo que le sucede al estructuralismo althusseriano. (cf. Hinkelammert, 1970, 83-4).

En un trabajo posterior, y al enfocar más de lleno una crítica de la razón utópica, Hinkelammert dirá que la filosofía de Bloch, a pesar de toda su profundidad, “no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico. Frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo” (Hinkelammert, 1990: 16).

De todas maneras aparecen similitudes importantes entre esta propuesta de Bloch y la que desarrolla Hinkelammert y que se podrían extender en buena medida a la corriente de la teología de la liberación. En los dos pensadores, como veíamos, y aquí debemos incluir claramente a Benjamin, hay una clara potencialidad de articulación teórica-utópica-práctica entre marxismo y cristianismo (o tradición judía del mesianismo

---

<sup>198</sup> En este punto Hinkelammert recuerda la crítica que los marxistas dogmáticos hicieron de la obra de Bloch, para negarle un carácter marxista, en *Ernst Bloch: Revisión del marxismo (Anti-Bloch)*: “Con esto se encuentra en la sociedad de los teólogos y otros idealistas, pero no en el terreno del materialismo dialéctico que representa la base de la infinitud del movimiento y del desarrollo de la materia o del mundo.[...] Estos conceptos idealistas han conservado respectivamente aún un centenario metafísico y antialéctico a través de sus indicaciones sobre la meta final. Bloch habla repetidamente del “final de la historia humana”, del “último capítulo de la historia del mundo”, del “Omega del hacia donde”, del ultimátum. [...] Para Bloch existe “meta final” y “estado final”. Nuestros hombres jóvenes deben estudiar ciencias y técnicas, y no especular espiritualmente sobre sí y cuando nosotros los hombres oigamos hablar a las piedras y las manzanas y si éstas nos entenderán a nosotros, los hombres”. Y aclara Hinkelammert: estas críticas nunca ponen en duda la posibilidad de discutir el fin; insisten más bien en la inconveniencia de discutirlo. (cit en Hinkelammert, 1970: 83)

en Benjamin), entre materialismo histórico y teología. Por otra parte, puede decirse del pensamiento de Bloch y Hinkelammert sobre la utopía: en las dos perspectivas se rescata la importancia del pensamiento sobre la utopía; la misma aparece como connatural a la condición humana; así como existen pensamientos utópicos, existen también pensamientos antiutópicos que llevan a la muerte; en las dos propuestas se presupone una praxis y un sujeto revolucionarios para poder concretar o acercarse a la utopía; la utopía o la función utópica parece ser más bien un concepto idealizado o trascendental, como dirá Hinkelammert, frente al cual puede aproximarse a su realización, pero nunca alcanzarlo plenamente. De todas maneras algunas diferencias pueden ser indicadas entre las dos perspectivas: la propuesta de utopía de Bloch parece ser un poco más indeterminada y voluntarista, mientras que la de Hinkelammert está más acotada y se mueve dentro de límites más estrechos, tendiendo más hacia una posición más pragmática y crítica de las utopías; la perspectiva de Bloch juega mucho a su defensa de la función utópica y del principio esperanza como motor de las transformaciones sociales, mientras que la de Hinkelammert es más cauta y, si bien rescata ampliamente la importancia y la irrevocabilidad de las utopías, distingue claramente entre perspectivas utópicas (y antiutópicas) radicalmente enfrentadas. Además la propuesta de Bloch parece sugerir un campo vastísimo de actuación de las utopías, mientras que Hinkelammert la restringe a los marcos categoriales del pensamiento y las ciencias sociales; incluso Hinkelammert parece ser más claro a la hora de distinguir entre praxis utópica y utopía propiamente dicha.

### ***3.2.3. Crítica al utopismo antiutópico neoliberal***

Entramos ahora a la crítica de la utopía neoclásica y neoliberal en el análisis pionero de Hinkelammert al respecto (ya comenzado a partir de 1970, como veíamos, pero desarrollada de forma más sistemática en 1981 y 1990: 55 y ss).

Antes haremos algún comentario muy breve en cuanto a su crítica del marco categorial del pensamiento soviético y del anarquismo, para luego ingresar en el análisis del marco neoliberal (con algunas dimensiones del marco conservador). El pensamiento soviético que analiza (Hinkelammert, 1990: 125-156) se mueve con una distancia importante del pensamiento de Marx. Marx imaginaba el comunismo como “asociación de los productores libres”. Mientras el anarquismo no percibía la necesidad de mediación institucional entre la acción revolucionaria presente y la libertad de una

nueva sociedad, el análisis de Marx se centra en la cuestión de dicha mediatización, como paso previo al comunismo. Por consiguiente tiene que ser un pensamiento más bien teórico, a diferencia del carácter más intuitivo del anarquismo. En la tradición marxista no es la espontaneidad lo que conduce a las transformaciones, sino la acción conciente y dirigida del proletariado hacia la conquista del poder político y la conquista del Estado, en primera instancia, para luego generar una larga transición hacia el comunismo. Esa transición supone para Marx la abolición de la propiedad privada y de todo el sistema mercantil de intercambio de los productos, y por lo tanto también del propio dinero. Realizándose la libertad económica, se estaría en condiciones de abolir el propio Estado, y llegar al comunismo, o a lo que los anarquistas soñaban como la anarquía.

Sin embargo la planificación socialista no abolió ni las relaciones mercantiles ni el uso del dinero. El modelo soviético necesitó de una teoría de la planificación perfecta. La tasa de crecimiento se convirtió en el valor más importante de la sociedad socialista, sustituyendo la pauta de la tasa de ganancia capitalista. Este modelo difería abiertamente del que había pensado Marx, orientado por la organización de los productores libres, que se coordinarían a través de una planificación de tipo más bien federativo. Este modelo planificador soviético, que se instala en la URSS a partir de los años 1928-29, necesitó de la mitificación del progreso técnico, junto con el progreso social. La perfección aparece como el resultado de un crecimiento económico proyectado hacia un futuro ilimitado. La imagen del comunismo es la de una institucionalidad perfecta y absoluta. Se sustituyó ciertamente el misticismo de Dios, por el poder del mito tecnológico. En términos de Bloch se trata de un viaje sin fin<sup>199</sup>, o de mala infinitud, según Hegel, o de un viaje sin aproximar. Siendo tal aproximación inalcanzable resulta ser ilusoria. En un análisis que parece ciertamente premonitorio de lo que se precipitaría años después, esto supone que

La discusión por el carácter de los conceptos límites y de la aproximación real hacia ellos es, por tanto, una discusión por la legitimidad de una sociedad. Decir, por tanto,

---

<sup>199</sup> Contra el principio esperanza de Bloch se dirá en *Ernst Bloch: Revisión del marxismo. (Anti-Bloch)*: “Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso infinito de finitas manifestaciones de la materia – esa y no otra- es la posición del materialismo histórico y dialéctico. [...] Hacer de especulaciones sobre un futuro distante el centro de gravedad de reflexiones filosóficas es estéril, nos desvía de la vida y de la participación activa en nuestro presente y nuestro futuro próximos. [...] Los conocimientos del presente, sus condiciones de desarrollo, las leyes esenciales del desarrollo, sólo posibilitan la previsión científica de las etapas próximas, hacia las cuales se dirige la sociedad. Especulaciones relacionadas con la meta final son extrañas al marxismo” (cit. en Hinkelammert: 1990: 147)

que el pensamiento soviético contiene como incoherencia tal mala infinitud, equivale a decir que contiene una **crisis potencial de legitimidad**, que es crisis de su sentido. Perdería su sentido y legitimidad, en cuanto se hiciera patente en la sociedad soviética que el viaje al comunismo es un viaje sin fin. A partir de esta crisis tendría que reformularse desde sus propias raíces. (Hinkelammert, 1990: 155) (destacados personales)

El pensamiento anarquista (1990: 97-122) no contiene las mismas contradicciones dialécticas que los pensamientos “de perfección institucional”. Piensa la vida material perfectamente ordenada como una vida sin ninguna institucionalización, ni propiedad, ni familia, ni Estado. Llega así a su concepto de orden espontáneo o anarquía, que es el concepto de la libertad más absoluto. Se trata de la libertad más allá de todas las limitaciones institucionales. Sin embargo, no es realizable por las mismas razones que los conceptos límites institucionales no lo son. También la anarquía es un concepto trascendental y la libertad anarquista es la libertad trascendental. El pensamiento anarquista carece de un concepto de praxis. Una vez interpretado el anarquismo como concepto empírico realizable, resulta la acción directa como manera de realizarlo, y la simple destrucción aparece como único camino real para abrir paso a esa libertad:

Resulta entonces que el comunismo del pensamiento soviético y el anarquismo, no son lo mismo, aunque tengan la misma raíz y sean los dos igualmente no-factibles. El comunismo es la institucionalidad perfecta, el orden institucional perfecto. La anarquía es el orden espontáneo de relaciones humanas perfectas, que ya no necesita institucionalizarse. (Hinkelammert, 1990: 156)

Entrando ya al análisis del *neoliberalismo*, dirá Hinkelammert (1990, 55-93) que si el pensamiento liberal original apuntaba a la superación de las sociedades anteriores, el pensamiento neoliberal del siglo XX buscará evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista. A pesar de mantener una continuidad básica con el pensamiento *conservador*, éste no considera que las distintas sociedades tengan, cada una de ellas, su legitimidad específica. En ese sentido no discierne sociedades. Sin embargo tanto el pensamiento conservador como el neoliberal comparten un concepto de realidad precaria, restringiendo la realidad a los elementos institucionales.

Orientándose específicamente hacia la sociedad burguesa, determina esta realidad precaria a partir de la institución burguesa central: *el mercado*.

Se trata de un pensamiento de mercado, y el mercado es su concepto empírico central. Este mercado lo entiende en el marco de una realidad precaria. La economía de mercado está en peligro, y los que la amenazan son los mismos que en el pensamiento conservador: el egoísmo y la estupidez. En su elaboración aparecen conceptos límites polarizados, que son, de un lado el caos, y del otro, el mercado perfecto o el modelo de competencia perfecta. Estos dos conceptos son no-empíricos, sin embargo los dos *conceptos límites* trascienden esta realidad empírica del mercado, y constituyen por tanto, conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por lo tanto no factibles.

Como Hayek restringe la realidad empírica a lo institucional, sus criterios de equilibrio del mercado tienen que ser sólo criterios mercantiles. Para él, la satisfacción de necesidades no es criterio de equilibrio, pues no es un elemento relevante de la realidad. El modelo de equilibrio, tomado de la teoría de Walras y Pareto, sostiene que en el mercado hay factores de producción, y luego productores y consumidores. Existe equilibrio cuando los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias, cuando las empresas venden todos sus productos o servicios, y cuando todos los factores ofrecidos en el mercado son usados en la producción de esos productos. Al no haber razón para que aparezcan cantidades negativas se sostiene que el sistema tiene siempre una solución óptima y única. Como vemos, el neoliberalismo y la economía neoclásica presuponen un ser *sin necesidades pero con preferencias*, lo que se convierte en la condición formal e imprescindible para que su sistema de ecuaciones y preferencias funcione.

Pero para Hinkelammert esto encierra un supuesto discutible: el de que todos los participantes del mercado tienen un conocimiento perfecto de los acontecimientos que ocurren a cada momento. No siendo posible tal conocimiento perfecto, el equilibrio no es calculable. De lo que se sigue que en el mercado no puede haber adaptaciones simultáneas, sino que todas las adaptaciones son necesariamente sucesivas. Por lo tanto, el problema teórico llega a ser ahora de aproximación al equilibrio. Sin embargo esta tendencia al equilibrio no es una tesis empírica, sino una afirmación dogmática. Es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado, racionalizadas en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamente inexistente:

Hayek [...] partió del mercado empírico, pasó a construir de forma idealizada un concepto límite del mercado llamado competencia perfecta (equilibrio), constató que no es calculable y concluye que podemos esperar que el mercado empírico producirá una aproximación a este equilibrio idealizado. Eso es lo que desde la mano invisible de Adam Smith sostiene la teoría económica burguesa en contra de todas las evidencias empíricas del caso. Se idealiza un fenómeno empírico y se concluye que éste se acerca a esa su idealización. [...] Se trata de un círculo vicioso (Hinkelammert, 1990: 58-60)

Por su parte el modelo de la competencia perfecta contradice a la propia competencia. Si la competencia es perfecta, entonces nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que la competencia no sea perfecta. La competencia supone desequilibrio, por lo tanto no puede llevar a un equilibrio. Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límite no tienen ningún sentido. Sostener su existencia presupone una simple confusión entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales. Sin embargo el pensamiento neoliberal descansa precisamente sobre esta confusión. Sostiene tal tendencia empírica a un concepto límite y trascendental.

Como veíamos, al concepto límite positivo del equilibrio de la competencia perfecta corresponde, en el pensamiento neoliberal (donde se incluye también el pensamiento de Hans Albert, entre otros), un concepto límite negativo de la destructividad y el caos. La secuencia *antiutópica* que Hayek ensaya, es una secuencia *antisocialista*. Su argumento consiste en tres momentos: a) la utopía socialista es el proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles, b) es imposible que alguna persona o institución pueda tener un conocimiento perfecto para asegurar una planificación que pueda sustituir al mercado, c) el socialismo hace el intento de efectuar una planificación central capaz de sustituir al mercado. Intenta lo imposible. Al intentarlo, produce caos, destrucción y tiranía. Este análisis es también frecuente en Karl Popper:

Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros (cit. en Hinkelammert, 1990: 66)

En términos éticos, Hayek formula la polarización entre la aceptación del mercado como ámbito automático del equilibrio, y la negativa a la seducción utópica de la justicia social, en términos de *humildad* y *orgullo*. Según Hinkelammert (1990: 75 y ss.), todo su análisis de la secuencia anti-utópica se convierte de hecho en una preparación de esta acusación de orgullo en contra de los socialistas. Se transforma así el mercado en un ser milagroso. Lo que el utopista, en su postura de orgullo, pretende para sí, ya lo posee este mecanismo del mercado milagroso. Esta transformación del mecanismo del mercado y de la competencia en *milagro*, parte de la tendencia al equilibrio que Hayek le ha imputado a este mercado. Se trata de un mecanismo de asignación óptimo de recursos, y en cuanto mecanismo anónimo, el mercado puede realizar algo que el hombre, al planificar, jamás podría realizar. El planificador utópico no tiene una calculadora tan potente para realizar la tarea que él se propone. Al decir del propio Hayek:

El *milagro* consiste en que en el caso de escasez de una materia prima, decenas de miles de hombres pueden ser llevados a ahorrar este material y sus productos, cuya identidad se podría establecer solamente en investigaciones en largos meses, y sin que se den órdenes algunas y sin más que un puñado de hombres conozcan las causas... Eso es suficientemente *milagroso*.

He usado intencionalmente la palabra "*milagro*", para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano (cit. y destacados de Hinkelammert: 1990: 76)

Como dice Hinkelammert, esto desemboca en una verdadera *idolatría del mercado*. El mercado se transforma en el lugar de la razón, de una razón "colectiva y milagrosa". Donde hay milagro, hay fuerza superior. El hombre solamente puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no reconoce el milagro. Aparece la virtud central y clave de la ética neoliberal: la humildad:

La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una *humildad* frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón particular. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se

dejará encadenar con cadenas que él mismo forjó. (Hayek, cit. en Hinkelammert, 1990: 78) (destacado personal)

La humildad supone entonces dejar que el capital arrase con el hombre y la naturaleza. Orgullo e hbris es, en cambio, defender al hombre y la naturaleza de la amenaza que el capital desenfrenado está preparando contra ellos. Esta moral de la humildad y del orgullo desemboca en una verdadera *mística* del mercado, del dinero y del capital. Esto se refiere al propio núcleo de la libertad humana. En la visión neoliberal, el hombre es libre en tanto y en cuanto los precios son libres. Los derechos humanos se agotan en el derecho de propiedad. El neoliberalismo por su parte se confunde con el *anarco-capitalismo*. Se plantea la abolición del Estado y se reivindica la tradición del anarquismo, por ejemplo en la visión de David Friedman, hijo de Milton Friedman, y de Robert Nozick. Esta anarquía del pensamiento burgués habla del anarquismo de Bakunin como de un anarquismo romántico, y se distingue de aquel en un punto clave. Mientras la anarquía clásica no quería privatizar las funciones estatales, sino disolverlas junto con la propiedad privada, esta anarquía del capitalismo radical quiere instalar el poder absoluto del capital, incluso por encima de las funciones estatales.

Cabe distinguir algunas diferencias claves entre el *neoliberalismo*, el neo-capitalismo, etc. y el pensamiento *liberal* clásico. Los pensadores liberales creen en las fuerzas auto-reguladoras de la mano invisible, pero a la vez las relativizan. Por eso se convencen fácilmente de que hace falta complementarlas por medio de *intervenciones en el mercado*:

Los pensadores liberales raras veces totalizan el mercado, sino que lo ven como el centro de la sociedad, alrededor del cual hacen falta actividades correctivas que mantengan al mercado en límites. En su visión, el mercado no es una “sociedad perfecta”. Esto explica porqué los pensadores del capitalismo intervencionista y de reformas de la sociedad de bienestar de los años 50 y 60 son pensadores liberales. Inclusive Keynes, quien con más insistencia insiste en la necesidad de poner una mano visible al lado de la invisible, se mantiene en los límites generales del pensamiento económico liberal. (Hinkelammert: 2001)

Los neoliberales, en cambio, totalizan el mercado y lo ven como “societas perfecta sin restricciones”. Este pensamiento neoliberal puede desentenderse de cualquier compromiso con la vida humana concreta, la que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles. Como dijera Hayek en la famosa entrevista en El Mercurio de Chile en 1981:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “*cálculo de vidas*”: la propiedad y el contrato. (cit. en Hinkelammert, 1990: 88)

La libertad se encuentra pues, desde el punto de vista liberal burgués, en contradicción con las condiciones concretas de la vida. En definitiva, como dice Hinkelammert:

Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual las clases dominantes representan el polo de la humildad y por tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y del orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños por su orgullo. Tomando como base el pensamiento neoliberal, **la raíz de todos los males es el amor a la justicia social**, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, **la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital**. (1990: 91) (destacados personales)

Analizado este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, no resulta difícil derivar un pensamiento neoliberal propiamente *teológico*. Dios no es más que la hipóstasis del mercado, y a la vez es el Dios de la burguesía. Dios es el que lo sabe todo. Por tanto, el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando al mercado, hay que saberlo todo. La reivindicación de la justicia social, por tanto, es la pretensión de ser como Dios. Y quien pretendía ser como Dios, era Lucifer. Lucifer incita al hombre a querer ser como Dios, a comer del árbol del conocimiento para saberlo todo. Por lo tanto de lo que se trata en el pensamiento y la praxis capitalista neoliberal es aquello de *ninguna libertad para los enemigos de la libertad*: Dios, los hombres humildes y el mercado, se enfrentan a

Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de la justicia social en una verdadera batalla del Mesías que el neoliberalismo protagoniza. Esto se aplica a lo que Popper sostiene contra los que cuestionan su metodología y su “racionalismo crítico”. La “sociedad abierta” tiene que defenderse frente a “sus enemigos”. Nuevamente se trata de la *inquisición para que no haya más inquisición*:

Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una filosofía intolerante violentamente; en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional la represión. Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad; porque puede ocurrir que sus representantes no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional y comiencen a rechazar la discusión misma... Por tanto, en **nombre de la tolerancia** deberíamos reivindicar para nosotros **el derecho de no tolerar a los intolerantes** (cit en Hinkelammert, 1990: 226) (destacados personales)

#### ***3.2.4. Anti-utopismo en el capitalismo actual y anti-sacrificialidad cristiana***

El mercado total en su representación del automatismo de mercado es pues utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Luego, se enfrenta este realismo aparente a todas las *utopías*, con el resultado de que todas las imaginaciones de la libertad o solidaridad que cuestionan al mercado, parecen ser utopías. En este sentido la ideología del mercado total o neoliberalismo se hace pasar como *antiutópica*. Al hacerlo, en particular con las utopías socialistas, esta ideología del mercado total es antiutópica (en relación con ellas): “Por eso, *anti-utopía* y *antimesianismo* son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos. Sin embargo, de esta su anti-utopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por tanto una utopía cuya realización promete como resultado la destrucción de todas las utopías” (Hinkelammert, 2001, destacados personales). Se trata pues de una *utopía anti-utópica*.

Sin embargo el capitalismo, en su versión cada vez más imperialista de comienzos de nuevo siglo, con su neoliberalismo cada vez más militarizado y “aggiornado”, junto a no pocos signos y representaciones posmodernos y de agotamiento civilizatorio, agudiza su carácter destructivo de la gran mayoría de la humanidad (actual, presente, ya no del futuro), así como de la propia naturaleza (externa) al ser humano. El mismo ya no dirige su artillería tanto hacia una alternativa socialista – que si bien hoy aparece de alguna forma con algunos signos de revitalización luego de la derrota de los “socialismos reales”, como en el caso latinoamericano con las formulaciones de un “socialismo del siglo XXI” o como en las múltiples expresiones que se nuclean alrededor de los Foros Sociales Mundiales, todavía presenta debilidades importantes frente a la hegemonía del gran capital y de sus personificaciones, – sino hacia sí mismo y sobre todo hacia la humanidad como un todo. En este sentido podemos preguntarnos: ¿Que avances han traído las décadas de globalización y de reestructuración neoliberal y las doctrinas de seguridad nacional implantadas en América Latina?. ¿Cuál ha sido el aporte civilizatorio de la guerra “contra el terror” que han desarrollado las grandes potencias luego de los atentados del 11 de setiembre, con gastos militares impresionantes y habiendo desatado verdaderas guerras civiles, como en Irak?. Claramente han agudizado la violencia, el hambre, la inseguridad y los componentes destructivos y barbarizantes del sistema<sup>200</sup>.

En este sentido es imprescindible destacar la diferencia entre el pensamiento *utópico*, y el pensamiento *antiutópico*, del que el neoliberalismo actual es una de sus expresiones más arraigadas. La utopía se dirige a la realización de algo. Su quiebra, y por tanto su choque, es con la realidad. Esta la obliga a corregirse. Aunque llegue al infierno, el choque con la realidad obliga a salir de nuevo de él. Pero la antiutopía es diferente: a pesar de que no es pasiva, no podría serlo y tiene obviamente un proyecto que impulsa hacia el futuro, su verdadera naturaleza no es construir, sino oponerse a nuevas construcciones y nuevas sociedades. Si la utopía choca con las factibilidades de la construcción, la antiutopía choca únicamente con las factibilidades de la destrucción. No tiene este límite en si que toda orientación utópica de la acción tiene:

Si el fin utópico era ilusorio, el hombre puede hacer lo que quiere, pero no lo logrará.

Tiene que volver a plantearse la meta dentro de la factibilidad real. La acción

---

<sup>200</sup> En este sentido cf. el trabajo de Marildo Menegat (2003) *Depois do fim do mundo. A crise da modernidade e a barbarie*.

antiutópica en cambio, no. Ella destruye y al fin autodestruye. Es su lógica declarar el fin del mundo para el caso de que no logre imponerse a la historia. Si no se impone, la destruye. Precisamente esta dimensión destructora, el pensamiento utópico no la tiene [...] El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es su mano invisible, que la dirige en última instancia. La acción antiutópica en cambio, va más allá. No solamente vive constantemente de la arrogancia de anticipar juicios finales, se arroga también el derecho de determinar cuál será el último día. (Hinkelammert, 1981: 266-7)

Este doble carácter que diferencia a las utopías de las antiutopías también puede verse en el pensamiento teológico, pudiéndose identificar *teologías utópicas*, que afirman la vida, y las *antiutópicas*, que niegan al ser humano. Esto está muy vinculado, en la actualidad, con la asociación cada vez más fuerte entre *neoliberalismo*, *fundamentalismo cristiano* y *neoconservadurismo* en los Estados Unidos, por lo menos a partir de la presidencia de Reagan y fuertemente presente en las presidencias de los Bush padre e hijo, en lo que Hinkelammert llama del estímulo de una *mística de la muerte* y del *heroísmo del suicidio colectivo*: “Se trata de la única manera de sacralización de las relaciones sociales de producción en el caso de que habría que aceptar que la totalización del mercado está precisamente en la raíz del proceso acumulativo de destrucción de la vida de este planeta”. En este caso, la afirmación ciega del mercado total “implica de hecho el suicidio colectivo de la humanidad, y el heroísmo correspondiente es el camino para aceptarlo. La sacrificialidad del sistema se sale de todos los límites. (2001: 131-2). Y concluye Hinkelammert:

Creo que la utopía neoliberal es como el canto de un niño, que pasa por un bosque oscuro. Para contrarrestar su miedo canta con voz lo más alta posible, y canta precisamente canciones alegres. Sin embargo, el trasfondo de este canto alegre es el miedo de lo que puede pasar.

El neoliberalismo canta este canto, mientras el neoconservadurismo y el fundamentalismo transforman este mismo miedo en un culto a la muerte. Por eso, son la verdadera raíz también del neoliberalismo, aunque tengan muchas diferencias entre sí. Es el miedo que tienen en común, y este miedo forma el trasfondo del movimiento conservador de masas, que hoy volvió a surgir (2001: 131-2)

Un breve parentesis se hace necesario aquí, referente al análisis del *cristianismo*, inserto en determinada tradición judía, desde una perspectiva de la teología de la liberación, que Hinkelammert desarrolla de forma significativa en uno de sus últimos escritos (*La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto*, en 2006: 419-481). En esa tradición se puede hablar de una palabra que es grito del sujeto. Habla de tres rebeliones constitutivas de la tradición judía, sin las cuales no es comprensible la posición de Jesús: la rebelión de Eva y Adán en el paraíso, la rebelión de Caín y la de Abraham: “Jesús las recupera frente al formalismo legal de su tiempo, tanto del Estado de derecho romano como de Israel. El mismo Jesús legitima esta crítica de manera constante en nombre de la tradición judía y de la ley mosaica. Efectivamente, en la rebelión del sujeto frente a la ley en cuanto forma divinizada de la norma, que Jesús desencadena, se trata de eso. Es el grito del sujeto” (Hinkelammert, 2006: 452)

Pero esto cambia cuando el cristianismo se convierte en religión del imperio, donde rápidamente se entierran estas dos rebeliones. Sostiene que Jesús trajo una nueva ley, en definitiva ley de Dios, mientras aquellos que lo crucificaron, rechazaron someterse a esta ley. Ahora el cristianismo reprocha *hybris*, soberbia, a los crucificadores de Jesús. Por tanto, los considera asesinos del padre-Dios, que se sigue considerando Dios-ley. Jesús mismo es transformado en ley divinizada:

Se trata de la contrarrebeldión en el cielo, que sustenta en términos celestes el aplastamiento del sujeto en la tierra. En esta forma falsificada ha servido hasta hoy a todas las contrarrevoluciones de Occidente, casi sin excepción. De esta manera resulta un cristianismo que sostiene en su interior dos enseñanzas contrarias, que están constantemente en pugna. Resulta ser **la religión de las herejías**. Se mueve todo el tiempo **entre la legitimación de la dominación y la crítica a ella**. De la interpretación de los orígenes resultan posiciones contrarias, que se hacen presentes. El Dios de los hijos de Caín y el Dios de Abraham se contradicen en el interior de la misma religión. Pero el mensaje del sujeto es más bien considerado herejía. (Hinkelammert, 2006: 453)

De un lado el cristianismo puede decirse que produce un corte en la historia humana, que marca de forma decisiva a la sociedad occidental. Este corte nace de su origen, que es la afirmación de la vida a través del *no matar*, lo que hace aparecer al ser humano como sujeto. De eso nace el *no al sacrificio humano*, que implica también el no al sacrificio de la naturaleza externa al ser humano también. Como el sacrificio ocurre

siempre en la forma del cumplimiento de la ley, se enfrentan sujeto y ley. Este no al sacrificio aparece también en las culturas orientales, en especial en el budismo, y llegó a aparecer en la cultura azteca, pero desapareció con su aniquilación por la conquista cristiana. Sin embargo la particularidad del no sacrificio en el cristianismo y en su tradición judía previa, resulta en la orientación hacia la transformación activa de todas las relaciones humanas y de la sociedad humana hacia una convivencia que afirme la vida sin pasar por aquellos sacrificios. El cristianismo tiene por su tradición judía una *corporeidad* que es ámbito de justicia (a diferencia del pensamiento griego, donde prevalece más bien un dualismo alma-cuerpo). Este reino de Dios no está en el “*más allá*”, sino es reivindicación en el *más acá*. Es transformación de la humanidad como reino de Dios. Este reino de Dios está ya, pero es reprimido. Es una *trascendentalidad interior al mundo*. El cristianismo surge como una posición de no sacrificialidad en función de la transformación de *este* mundo. En las comunidades cristianas se trata de una transformación inmediata – pretenden vivir como comunidad este reino de Dios – pero su realización universal la esperan de la segunda venida de Cristo. Este cristianismo es sumamente *pacífico*. Tiene muchos parecidos en este sentido con el budismo, también con el taoísmo. Sin embargo, hay una inversión muy fuerte en el cristianismo de la “dominación”, cuyo núcleo es su *anti-sacrificialidad*:

[El cristianismo] se transforma muy pronto en la religión más agresiva de la historia, que sigue siendo el punto de partida de la sociedad de la modernidad, que es la sociedad más agresiva de la historia. Aparece como una agresividad trascendentalizada. El núcleo de esta transformación del propio cristianismo está precisamente en su **no sacrificialidad**. Ella es transformada en **anti-sacrificialidad**. Como tal puede ahora cometer el asesinato como imperativo categórico. La no sacrificialidad – un mundo sin sacrificios – es transformada en meta de la propia agresividad humana. Por tanto, aparece la persecución de aquellos que siguen cometiendo sacrificios humanos. La conversión pacífica es sustituida por la conversión militante. Sin embargo, es ahora transformado en móvil de la persecución de todos los no cristianos como sacrificadores de la vida humana, cuya derrota violenta es una condición necesaria para asegurar la paz de las relaciones sin sacrificialidad (Hinkelammert, 2006: 467) (destacados personales)

Este es el cristianismo en cuyo nombre se hace la historia del Imperio. Es el cristianismo asumido y promovido por el propio Imperio, que adquiere por esta asunción del cristianismo una fuente de poder completamente nueva y hasta entonces,

única en la historia humana. Un indicio claro de este cristianismo es el surgimiento del antisemitismo a partir del siglo IV. Es la otra cara del imperio cristiano. Los judíos son los primeros que se van a asesinar para que nunca más haya ningún asesinato.

Volvemos aquí a la conexión entre este tipo de cristianismo, con su antiutopismo y su antisacrificialidad, que se liga tan estrechamente con el propio neoliberalismo, con el actual imperialismo, sus “guerras preventivas” y sus tratados de libre comercio, en nombre de la libertad y los derechos humanos. Así Saddam Hussein y su sacrificio en la horca es difundido en todo el mundo como un botín de guerra, “para que no haya más sacrificios” ni nadie ose enfrentar el poder imperial. El peor pecado es haber sido desleal con la amistad que le prestó el imperio, allí sólo cabe la venganza y el escarmiento, nunca la justicia:

Este antisacrificialismo es un antiutopismo en nombre de la gran utopía. Ve a todos sus enemigos como sacrificadores que persiguen utopías falsas, que hay que derrotar, para que venga la gran utopía de las relaciones humanas sin sacrificios. Toda matanza de esta manera adquiere sacralidad, es el resultado de un imperativo categórico, es intervención humanitaria. Por el antisacrificialismo vuelven los sacrificios humanos sin ser percibidos aunque mantienen su carácter sacral (Hinkelammert, 2006: 468)

Como ideología del Imperio es evidentemente superior a la ideología anterior del Imperio Romano. Sin embargo el antisacrificialismo es otro nombre del poder sin límites. Esta victoria del cristianismo es precisamente su derrota. Instalado el imperio cristiano, la forma cristiana del antisacrificialismo pierde su necesidad. Es la escalera por la cual subió Occidente para poder sacarla después. Las intervenciones humanitarias en nombre de los derechos humanos, no son tan nuevas. Más bien que son muy antiguas. Toda la colonización del mundo fue legitimada y encubierta como intervención humanitaria. Eso se ha generalizado desde fines del siglo XIX y hoy adquiere un nuevo rostro, más fundamentalista y violento.

Sin embargo, según Hinkelammert (2006: 469-71), el *cristianismo no sacrificial* vuelve a tener una nueva actualidad, pero no es la actualidad de la verdad única. Como no sacrificial es parte de una herencia universal. Pero aparece hoy como proyecto de sociedad, vuelve en términos secularizados, no como no sacrificialidad cristiana, aunque vuelva también en el cristianismo. Hoy es un proyecto ecuménico, que incluye no sólo las distintas religiones sino al ateísmo también. El cristianismo antisacrificial con sus

secularizaciones, ha creado un mundo, que puede sobrevivir únicamente si logra desarrollar un proyecto de sociedad no sacrificial. Estos dos proyectos se encuentran hoy enfrentados, con una expresión universal y secularizados. Pero no vuelven como proyectos religiosos, sino que suponen una conversión plena a lo humano:

Se trata del sujeto humano como criterio de discernimiento del mundo entero. Este sujeto es la trascendencia interior a la realidad. Eva, Caín y Abraham vuelven como la raíz de todas las cosas. Pero ya no son judíos ni cristianos. Hacen presente el grito del sujeto<sup>201</sup>, que resuena en toda la historia humana. Es un grito, que está presente, con muchos otros nombres, en todas las culturas humanas. Es un grito que es reprimido siempre de nuevo y que vuelve todo el tiempo. Si un día no volviera, la humanidad perdería la posibilidad de sobrevivir. Hace falta descubrirlo y escucharlo [...] De esta manera puede surgir una ética mundial arraigada en un ecumenismo universal (Hinkelammert, 2006: 472)

---

<sup>201</sup> Hinkelammert dice que Walter Benjamin escuchó ese grito. Al respecto ver la tesis I de sus tesis *Sobre el concepto de historia*

## 4. RELACIONES ENTRE TEORÍA, PRAXIS Y UTOPIA

### 4.1. Introducción a las relaciones entre teoría, praxis e ideología en Marx, Lukács y Gramsci

Efectuamos un cierto giro en nuestro desarrollo para profundizar en algunas dimensiones de la relación entre teoría y praxis en el campo de la concepción marxiana, focalizando en la esfera ideológica, para enriquecer el debate con la perspectiva de Hinkelammert y las relaciones entre teoría, praxis y utopía.

Como señala Lukács, la postura de Marx queda bien delimitada, tanto en relación al viejo materialismo cuanto al idealismo: “para resolver el problema teoría-praxis es preciso **volver a la praxis**, a su modo real y material de presentarse, donde se evidencian y pueden ser vistas de forma clara y unívoca sus determinaciones ontológicas fundamentales” (Lukács: s/f: 46). (destacados personales). Al decir del propio Marx:

[...] se muestra hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real. (Marx: 1993: 67) [...] No se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida (...) No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (Marx y Engels: 1985: 26)

En este sentido, la praxis humana es la determinante en el proceso de conformación del ser social. La praxis se distingue en primer lugar de la mera actividad. Como señala Sánchez Vázquez (1968: 229-237), “toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis”. Para hablar de praxis es necesario que haya una objetivación o materialización de la actividad: “Pero lo distintivo de la actividad práctica radica en el carácter real, objetivo, de la materia prima sobre la cual se actúa, de los medios o instrumentos con que se ejerce la acción, y de su resultado o producto”.

En cuanto a la praxis, ésta presenta distintas formas de manifestarse, tanto como praxis productiva, artística, experimental o praxis política, (cf. Sánchez Vázquez: 1968), siendo la praxis productiva centrada en la categoría del trabajo, como se puede ver a partir de los desarrollos de Lukács, la dimensión fundante de la praxis en el pensamiento de Marx. Y en cuanto a la teoría, o actividad teórica, la misma sólo existe “por y en relación con la práctica, ya que en ella encuentra su fundamento, sus fines y su criterio de verdad”. Pero de ello no cabe deducir que la misma pueda ser considerada como una praxis, ya que “no se cumplen en ella las condiciones (...) con respecto a la materia prima, la actividad y el resultado en el proceso práctico. Falta aquí el lado material, objetivo, de la praxis, y por ello no consideramos que sea legítimo hablar de praxis teórica” (Sánchez Vázquez: 1968: 244) (en lo que aparece como una crítica del autor a las posiciones de Louis Althusser sobre el punto). Sin embargo, en la concepción de Marx, la teoría se coloca claramente al “servicio” (con múltiples mediaciones, claro está), de la praxis, se concibe como “filosofía al servicio de la transformación efectiva, real, del mundo, integrando así la praxis revolucionaria como fin de la teoría” (Sánchez Vázquez: 1968: 247-8). Sin desconocer que se trata de actividades distintas, teoría y praxis presentan una unidad en su diversidad, que supone múltiples mediaciones.

En este sentido aparece recolocada, en otros términos, dentro de la propia concepción marxiana, la preocupación posmoderna de Boaventura de Sousa Santos (cf. 2000) por la “conversión” de la teoría en un “nuevo sentido común emancipatorio”<sup>202</sup>. Al decir de Max Horkheimer, planteando las oposiciones entre la *teoría tradicional* (o “burguesa” en última instancia) y la *teoría crítica*, aquel doble carácter del materialismo histórico, implica una ruptura radical con las diversas formas en que se concibe a la teoría tradicional:

Para el pensamiento teórico corriente (...) tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son consideraciones exteriores. Este extrañamiento, que en la terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones,

---

<sup>202</sup> Al respecto ver la aguda crítica que elabora José Paulo Netto sobre las deformaciones y equívocos en los que incurre Sousa Santos al referirse al legado de Marx. (Netto, 2004: 223- 241)

preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad. (Horkheimer: 1975: 242)

Ciertamente estas mutuas determinaciones entre la teoría y praxis han constituido un campo de debate intenso al interior de la propia tradición inspirada en Marx. Una dimensión del mismo tiene que ver con la *radicalización* de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, cuando señalaba que “los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx: 1969: 28). Sin duda una de las versiones más claras de esto ha sido la propia exposición de Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, pretendiendo seguir el espíritu de Lenin<sup>203</sup> y de la revolución bolchevique victoriosa, en un sentido teórico “poco ontológico”, al limitar las mediaciones entre teoría y praxis al carácter de la identificación entre sujeto-objeto de parte del proletariado:

(...) sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; sólo si para esa clase su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad: y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo *inmediata y adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría. Una situación así se ha producido con la aparición del proletariado en la historia (Lukács: 1985: 46-7)

Y más adelante sostiene Lukács: “con el punto de vista del proletariado emerge una perspectiva a partir de la cual la totalidad de la sociedad se vuelve visible. (...) Para el proletariado, su situación de clase sólo se vuelve comprensible en el interior del conocimiento de la sociedad total y sus acciones tienen por condición previa e

---

<sup>203</sup> Lukács nunca dejará a lo largo de su vida de mantener una profunda admiración por Lenin, aunque ciertamente en su etapa madura relativizará la propia elaboración teórica de aquel, ubicándolo como un “profundo pensador de la práctica”, no siendo en el sentido estricto de la palabra ni un teórico ni un práctico. Al respecto dirá Lukács de Lenin en el Prefacio de 1967 a *Historia y Conciencia de Clase*: “(...) la fuerza teórica de Lenin se debe a que contempla toda categoría – por abstractamente filosófica que sea- desde el punto de vista de su acción en la práctica humana y, al mismo tiempo y ante toda acción – que para él ha de basarse siempre en el análisis concreto de la situación concreta en cada caso-, pone el análisis en una conexión orgánica y dialéctica con los principios del marxismo. Por eso no es Lenin, en el sentido estricto de la palabra, ni un teórico ni un práctico, sino un profundo pensador de la práctica, un apasionado traductor de la teoría a la práctica, un hombre cuya aguda mirada se fija siempre en el punto de mutación en el cual la teoría pasa a ser práctica y la práctica teoría” (Lukács: 1985: 31)

insustituible este conocimiento. La unidad de teoría y de la praxis, por lo tanto, es la otra cara de la situación social e histórica del proletariado, conocimiento de sí mismo y conocimiento de la totalidad coinciden- el proletariado es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de su propio conocimiento” (1974: 81-2). Sabemos de la posterior autocritica de Lukács a este respecto y ya nos referimos a ella, así como de la “exageración hegeliana” que tenía en algunos ensayos de *Historia y Conciencia de Clase* y de la futura elaboración de una verdadera concepción ontológica del ser social, en base a las concepciones de Marx. Sin embargo este parece ser sólo un ejemplo de algunos de las diferencias de enfoque a la hora de tematizar el campo de las relaciones entre teoría y praxis, incluso dentro del campo marxista o crítico-dialéctico, así como lo han sido también las versiones reformistas y del materialismo vulgar, mecanicista o “determinista”, fuertemente positivizado y/o idealizado (y tan crudamente criticadas por autores como el propio Lukács, Korsch, Gramsci, Goldmann, Lefebvre, Marcuse, Bloch, Mariátegui, el propio Guevara, entre otros).

En el caso de Lenin, la “solución” para llegar a dicha conciencia de clase “universal” de parte del proletariado tuvo un fuerte componente que le llegaba “desde fuera”, más exactamente desde el Partido, lo que fue ampliamente aceptado por el propio Lukács. Aunque ciertamente aquí el énfasis estaba puesto en la acción política, y ya no teniendo como centro la función de los intelectuales, como en el caso de algunas perspectivas de la Escuela de Frankfurt representadas por Horkheimer y Adorno, y en el eventual “refugio” de la verdad unilateralmente en el ámbito de la teoría, o incluso en los dominios de la producción artística.

Rechazando el espontaneísmo y el “sindicalismo”, dirá Lenin en el *Qué Hacer?*:

(...) *todo* culto de la espontaneidad del movimiento obrero, toda disminución del papel del “elemento conciente”, del papel de la socialdemocracia *significa – se quiera o no – un refuerzo de la influencia de la ideología burguesa sobre los obreros*. Todos aquellos que hablan de “sobrestimación de la ideología”, de exageración del papel del elemento conciente, etc., imaginan que el movimiento puramente obrero es, por sí mismo, capaz de elaborar, e irá a elaborar para sí, una ideología independiente, con la única condición de que los obreros “arranquen su suerte de las manos de sus dirigentes”. (1978: 30)

Y esto lo hace Lenin avalando enteramente el análisis de Kautsky de la época:

La conciencia socialista de hoy no puede surgir sino es teniendo como base un profundo conocimiento científico. (...) Ahora, el portador de la ciencia no es el proletariado, pero los *intelectuales burgueses* (...): fue del cerebro de ciertos individuos de esa categoría que nació el socialismo contemporáneo, y fueron ellos que lo transmitieron a los proletarios intelectualmente más desarrollados, que lo introdujeron en seguida, en la lucha de clase del proletariado donde las condiciones lo permitieron. Así, pues, la conciencia socialista es un elemento importado de fuera (...) en la lucha de clase del proletariado, y no algo que surja espontáneamente. (Kautsky cit. en Lenin: 1978: 31).

En este caso el marxismo positivizado concebido como “socialismo científico” en el espíritu de Kautsky, -y sin desconocer la genialidad teórico-política de Lenin y su adaptación a las condiciones y el contexto de su época, reconociendo asimismo el propio Lenin el carácter transitorio de dicha estrategia-, desemboca en la ubicación de la “verdad” y en la unificación de la teoría y la práctica en el ámbito del partido y en los intelectuales a él vinculados. La necesaria preocupación práctica con el reforzamiento del “elemento conciente”, -con el fundamental interés por la transformación de la teoría en una “fuerza material” a través de su “conversión” en la ideología de amplias masas-, llevaba contenidas en sí mismas tensiones fundamentales en términos de la caracterización de la propia teoría así como de la acción política.

Es en la postura de Antonio Gramsci, según nuestro entender, donde puede apreciarse con mayor claridad y fecundidad esta articulación entre teoría y praxis desde una orientación “marxiana”<sup>204</sup>. Enfrentándose a las concepciones “practicistas” y/o espontaneístas del marxismo (o de “la filosofía de la praxis”), señala Gramsci, en un pasaje de extrema lucidez:

Hasta para los más recientes conocimientos de la filosofía de la práctica, la profundización del concepto “unidad teoría y práctica” no está sino en su fase inicial, reflejando residuos de mecanicismo donde se habla de teoría como “complemento”, “accesorio” de la práctica, de la teoría como dependiente de la práctica”. En el proceso de relación entre las capas intelectuales y los “simples”, en la construcción del “buen sentido” a partir del sentido común, son posibles y eventualmente hasta necesarios momentos de distanciamiento, de ruptura entre la teoría y la práctica, entre los intelectuales y las clases subalternas, “lo que da lugar a la impresión de que la teoría es

---

<sup>204</sup> Cabe aclarar que, significativamente, éste es también el caso de Holloway, el cual ignora (y, cuando no lo hace, tergiversa) las contribuciones de Gramsci. No menos grave parece ser el olvido de las últimas producciones de Lukács, particularmente de la *Ontología del Ser Social*. Cf. Holloway (2002).

“accesoria”, complementaria, subordinada. Descansar sobre el elemento “práctica” luego de que el nexo teoría-práctica se ha escindido, separados y no sólo alejados los dos elementos (operación meramente mecánica y convencional), demuestra que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, todavía económico-corporativa donde se transforma cuantitativamente el cuadro general de la estructura, y la adecuada cualidad superestructural está en camino de surgir, pero no formada aún orgánicamente (Gramsci: 1967: 74-5)<sup>205</sup>

Como vemos existe claramente en Gramsci un reconocimiento de la distinción (aún en su unidad) entre teoría y práctica, aunque sin caer en desviaciones idealistas o espontaneístas. Siguiendo el análisis de Carlos Nelson Coutinho sobre el pensamiento de Gramsci, podemos decir que, “a pesar de residuos idealistas en algunas de las reflexiones específicamente filosóficas, tenemos en la obra de Gramsci los elementos esenciales de una auténtica *ontología materialista de la praxis política*” (1999: 102). Aquí aparecería una de las dimensiones fundamentales en el análisis gramsciano en cuanto a las mediaciones entre teoría y praxis. Si bien el partido se muestra como mediación institucional fundamental en este sentido, o como una “forma” (en cuanto expresión de “relaciones sociales”) privilegiada, la *ideología* resurge como factor vinculado a la esfera de la *reforma intelectual y moral*, en el contexto de la propia lucha y praxis política. La ideología parece ser en este caso, de modo similar a que lo fuera en Lenin, ya no necesariamente una expresión de falsa conciencia, sino un modo privilegiado de vincular la teoría revolucionaria con la práctica revolucionaria.

Es de esta forma que la ideología, pero sobre todo la propia dimensión de la praxis política, aparecen como mediaciones fundamentales entre la teoría y la praxis. Esto no cuestiona el carácter ontológico de la teoría, pero sí hace hincapié en la importancia del campo ideológico para una adecuada mediación con la praxis social. Aparte de los inconvenientes señalados, las contribuciones de Gramsci tienen una doble

---

<sup>205</sup> Determinismo mecánico, fatalismo, e incluso el propio voluntarismo, coinciden en varios aspectos según Gramsci: “Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y ésta acaba por reflejar una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. “Yo estoy momentáneamente derrotado, pero la fuerza de los hechos trabaja para mí a largo plazo, etc.”, se dice. La voluntad real se convierte en un acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva del finalismo apasionado que surge como sustituto de la predestinación, la providencia, etc. (...) por eso hay que destacar que el fatalismo sea apenas el revestimiento de la voluntad activa y real por los débiles. He aquí por qué es siempre necesario demostrar la futilidad del determinismo mecánico – que es explicable como filosofía ingenua de la masa y sólo en cuanto a factor intrínseco de fuerza- cuando sin esperar que el subalterno se convierta en dirigente y responsable se presenta como parte de una filosofía coherente y meditada de los intelectuales; se transforma en motivo de pasividad, de imbécil autosuficiencia” (Gramsci: 1967: 77-8)

ventaja. Por un lado, decir que “en la praxis interactiva, la conciencia movilizada es sobretodo de tipo axiológico-normativo representa una contribución esencial para la comprensión ontológica de la praxis política”. En segundo lugar, supone que se supera una visión puramente gnoseológica de la ideología, que la ve apenas como “falsa conciencia”, y permite comprenderla como una realidad práctica, como fenómeno ontológico-social. Por lo tanto, la ontología materialista de la praxis política, objetivo central de la reflexión filosófica de Gramsci, no sería completa sin una teoría de la ideología (...) Gramsci nos brindará – en los Cuadernos- la más brillante y completa teoría marxista de la ideología” (Coutinho: 1999: 110-111)

Gramsci identifica la ideología como una forma de “filosofía superior”, desarrollando las implicaciones políticas de aquella. En la medida que “todo hombre es filósofo” desarrolla en su acción práctica tanto una concepción del mundo cuanto una ética. Lukács comparte asimismo con Gramsci una conceptualización similar de la ideología, rechazando su análisis y consideración en términos estrictamente gnoseológicos o de “falsa conciencia”<sup>206</sup>. Al decir de Coutinho, “ambos analizan la ideología como fuerza real, como hecho ontológico, que altera y modifica la vida humana, incluso cuando sus contenidos cognitivos no corresponden adecuadamente a la reproducción de la realidad”. Para ambos, (y como veíamos anteriormente en Lukács), la conciencia humana no es un mero epifenómeno. En este sentido “la ideología es el *medium* de la hegemonía”, categoría que por otra parte fue ampliamente tematizada por Gramsci y enriquecida con nuevas determinaciones: “la lucha por la hegemonía implica una acción que, volcada hacia la concreción de un resultado *objetivo* en la vida social, presupone la construcción de un universo *intersubjetivo* de creencias y valores” (1999: 112-116).

A partir de estos desarrollos, entendemos que adquiere un nuevo sentido el pensar la propia religión, los mitos, la utopía, la conciencia anticipadora, el mesianismo, etc., en términos de aspectos constitutivos de una esfera ideológica que tiene su autonomía, especificidad y materialidad propia. Es lo que nos parece estar presente de forma clara en la propuesta de Hinkelammert, pero también aparece, como vimos, en las formulaciones de Benjamin, Bloch y Mariátegui, por citar solamente algunos de los aportes más significativos que hemos abordado en estos últimos capítulos de nuestra Tesis. En este sentido entendemos que se entronca y profundiza con los presupuestos de

---

<sup>206</sup> Al respecto cf. el capítulo de la *Ontología del Ser Social* dedicado al análisis de la ideología: “O Problema da Ideologia” (Mimeo, s/f 2)

la crítica de la religión en Marx y la tradición marxista, y con el análisis del fetichismo, de la formulación de las utopías y de las mediaciones ideológicas en el campo de las relaciones entre teoría y praxis en el campo del materialismo histórico. Vayamos a ver algunos de dichos aspectos en las mediaciones entre teoría y praxis en estos autores para finalizar este abordaje.

#### **4.2. Teoría, praxis, utopía y teología a partir de Hinkelammert. A modo de conclusiones**

Nos estamos aproximando ya de algunas conclusiones finales, incluso “abriendo” otras cuestiones que quedan apenas esbozadas para futuras profundizaciones. Queremos hacer hincapié en algunos temas vinculados, en primer lugar a la relación entre utopía y praxis utópica, donde vuelven a resonar las relaciones entre marxismo, cristianismo y teología, a partir del pensamiento de Hinkelammert, pero partiendo de su interlocución dentro de la tradición marxista.

Como veíamos, la *teología antiutópica* aparece como aquella donde “el hombre se acerca a Dios al renunciar a sus esperanzas humanas”. Cuando se habla de liberación en esta teología, se lo hace en el sentido de crucifixión del cuerpo, de una violación de la naturaleza, de una renuncia a la satisfacción de necesidades: “No es *liberar* al cuerpo, sino *liberarse* del cuerpo”. En cambio, la teología de la liberación es teología del cuerpo *liberado* por la satisfacción de necesidades y goces, y por eso se afirma como *teología de la vida*. Cuando el hombre experimenta la liberación en el interior de su vida real y material, puede establecer el contacto con Dios. Esta es su interpretación de la “corporeidad paulina”. La trascendentalidad de esta esperanza humana está precisamente en su interior, donde la esperanza humana trasciende a la factibilidad humana y está por ello dotada de una “*trascendentalidad*” interior a ella. Esta trascendentalidad deja de ser un Dios abstracto, sino que es la propia “nueva tierra”. (Hinkelammert, 1981: 268-9 y ss)

La única “prueba” de la “existencia de Dios” para esta teología de la vida, es la de la resurrección. No es que Dios pueda resucitar de los muertos porque es el Creador, sino que es Creador porque pudo resucitar. Este punto de vista es totalmente distinto de las “pruebas” de Dios de la tradición metafísica y de la teología medieval, según la cual Dios es la trascendentalidad que la razón humana puede conocer, por lo que llega a ser el ser supremo. La filosofía posterior destruye aquella metafísica que es el fundamento

de esta imagen de Dios, ya a partir de Kant, siendo el primer filósofo que le quita a la trascendentalidad filosófica el carácter de Dios, siendo reservado para éste la trascendentalidad de la ley moral o del imperativo categórico. Pero Dios deja de ser objeto de la razón humana.

En Marx se vuelve a plantear la trascendentalidad de la razón humana como una nueva tierra, sustituyendo definitivamente aquel ser supremo de la teología. De allí se deriva su crítica de la religión: la *trascendentalidad* del *hombre real y material* es el hombre en una *tierra nueva*, el imperio de la libertad. De la razón humana no se deriva la existencia de ningún Dios. La única trascendentalidad que aparece a la luz de la razón es la del hombre liberado. Marx cree así que la crítica de la religión ha terminado. A la trascendentalidad del reino de la libertad no le da un contenido religioso. Se trata de una trascendentalidad esencialmente distinta de la metafísica clásica: se refiere a la *factibilidad* de la liberación del hombre en la nueva tierra, lo que obviamente no se planteaba así en aquella metafísica. Como vimos anteriormente en el análisis que hacía Hinkelammert sobre el fetichismo de la mercancía, Marx mismo llega a la conclusión de que “no es factible”. Como dice Hinkelammert (1981: 270) “el reino de la libertad es trascendental porque no es factible que el hombre lo establezca. Si se afirma la factibilidad de lo no factible, aparece de nuevo la idea de Dios. Marx no afirma tal factibilidad, y por tanto no aparece en su pensamiento ninguna imagen de Dios”.

Pero en la teología de la liberación, *la nueva tierra es factible*, porque se puede confiar en Dios que la garantiza (esto no parece ser otra cosa que el principio esperanza de Bloch). Esta nueva tierra es real y material, *sin la muerte*, que se venció con la resurrección. La trascendentalidad de la nueva tierra y un Dios comprometido con la realización de ella, a partir de la “superación” de la muerte, no son dos afirmaciones separadas. La resurrección unió a las dos en una sola. Sin embargo, a partir de la razón humana, están separadas en dos. En el análisis de la producción y reproducción de la vida real, la razón humana llega a la imagen de la nueva tierra; pero frente a la trascendentalidad de esta imagen, no tiene ningún recurso de la razón. La razón no puede afirmar un Dios comprometido con la realización, y que sea capaz de efectuarla. Esta es la causa del ateísmo de Marx, el cual resulta ser un ateísmo de la razón. Sin embargo, esto lleva a un problema, que de alguna forma ya está implícito en el propio análisis de Marx cuando afirma la no factibilidad del reino de la libertad, vinculándose con la legitimación de la praxis utópica de liberación:

Se trata de un problema de la legitimación de una praxis humana de acercamiento a un reino de la libertad, sabiendo que su realización está infinitamente lejos. No se trata de un problema simplemente teórico. Se esconde detrás de él un problema propio de las sociedades socialistas y de los movimientos socialistas en el mundo capitalista. Está allí escondida la posibilidad de una gran **crisis de legitimidad** de la **praxis utópica**; y toda praxis socialista está estrechamente vinculada con esta utopía: si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿dónde está su razón de ser?. (Hinkelammert, 1981: 271) (destacados personales)

Hinkelammert contesta a esta pregunta en un sentido que podemos sospechar: “Esta posible crisis de legitimidad no tiene ninguna solución, a no ser *insertando en ella una fe cristiana*” (destacados personales), fundamentando así el encuentro necesario entre socialismo y cristianismo, como forma de dar legitimidad a la praxis utópica (que de distingue entonces de la propia utopía, que no precisa de aquella):

No se trata de algunas motivaciones, sino de la base misma de la motivación de la vida humana hacia el futuro [...] El encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también. Efectivamente, la **praxis utópica** no tiene legitimidad definitiva **en sí**. Es la **única praxis humana legítima**; pero no puede legitimarse a partir de sí misma. Para eso sus metas tendrían que ser factibles. Pero es esencial para la utopía que ella no sea factible en su plenitud. La praxis utópica se desautoriza constantemente cuando se legitima por sus propias raíces; así está en peligro de transformarse en mito<sup>207</sup> con la tendencia a socavarse. Sus metas son legítimas de por sí, porque la utopía es la imagen de la liberación definitiva del hombre. Esta **utopía no necesita ninguna legitimación adicional**. Pero la praxis utópica es distinta: si bien no necesita legitimación de sus metas, sí necesita **legitimación de su praxis** en función de ellas. Al no ser factibles las metas, hace falta legitimar los pasos finitos que se dan para acercarse a las metas, infinitamente lejanas” (Hinkelammert: 1981: 271)

La percepción de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica está en la raíz, según Hinkelammert, del surgimiento de la teología de la liberación y de los muchos grupos de cristianos por el socialismo. La posibilidad de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica es “la más radical refutación de la crítica marxista de la religión”. Pero se

---

<sup>207</sup> Esta imagen negativa y esclerosada del mito no es la que se presenta en Mariátegui, como ya vimos, ni tampoco la que asume el propio Hinkelammert en escritos posteriores.

trata de una refutación que se opera “en el interior del análisis marxista, y que de ninguna manera refuta el método de este análisis. Sin embargo, refuta su desenlace ateo”. Y finaliza Hinkelammert su argumentación en este sentido:

Esta es la razón por la cual se ha desarrollado toda una corriente de socialistas que empiezan a integrar la tradición cristiana en el propio pensamiento marxista. En tanto el resultado utópico del análisis marxista – el reino de la libertad – es efectivamente un concepto trascendental, eso es posible. La crítica marxista del cristianismo antiutópico sigue perfectamente en pie; y la imagen de Dios que aparece ahora a partir del análisis marxista ya no es la del ser supremo, sino más bien la del Dios del mensaje cristiano. Se trata de un **Dios** que está **en el interior** de la praxis humana de liberación y que le puede dar **legitimidad** a la praxis utópica más allá de la factibilidad humana. En esta perspectiva se puede afirmar la **factibilidad de lo que humanamente no es factible: el reino de la libertad**. Sin embargo, no en el sentido de su realización por decisión humana, sino en el sentido del apresuramiento de la venida del reino [...] En esta perspectiva es praxis con la cual Dios está comprometido, y que por tanto no está limitada por ninguna no-factibilidad (Hinkelammert, 1981: 273)

Entramos aquí de lleno a la cuestión de las relaciones entre teoría, utopía y praxis en el campo de la teoría social, y sobre todo en el materialismo histórico, a la que nos referíamos en la sección anterior, y que Hinkelammert trae ahora explícitamente. Para continuar el análisis entendemos necesario retomar la visión de Bloch al respecto de las corrientes cálidas y frías del marxismo, para ver más claramente algunas similitudes (y también matices) con este planteo de Hinkelammert.

Para Bloch (quien se inclina por la corriente cálida, aunque reconoce también a la fría) en la corriente cálida el horizonte no es más un horizonte de “lo limitadamente posible” o factible, como en el análisis del rojo frío. Ahora el horizonte es aquel de la *amplitud inalterable*, imprecisa, en el sentido de lo *posible aún inagotado e irrealizado* (en este aspecto sin duda Bloch se distancia de Hinkelammert): “Sólo así hay perspectiva en sentido propio, es decir, perspectiva hacia lo esencial, al *totum* del acontecer y del actuar, a un *totum* no sólo presente en los distintos momentos, sino utópico en sentido histórico total. Sin este caldeamiento del análisis histórico, y sobre todo del análisis de las condiciones actuales-prácticas, éste último corre el riesgo del economicismo y del oportunismo que olvida el objetivo”. Sin embargo Bloch reconoce también que, (coincidiendo plenamente con Hinkelammert)

Sólo el frío y el calor juntos de la *anticipación concreta* hacen que ni el camino en sí, ni el objetivo en sí se mantengan separados adialécticamente y se cosifiquen y aislen. De tal suerte, que el análisis de las condiciones se revela a lo largo de todo el trayecto histórico-situacional, tanto como desenmascaramiento de las ideologías cuanto como desmitificación de la apariencia metafísica; precisamente esto es parte de la *corriente fría* del marxismo [...] A la *corriente cálida* del marxismo pertenecen, en cambio, todas las intenciones liberadoras, toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista, por razón de cuyo objeto se llevan a cabo todos estos desencantamientos. De aquí la vehemente apelación al hombre humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable; de aquí la apelación al proletariado como la plataforma de cambio para la emancipación” (Bloch, 1993d: 42)

Otro tanto ocurría en Mariátegui, cuando enfatizaba en la fe, la pasión, la voluntad como constitutivos de la fuerza del proletariado revolucionario, frente a una burguesía “desencantada”, nihilista y decadente:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión!. La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales. (1979: 311)

Finalmente, debemos decir que, a partir de las contribuciones de Gramsci y Lukács que veíamos en la sección anterior, de inspiración y profundización marxiana, es que nos parece que se puede vincular el campo de las relaciones entre teoría y praxis, a partir sobre todo de las mediaciones político-ideológicas, con la reflexión de Hinkelammert y las articulaciones entre teología, utopías y materialismo histórico.

Al considerar esta ampliada y renovada esfera de la ideología – como actividad práctica ontológico-social, como campo de lucha, como ámbito donde se ponen en juego valores éticos y creencias de tipo intersubjetivo, como espacio de la disputa hegemónica y la búsqueda de la reforma intelectual y moral, como esfera donde aparecen inmersas múltiples formas de la conciencia (incluso la propia conciencia teórica) – aparece más clara la propia incorporación en este campo de los fenómenos y representaciones religiosos, utópicos, míticos.

Por último queremos decir que se podrá cuestionar en algunas de estas perspectivas teóricas que abordamos, la inclusión del concepto de fe para fundamentar la necesaria articulación dialéctica entre cristianismo y socialismo. Este concepto tiene aquí el mismo sentido que puede tener el principio esperanza en Bloch, el mesianismo en Benjamin, el mito en Mariátegui, o el hombre nuevo en Ernesto Guevara. De todas maneras creemos que la argumentación desarrollada por Hinkelammert, como creemos haberlo demostrado, escapa largamente a cualquier tipo de posición decisionista, idealista o de tipo “religioso” en torno a los fundamentos de la teoría social y de la praxis liberadora. Se puede tener o no tener fe propiamente religiosa, ese no parece ser el problema; como ya fuera largamente indicado en este capítulo y el anterior, la cuestión no se resuelve entre cristianismo-religión o ateísmo, sino entre dominación-explotación y liberación-emancipación, entre reino de la necesidad y reino de la libertad, entre utopía y antiutopía.

Se trata en todo caso, como lo demuestra Hinkelammert, de afirmar una *trascendencia interior a la vida real*, o del *trascender sin trascendencia* de Bloch, donde la conjunción entre marxismo y cristianismo resulta perfectamente factible, lógica y hasta necesaria en varios puntos. Podrán disentir de esta proposición tanto marxistas ateos, cuanto cristianos no marxistas, etc. Y sin duda habrá argumentos de “fe” en un lado, o más “racionales” en otro para ello. Lo que no se puede negar, según el desarrollo que venimos realizando y la impecable argumentación de Hinkelammert, es que - derivándose del propio Marx y de algunos representantes de la mejor tradición marxista, así como del propio análisis de la tradición religiosa y de la reflexión teológica latinoamericana (particularmente en la re-interpretación de la tradición judía-cristiana, pero no en la única, por supuesto) – son perfectamente posibles y hasta necesarios el encuentro y la fertilización mutua entre marxismo y cristianismo, entre materialismo histórico y teología, en un horizonte de emancipación humana, de impulso hacia el reino de la libertad, de afirmación de la vida humana frente al fetichismo de la

mercancía y el culto a los ídolos del mercado, el dinero, el capital y el sacrificio de vidas humanas que imperan en el capitalismo actual. Y esto para afirmar la legitimidad de una praxis utópica de liberación desde el pobre y el trabajador, el sojuzgado, humillado, despreciado y explotado (como lo indicara el propio Marx), desde las víctimas del sistema, y sobre todo desde la periferia del mismo.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

Vivimos sin duda tiempos “convulsionados”, y esto dicho en varios sentidos, tanto en términos de la producción de conocimiento y en la valoración acerca de la propia configuración de lo social, como en cuanto a la propia dinámica y contradicciones del capitalismo actual y de sus impactos en la vida cotidiana de los sujetos y de la propia “naturaleza”.

Para algunos son tiempos de complejidad e incertidumbre, o de “crisis de paradigmas”. Para otros de desmoronamiento de cualquier horizonte utópico y de imposibilidad de trascendencia del orden actual, en el sentido de la “insuperabilidad” de los parámetros de la producción y reproducción social del capitalismo. En este sentido se señala la “victoria” del orden burgués y del capital sobre el “trabajo vivo”, y de esta forma se “utopiza” el socialismo – en el sentido más literal de colocar en un “no-lugar” –, identificando a aquel mayoritariamente con su vertiente de “capitalismo de Estado” y con la configuración particular que adquirió con el llamado marxismo soviético.

Parecemos vivir en tiempos de “pos” (aunque como se haya señalado muchas veces, no se sepa muy bien qué es lo que viene después de): pos-modernismo y pos-modernidad, sociedad pos-industrial – y eventualmente caracterizada afirmativamente como sociedad de la “información” o del “conocimiento” –, pos-estructuralismo, pos-keynesianismo y pos-fordismo, etc. Nos dicen que han entrado en crisis los “metarrelatos”, las concepciones “esencialistas” y totalizantes de la historia, que la propia objetividad y la propia posibilidad de conocer racionalmente lo social y la historia están puestas en cuestión. Más bien aquí aparece problematizada la propia idea de razón y de racionalidad (tanto en la propia construcción teórica como en la propia posibilidad y aspiración a una sociedad “racional”). La racionalidad formal-instrumental o positivista no es de hecho el objeto principal de dichos ataques (puesto que de hecho es la racionalidad dominante efectivamente operante), pero sí la razón es cuestionada en su componente liberador, emancipador, democratizador, en su formato de “razón substantiva”, y sobre todo en la vertiente propiamente marxiana de la misma.

Habría entonces una eclosión de las subjetividades, de las identidades, de la alteridad, en un mundo que parece ser más diverso, más complejo, más incierto, pero a la vez prácticamente inasible, incontrolable, descentrado e imprevisible. La subjetividad es colocada en oposición a la objetividad, y esta parece ser una de las grandes paradojas de esta nueva “metanarrativa”. Una subjetividad valorizada, recreada y estimulada, al

mismo tiempo que se “naturaliza” (de forma implícita o claramente deliberada) la propia producción y reproducción social (cuando no se las teoriza abiertamente en términos de su “racionalidad sistémica”). Estas parecen ser tomadas como fuera del control conciente y racional, como una “variable” determinante y un a-priori fuera de toda justificación “científica” y de toda construcción política. El mensaje parece ser que si no es posible cambiar el mundo, entonces lo que nos resta -en sus versiones más cínicas- es la “adaptación” a él, o bien, en las versiones más sutiles, el refugio en la interioridad, en los vínculos primarios, en el hedonismo, la intuición, en el “presentismo”, como condiciones de una única y no superable forma de existencia humana.

En este sentido sería un tiempo también de disolución del sujeto (visto como “trascendente” y asociado a las “filosofías de la historia”), así como de los propios sujetos colectivos que podrían encarnar una propuesta y una praxis contrahegemónica, donde se destaca el ataque ya clásico a los movimientos obreros y populares y a los partidos políticos de masas vinculados a una propuesta de cuestionamiento y superación del orden burgués.

Pues bien, estos parecen ser aspectos importantes del debate hegemónico sobre “lo social” en este fin-comienzo del viejo-nuevo siglo. Por supuesto que estas posturas no anulan el planteo de perspectivas teóricas críticas y de praxis alternativas, pero estas aparecen claramente relegadas en el marco de la vigencia de la “globalización” neoliberal y de las “diversas” formas y disfraces que asume el pensamiento único. Este debate alcanza también fuertemente al campo de los llamados pos-marxistas, donde podemos incluir a Sousa Santos, Laclau y Toni Negri, en posturas que se autoproclaman de izquierda y herederas en buena medida del marxismo, pero que caen presos de algunos argumentos que plantean la corriente más conservadora del posmodernismo.

La modernidad, por su parte, como “programática socio-cultural de la Ilustración”<sup>208</sup>, si bien posee una unidad interna lógica, también se ha visto inmersa en una serie de contradicciones y discontinuidades, sobre todo en lo referente a su “captura” por parte del orden burgués y, al mismo tiempo, en lo que tiene que ver con cierto carácter ambiguo y que “se oculta” a la propia crítica moderna. En un sentido crítico caben recordar las expresiones de Adorno y Horkheimer luego de la trágica experiencia del nazismo, en relación al carácter ambivalente del Iluminismo:

“No tenemos ninguna duda – y es nuestra petición de principio- respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier.”

Algo similar puede decirse en cuanto a la crítica a cierto carácter “eurocentrista” del proyecto de la Modernidad, lo que no le quita validez como proyecto de alcance global-mundial, pero que también enfatiza en su carácter ambivalente y contradictorio. En este sentido resultan sugerentes las proposiciones de Enrique Dussel (2002), cuando señala la necesidad de conceptualizarla como un proyecto “trans-moderno”, así como algunos estudios de Aníbal Quijano al respecto (2002).

De acuerdo con Dussel (2002: 50) y de su postura en relación al debate, ésta implica que no se trata de defender “un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista”, sino propiamente de afirmar un “proyecto trans-moderno”.

No parece necesario detenernos aquí nuevamente en el carácter abiertamente “imperialista” o “colonialista” que adquirió la “conquista” y posterior incorporación a la dinámica del capitalismo y del capital, de

---

<sup>208</sup> Tomamos “prestada” la expresión del Prof. José Paulo Netto, según notas de aula del Curso “*Questões de Teoria Social, Cidadania e Serviço Social*”, Doutorado em Serviço Social. ESS-UFRJ. 2002.

Nuestra América. Sin embargo parece importante recordar que muchas de las modalidades de dominación y explotación implementadas, han tenido y tienen secuelas obvias en el trayecto histórico y la realidad contemporánea de las propias configuraciones económicas, culturales y políticas en América Latina y de la propias marcas del capitalismo en su (mal llamada) actual fase de “globalización”. Vale citar al respecto el análisis de Aníbal Quijano: “La globalización en curso, es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial (...) América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como primera *id-entidad* de la modernidad”. Para ello fueron necesarios dos procesos históricos convergentes: “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” y, por otra parte, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y sus productos, en torno del capital y del mercado mundial.” (2002: 201-2)

Por todo esto que venimos señalando y retomando, la Modernidad implica también entonces una dimensión “mitológica”. Según Dussel,

“(...) si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*”. Para ello la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima *inocente*” del sacrificio ritual. (...) Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima “culpable”, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra cara oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etc. (...) como víctimas de

un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)” (Dussel: 2002: 49)

El recorrido que intentamos realizar en esta Tesis pretendió recuperar la vigencia de la propia teoría social marxiana y de la mejor tradición de pensamiento crítico latinoamericano, en la afirmación y profundización de dicho *marxismo crítico latinoamericano*. Pero al mismo tiempo creemos que se trata de un camino que escapa a los peligros de las “tentaciones” posmodernas y posmarxistas, como veíamos más arriba, presentes en muchos de los llamados estudios “poscoloniales”, donde tiende a esfumarse la realidad y la objetividad de la misma, a perderse los sujetos, a desaparecer las contradicciones entre el capital y el trabajo, a recalcarse exageradamente la diversidad, la subjetividad, el multiculturalismo, donde reina la racionalidad instrumental (que es en definitiva una racionalidad de mercado) y se pierde la razón sustantiva.

Si de alguna forma la modernidad presenta un cierto carácter mitológico, no menos cierto es que la declamada posmodernidad se presenta por lo general con un claro perfil ideológico y un carácter dogmático-teológico-idolátrico, más orientado a la mistificación, ocultamiento y negación (por evasión) de las transformaciones contemporáneas del capitalismo actual, que a proponer nuevas líneas u horizontes de liberación de la razón “totalitaria, o de la subjetividad reprimida, etc. La posmodernidad es en este sentido, como sostiene Hinkelammert, “modernidad in extremis”, radicalizando los rasgos más perversos de algunas corrientes del pensamiento y de determinadas prácticas modernas, sobre todo aquellas más vinculadas con el carácter destructivo del capital, tanto en relación a los sujetos como a su naturaleza externa. Como vimos el proyecto a impulsar no es ni anti, ni pre, ni pos – moderno, sino en todo caso pretende ir más allá de la propia modernidad, radicalizando las promesas de emancipación, justicia y solidaridad incumplidas, con la crítica inherente a ciertos principios del occidentalismo que han sido confundidos con un falso universalismo, y con la propia lógica expansiva, colonizadora y cada vez más destructora del propio capital. En este sentido también se trata de una crítica de ciertas formas de occidentalismo, que apunten a un proyecto ciertamente universal, pero más plural, más democrático, más orientado al diálogo intercultural (y ya no multicultural), más centrado y perfilado en las necesidades y en las víctimas del sistema, que se encuentran

sobre todo en la periferia, para lo cual continúa también plenamente vigente una estrategia de socialización y de apropiación comunitaria de los medios fundamentales de producción, así como de socialización de la política.

En este sentido, y en cuanto a América Latina, la particularidad de nuestras trayectorias históricas, como nos indica Fernández Retamar (2003a), hace que no seamos propiamente Occidente, aunque tampoco su negación, así como no nos podemos “reconocer” directamente en el Oriente. Somos *Nuestra América*, o América Latina, o “el Otro Occidente” (cf. Infranca, 2000: 60) y por otra parte estamos insertos lógicamente en el mundo. Esto hace que sea necesario “pensarnos” a través de un pensamiento original, que ciertamente aspira a la universalidad, pero sobre todo auténtico, adaptado a nuestras particularidades y circunstancias, lo que no niega por supuesto el recibir y el interactuar con lo mejor del pensamiento, de las teorías y de la cultura occidental, así como de otras regiones y culturas, sino todo lo contrario. Como mero ejemplo vaya el hecho de que el propio marxismo nace en el seno de la Europa Occidental, y es para nosotros de vital importancia, junto con otras manifestaciones culturales y del pensamiento fundamentales para enfrentar los desafíos de los tiempos que corren.

Por otro lado partimos de la base en este estudio de que la unidad de la América Latina no puede anular su amplia diversidad, ni tampoco podemos sostener una “esencialización” de la realidad latinoamericana. Como dijimos, a pesar de los trazos comunes que creemos que presenta nuestra región y nuestros países, sigue siendo válido lo dicho por José Aricó (1988: 29), en el sentido que cuando nos referimos a América Latina, nos referimos a una realidad pre-constituída que efectivamente no la es en cuanto tal, representando “antes un problema, una construcción incompleta, o – como dijo Mariátegui, al referirse a la nación peruana – un proyecto a realizar”.

En cuanto al viejo ideario nuestroamericanista, latinoamericanista y antiimperialista, fundado, entre otras dimensiones, en la unidad o integración supranacional (política, económica, social), el mismo permanece significativamente presente a lo largo de la historia moderna latinoamericana, aunque muchas veces de forma subterránea, reprimida. Si bien el mismo se hace presente con mayor fuerza en la América hispana – aunque en sus orígenes el proyecto abarcaba a todo el subcontinente latinoamericano –, también resuena nuevamente, sobre todo a partir del pensamiento de la Cepal y sobre fines del siglo XX, en el propio Brasil. Son sugerentes aquí las palabras de Marini, en términos de la afirmación de una integración latinoamericana

radicalmente distinta a la practicada en las últimas décadas, que apunte a la integración económica y que se base en el protagonismo y la dirección de los sectores populares. En este sentido son premonitorias sus palabras en 1991, en cuanto a no poder disociar integración real de socialismo:

En la mejor tradición de la izquierda latinoamericana, el sueño de Bolívar y el Che se encuentra hoy reactualizado por la propia vida. No nos cabe, sino, luchar por una América Latina integrada política y económicamente, mediante estructuras supranacionales capaces de asegurar a sus pueblos y etnias el derecho de desarrollarse sin restricciones. Pero, tanto en el plano regional como mundial, la desigualdad de los sujetos que se confrontan y las relaciones de explotación que permean todo el proceso representan un desafío que demanda un esfuerzo formidable de invención, principalmente cuando el propio socialismo ha sido cuestionado. Mientras tanto, parece ser altamente improbable que ese nuevo curso de la historia pueda seguir adelante sin la superación del capitalismo [...] (Marini, 2005 [1991]: 234)

En cuanto a las relaciones más específicas entre marxismo, pensamiento crítico y formaciones sociales latinoamericanas, recordaremos y comentaremos brevemente algunas de las consideraciones y conclusiones a las que llegamos en este trabajo.

En primer lugar, decíamos que es desacertada la caracterización de la perspectiva marxiana del materialismo histórico como siendo sin más “eurocéntrica” – cuestión que es sostenida desde algunas visiones posmodernas, amparadas en el “multiculturalismo”, o por visiones folcloristas o populistas-nacionalistas –. En ese sentido la perspectiva de Marx se puede vincular muy fértilmente, realizando las mediaciones necesarias, para la caracterización del desarrollo capitalista en la periferia (no repitiendo mecánicamente las etapas de conformación del capitalismo central), junto con los procesos y las categorías asociadas del colonialismo-imperialismo, subdesarrollo y dependencia, transferencia de excedente de la periferia al centro, etc. Pero también nos aporta elementos fundamentales para pensar los sujetos y las clases, junto con la perspectiva revolucionaria de construcción de una sociedad socialista y comunista a partir de procesos en la propia periferia, pero con un horizonte claramente mundial. Incluso no son ajenos en Marx ciertos componentes de una visión romántica del pasado, pero apuntados ciertamente a la construcción del reino de la libertad, como tarea nunca plenamente realizada en el pasado, pero sí como horizonte de posibilidad para el futuro.

En este sentido algunos conceptos que pretendimos abordar a lo largo de la Tesis, como los de latinoamericanismo, imperialismo, integración supranacional latinoamericana, pueblos *con* historia (en nuestra América), dependencia, superexplotación, revoluciones pasivas, bloque popular, utopías y praxis utópica, mesianismo, incluso la posibilidad de una religión no alienada, no son ajenos al pensamiento de Marx, ni pueden dejarse de lado en función de una supuesta fidelidad a los postulados de la teoría social de Marx. Por el contrario, pueden ser incorporados en el horizonte de un marxismo crítico, abierto, renovado, el cual por otra parte se ha nutrido de importantes aportes, tanto de aquellos que toman como punto de partida la realidad de la periferia y de América Latina, como algunos que no parten necesariamente de esas premisas.

Como decíamos, aquello se vuelve importante en la medida en que muchos de los análisis “marxistas” sobre América Latina han tendido a reproducir un universalismo abstracto, o han repetido los dogmas de un marxismo tergiversado y positivista, o por el contrario, han tendido a resaltar excesivamente la particularidad latinoamericana en lo que la diferenciaría de otras realidades regionales o mundiales, perdiendo por lo tanto capacidad de análisis y fidelidad al método propiamente marxiano.

En cuanto al análisis propiamente de los orígenes del capitalismo latinoamericano, indicamos que era necesario precavernos de dos tendencias igualmente equivocadas. Una parece ser aquella expresada en visiones que confunden la existencia y predominancia del capital mercantil o “usurario” con el propio capitalismo, llevando los orígenes del capitalismo en *nuestro continente* ya a partir de la conquista, o en tempranos momentos de nuestra constitución colonial, y que se derivaba de algunos análisis historiográficos y de la propia dependencia, como en Gunder Frank. Otra lectura igualmente equivocada es aquella en la que, por el contrario, y siguiendo un esquema evolucionista y unilineal, se plantea, como vimos, ya bien entrado el siglo XX, que es necesario “entrar” en el capitalismo en nuestro subcontinente, ya que estaríamos todavía en un régimen de producción “feudal” o “semi-feudal”. Curiosamente este diagnóstico era en buena medida compartido por las perspectivas desarrollistas de la Cepal y por buena parte de los partidos comunistas, sobre todo antes de la revolución cubana y durante la vigencia del stalinismo en el marxismo latinoamericano.

Más bien creemos que, tomando en cuenta esas precauciones, debería hablarse de un proceso progresivo de “mundialización capitalista”, con diversas fases y con

momentos de “saltos” cualitativos, pero donde América Latina ingresa a un modo de producción *específicamente* capitalista en el último tercio del siglo XIX, atendiendo a las variantes de cada país y región, pero ya integrado plenamente al circuito de la economía mundo capitalista, y contribuyendo con la acumulación originaria en Europa, desde los tempranos tiempos de la conquista, articulándose plenamente con el mercado mundial capitalista. Por otro lado debe distinguirse la presencia aparentemente hegemónica de determinadas relaciones de producción (por. ej. feudales o serviles), con la predominancia de un determinado modo de producción asociado a aquellas, y cuidarse de no malinterpretar ello en una secuencia evolucionista como la necesidad de superar el feudalismo o el esclavismo, para lo cual precisaríamos de una burguesía auténticamente nacional (que no es precisamente la burguesía dominante en América Latina), etc. Asimismo deben diferenciarse claramente las configuraciones del capitalismo central y el periférico (así como sus múltiples interrelaciones constitutivas, que dan lugar luego al análisis de la dependencia), que continuó mucho más allá de las previsiones de Marx y que se prolonga y parece profundizarse, no sin agudizar sus contradicciones y su carácter “barbarizante”, hasta nuestros días.

Otro error, derivado directamente de aquellos indicados, refería a las consecuencias políticas de dichos enfoques para la estrategia revolucionaria de los movimientos populares y los partidos de izquierda marxista. Al decir de Aníbal Quijano (2002: 201-243), existieron dos grandes vertientes en ese debate, de un lado la que sostenía su carácter democrático-burgués, y del otro la que defendía el carácter propiamente socialista-antiimperialista de la revolución. (sin contar con otras variantes más o menos híbridas, como la planteada en los marcos del aprismo). En la primera concepción, se conceptualiza a las formaciones sociales latinoamericanas como feudales, o a lo sumo como semi-feudales, ya que el capitalismo sería aún incipiente, marginal y subordinado. En la segunda concepción, por lo contrario, se supone a dichas formaciones sociales como básicamente capitalistas, a pesar de admitir que existan rezagos feudales y tareas democrático burguesas en el trayecto de la revolución socialista. Esto llevaba, en sus extremos, tanto al error del voluntarismo de un lado, como al determinismo mecánico del otro.

Ciertamente es de notar que las excepciones a aquellas visiones parcializadas, no han sido tampoco escasas, sobre todo a la hora de pensar el desarrollo capitalista y las formaciones sociales latinoamericanas y de la periferia en general. Para el caso de la tradición marxista más europea o norteamericana nos parece, de acuerdo a lo que

intentamos demostrar, que son importantes algunas perspectivas del imperialismo clásico (a partir de Lenin y Rosa Luxemburgo fundamentalmente), de las teorías de Barán y Mandel, y más contemporáneamente las perspectivas del sistema mundial (Wallerstein) y las de Mészáros y Harvey. Pero sobre todo nos interesamos en aquellas perspectivas vinculadas a la corriente cálida del marxismo, en un horizonte más “filosófico”. Aquí podría ubicarse al propio Bloch, Benjamin, Gramsci, Lukács, Marcuse, Korsch, Lefevre (o los propios Mariátegui y Guevara), etc. quienes, a pesar de que en su gran mayoría no trabajan con el marco de centro y periferia, o de dependencia, igualmente nos aportan conceptos e indicaciones muy valiosas. Desde la perspectiva del tercermundismo sobresale la perspectiva de Samir Amin, mientras que para América Latina destacamos los aportes del marxismo crítico de Mariátegui, Marini, Dussel, Assman y Hinkelammert, entre muchos otros. En este sentido volvemos a remarcar que realizamos *una determinada opción* por algunos marcos categoriales y por algunas tradiciones teóricas en el campo del marxismo crítico latinoamericano, que bien podrían haber sido otros bastante diferentes.

Además destacamos en el latinoamericanismo, la concepción fundante de José Martí sobre el carácter del “nuestroamericanismo”, que por otro lado se vio fuertemente actualizado a partir del triunfo de la Revolución cubana. Como indica sabiamente Fernando Martínez Heredia, existe una *visión* propiamente cubana contemporánea de América Latina. La misma, además del internacionalismo y la solidaridad planteados por Fidel Castro, Che Guevara y la propia marcha de la revolución cubana en su devenir y relación con las luchas populares del Tercer Mundo, y particularmente de América Latina, tiene un momento fundante en el pensamiento de José Martí: se trata del “autor de la primera concepción – visión, análisis, diagnóstico, previsión – autóctona y orgánica de América Latina, para aludir a la identificación de si mismo (“Nuestra América”), del Otro (“la que no es nuestra”), y hasta del adversario previsible (“el Agüila temible”). (Martínez Heredia, 2004: 21)

Por su parte un análisis aparte lo merece sin duda la figura de Mariátegui y sus aportes en el marco de algunas de las tradiciones críticas latinoamericanas, junto con su incursión dentro de un marxismo fermental y referido en lo fundamental a la particularidad latinoamericana – sobre todo en el caso del análisis del Perú de su tiempo –, pero que tampoco le hacen caer en un antieuropeísmo o antioccidentalismo filosófico o teórico (sino todo lo contrario, era acusado frecuentemente por los apristas de ser excesivamente europeísta). En este sentido, si Martí es el primer pensador

moderno latinoamericano, Mariátegui es el primer pensador marxista “teórico” latinoamericano. Ambos son imprescindibles para pensar la modernidad capitalista nuestroamericana, y, en ese mismo movimiento, lo son aún más para superar la dependencia, el etnocentrismo, el imperialismo y el propio capitalismo, colaborando en construir un horizonte auténtico de emancipación cultural, teórica y política, a partir de la praxis creativa y democrática de los movimientos sociales y de los pueblos latinoamericanos.

Vendrán luego los aportes de la teoría de la dependencia, que como vimos en su vertiente marxista, sobre todo con Ruy Mauro Marini, no se explican por los antecedentes de las teorías desarrollistas de la Cepal ni se orientan por una visión acerca del incumplimiento de la revolución democrático-burguesa— como sí lo hacen otras vertientes como la de Cardoso y Faletto y algunas versiones endogenistas y neodesarrollistas más contemporáneas, – sino por el haber intentado, con relativo éxito, insertarse en una tradición marxista crítica, con fundamentos claros en la propia teoría social de Marx, y entre otros en los aportes de Mariátegui, de la tradición historiográfica marxista crítica latinoamericana y del propio Gunder Frank<sup>209</sup>. Aquí ya resuenan los ecos de la revolución cubana y del llamado tercermundismo. Se (re)plantean aquí las categorías de dependencia (política, económica, cultural), subimperialismo, transferencia de plusvalor, capital central y periférico, superexplotación, luchas de clase y/o nacionales o antiimperialistas, pueblo o bloque popular como sujeto de liberación en el caso de Dussel, etc.

Entendemos que este esfuerzo teórico continúa plenamente vigente, en la medida que asistimos a un cuadro general del capitalismo que ha reproducido las tendencias al “desarrollo desigual y combinado” de los países y las regiones de la periferia capitalista, que ha agudizado sus rasgos de “acumulación por desposesión”, y que ha acentuado sus rasgos barbarizantes, destructivos y excluyentes de la gran mayoría de la humanidad en

---

<sup>209</sup> Algunos ejes de esta vertiente de la teoría de la dependencia (cf. Löwy, 1999: 49-50) fueron los siguientes, con algunas consecuencias teóricas y políticas no del todo favorables en varios casos: el rechazo de la teoría del “feudalismo latinoamericano”, y la afirmación de la caracterización de la estructura colonial histórica y la estructura agraria como esencialmente capitalistas; La crítica del concepto de una “burguesía nacional progresista” y de la perspectiva de un posible desarrollo capitalista independiente en los países latinoamericanos; Un análisis de la derrota de las experiencias populistas como resultado de la propia naturaleza de las formaciones sociales latinoamericanas, su dependencia estructural y la naturaleza política y social de las burguesías locales; el descubrimiento del origen del atraso económico no en el feudalismo ni en obstáculos pre-capitalistas al desarrollo económico, sino en el carácter del propio desarrollo capitalista dependiente; la imposibilidad de un camino “nacional-democrático” para el desarrollo social en América Latina y la necesidad de una revolución socialista como única respuesta realista coherente al subdesarrollo y la dependencia.

escala global. Se han destruido aspectos fundamentales del Estado social o desarrollista, se ha financierizado la economía en escalas insospechadas, militarizado el planeta, y se continúa reproduciendo bajo nuevos ropajes la dependencia de la periferia y semiperiferia capitalista, poniendo en grave riesgo la propia reproducción y la propia sobrevivencia de la vida humana.

Finalmente abordamos la fertilidad y originalidad de una nueva teología y una nueva forma de hacer teología en América Latina, y que establece una muy particular relación con las ciencias sociales, el materialismo histórico y la praxis utópica. Por otro lado quisimos demostrar que su producción no se encuentra en ningún modo acabada ni cerrada, persistiendo varias líneas de investigación y desafíos que están siendo abordados teóricamente por algunos pensadores latinoamericanos vinculados a esta corriente. Como vimos existe un campo de diálogo o articulación, con ámbitos de confluencia, de posibilidades de interlocución que no suponen ya una relación de exterioridad, sino que se hace desde dentro mismo de algunos de los supuestos fundantes de ambas concepciones teórico-culturales. Se supera claramente la posibilidad de una mera articulación política. Ni el cristianismo, tal cual formulado desde la teología de la liberación será el mismo luego de su encuentro con el marxismo, ni el marxismo podrá prescindir, al menos en los tiempos que corren de una sociedad fetichizada, alienada, mercantilizada y mistificada, de ciertos aportes de la teología y de las concepciones cristianas.

Vimos que esto tiene repercusiones también en cuanto a la praxis política e ideológica, tanto en términos de la apuesta utópica hacia el futuro y del principio de la *anticipación creativa* de Bloch, del *mito* como fuerza constitutiva de la lucha revolucionaria como aparece en Mariátegui, del *hombre nuevo* de Guevara, así como con la *redención* (rememoración-reparación) para con las víctimas y las injusticias del pasado (en el sentido de Benjamin<sup>210</sup>), injusticias que se presentan de forma disfrazada,

---

<sup>210</sup> Partiendo del carácter radicalmente transformador que produce la modernidad en la conciencia del tiempo pasado, de la actualidad y del futuro (la modernidad como un “tiempo abierto al futuro”), es que pueden compatibilizarse las particulares pretensiones de un autor como Walter Benjamin con las concepciones del propio Dussel. Aquel atribuye a todas las épocas pasadas un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponda con dicha actualidad. Aparece aquí la idea de que cada generación actual no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras – como se suele entender- sino que también lo es del destino que, sin merecerlo, sufrieron las generaciones pasadas. Esta necesidad de redención de épocas pasadas, a la cual no escapa un cierto contenido místico en el autor, y la fuerza liberadora del recuerdo, se diferencian, según Habermas, de la postura de un Hegel hasta un Freud, según la cual era necesaria una disolución del poder del pasado sobre el presente. En el caso de Benjamin se trata más bien del pago de una deuda que la actualidad contrajo con el futuro. (cf. Habermas: 1989: 23-7). En este

metamorfoseada, en la realidad presente y en la vida cotidiana. En esta concepción dialéctica de la historia, que no es vista de forma lineal, evolucionista, finalista, sino que rescata las múltiples articulaciones entre la tradición, valores precapitalistas, mesiánicos, utópicos y liberadores, y una perspectiva revolucionaria, que están presentes en la historia de la sociedad humana, se encuentra otro de los puntos centrales de articulación teórico-cultural y política entre teología-cristianismo de liberación y materialismo histórico. Siempre teniendo presente que el reino de la libertad sólo emergerá, como posibilidad real, histórica, concreta, en la medida de la superación de la sociedad capitalista. En este sentido un desafío permanente para estos estudios latinoamericanos es la profundización teórica y de los múltiples puntos de confluencia conceptuales entre la Teología de la Liberación y el materialismo histórico, como lo atestiguan muchos de los ejemplos a los que nos referimos.

A partir de estos desarrollos, adquiere un nuevo sentido el pensar la propia religión, los mitos, la utopía, la conciencia anticipadora, el mesianismo, etc., en términos de aspectos constitutivos de una esfera ideológica de nuevo tipo, aspecto este último para el cual sienta las bases el aporte de Gramsci. Al partir de una ampliada y renovada esfera de la ideología – como actividad práctica ontológico-social, como campo de lucha, como ámbito donde se ponen en juego valores éticos y creencias de tipo intersubjetivo, como espacio de la disputa hegemónica y la búsqueda de la “reforma intelectual y moral”, como esfera donde aparecen inmersas múltiples formas de la conciencia (incluso la propia conciencia teórica) – aparece más clara la propia incorporación en este campo de los fenómenos y representaciones religiosos, utópicos, míticos. Son parte de la *praxis utópica*, que como sostiene Hinkelammert, debe diferenciarse de la utopía como tal, y debe buscar asidero y legitimación en una fe, que puede ser religiosa no alienada o no *trascendentalmente fetichizada*, o de naturaleza propiamente antropológica, como nos parece del caso indicar.

Para vincular algunos de estos conceptos con los procesos revolucionarios en América Latina, ¿acaso no parecen resonar algunos ecos mesiánicos y aparentemente antimarxistas y “populistas” en estas palabras de Fidel en 1961?:

---

mismo sentido parece expresarse Dussel y su propuesta de la “trans-modernidad”, en la medida que el devenir histórico muestra la cara “oculta” de cierta modernidad, y más aún, en la medida que el propio presente (latinoamericano) presenta todavía muchas huellas y “heridas no cerradas” que surgen a partir de la modalidad originaria en que se produjo la inserción de nuestro continente al circuito mercantil, y luego a la propia dinámica del capitalismo, en una forma claramente subordinada y dependiente.

Es precisamente el hombre, el semejante, la **redención** de sus semejantes, lo que constituye el objetivo de los revolucionarios. Si a los revolucionarios nos preguntan que es lo que más nos importa, nosotros diremos: **el pueblo y siempre el pueblo**. El pueblo en su sentido real, es decir, esa mayoría del pueblo que ha tenido que vivir en la explotación y en el olvido más cruel. Nuestra preocupación fundamental serán siempre las mayorías del pueblo, es decir, **las clases oprimidas y explotadas del pueblo**. El prisma a través del cual lo miramos todo, es éste: para nosotros será bueno lo que sea bueno para ellas; para nosotros será noble, será bello y será útil, todo lo que sea noble, sea bello y sea útil para ellas. (cit. en Fernandez Retamar, 1973: 180)

Volviendo a Hinkelammert, otro gran mérito en su propuesta, es la articulación entre la teología y economía, que lleva a su análisis del fetichismo y la crítica de las utopías y de la razón utópica, así como fundamentalmente del propio neoliberalismo. En este sentido se trata también de una crítica pionera, por haberse realizado ya a comienzos de la década del 70, y de forma original. En textos posteriores aparece claramente el problema de la idolatría, como fundante de la propia sociabilidad en el marco de la sociedad capitalista, asociada fuertemente al análisis del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital, que formulara Marx. En este sentido parece superarse una crítica de la religión de carácter más parcializado en el propio Marx, y asumir las nuevas implicancias ideológicas de la realidad del fetichismo, como constitutivo del modo de producción capitalista. Se produce según Hinkelammert y Assman una articulación entre el combate bíblico contra los ídolos y dicha crítica marxiana. El neoliberalismo por su parte representa una exacerbación del mercado sobre la vida humana, y en ese sentido la crítica teológica aporta pistas interesantes para su develamiento y su culto de los ídolos del dinero, el mercado, el capital, la violencia, la “antisacrificialidad cristiana”, basados en una *trascendentalidad fetichizada* – y no en una trascendentalidad *al interior de la vida real y material*, o en un *trascender sin trascendencia*, como en Bloch,– que se asocian todos con un proyecto de reestructuración del dominio global del capital sobre la vida humana.

Finalmente, a los efectos de repensar las relaciones entre el marxismo, el pensamiento crítico y las formaciones sociales latinoamericanas, debemos tener en cuenta que se trata nada menos que de la relación entre los procesos históricos reales y las concepciones teóricas – o entre la praxis social y la teoría –, donde partiendo desde una concepción ontológica del ser social, la primacía *en última instancia* es de la propia

praxis socio-histórica por sobre la teoría. Al respecto valen las certeras palabras y advertencias metodológicas de José Aricó, al referirse en concreto a la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina – y que podemos extrapolar para el campo del resto del marxismo y del pensamiento crítico en general - : “[...] la definición de nuestra “geografía” presupone una inversión de los términos, que atribuya la calidad de verdadero tema de investigación a aquellos *movimientos* cuyas demandas de algún modo encuentran en las ideas de Gramsci lo que les permite elevarse a la *teoría* y confrontarse con la *realidad histórica*. En otras palabras: supone una reconstrucción capaz de mostrar los vínculos evidentes entre los *procesos reales* y el esfuerzo de *elaboración de la teoría*”. (Aricó, 1988: 29) (destacados personales)

Esto se vuelve aún más importante al partir desde la realidad y la perspectiva de los sujetos y las transformaciones de las sociedades latinoamericanas. Fernández Retamar en algún momento nos habla del surgimiento de un “marxismo martiano”, sobre todo a partir de la experiencia cubana, o de la feliz combinación del marxismo con perspectivas utópicas críticas, y de un marxismo no tanto “aplicado” pero sobre todo como fruto de las particularidades y los desafíos vitales que surgen de las profundidades de Nuestra América<sup>211</sup>. Y en ese mismo sentido cabe preguntarse ¿porqué no pensar y promover un marxismo y un socialismo sandinista, o artiguista, o bolivariano (como el que promueve el actual proceso venezolano<sup>212</sup>), articulado con la propuesta de la

---

<sup>211</sup> Esto supone obviamente una reivindicación del latinoamericanismo y una crítica de un marxismo dogmatizado y de un internacionalismo abstracto. Al decir de Ricaurte Soler: “De “pequeñoburguesas” (peyorativamente), o coyunturales, han sido calificadas las motivaciones ideológicas latinoamericanistas, lo mismo las del siglo pasado que las del presente. La calificación es correcta en cuanto alude a los sectores sociales que históricamente se revelaron principales promotores de la idea. Pero la intención peyorativa de esa caracterización simplemente desnuda la desinformación y desconocimiento de nuestra historia en lo que tiene de específico e inasimilable a la de los países de capitalismo desarrollado. El matiz peyorativo sugiere, por otra parte, denegación de autenticidad para un proyecto que se supone ajeno y contradictorio del internacionalismo de la clase obrera. Este nada tendría que ver con Bolívar “el mantuano”, o Martí “el pequeño burgués”. Cancerberos de una “ideología de la clase obrera” que parece yacer en el mundo inteligible platónico, pero no en la historia, estos extraños custodios del marxismo han preferido expatriarnos de nuestro propio pasado antes que excitar a su apropiación axiológica y científica.” (1990: 273)

<sup>212</sup> Es interesante escuchar en este sentido las palabras de Hugo Chávez en 2006, sobre la construcción de una democracia participativa y un socialismo que tome lo mejor de nuestras luchas y raíces ideológicas, políticas y del pensamiento crítico: “la democracia revolucionaria, construyendo una democracia participativa, protagónica, donde el pueblo sea la esencia y el actor fundamental en la batalla política, y no una élite que representa, entre comillas, “al pueblo” [...] Un socialismo nuevo, fresco. Aquí en América Latina creo que el socialismo, como decía Mariátegui, debe tener un fuerte componente indigenista, socialismo indigenista; no se trata de copiar modelos, creo que fue uno de los grandes errores del intento socialista del siglo XX copiar modelos, la cartilla. No, con esa autonomía, con esa diversidad, con esa fuerza originaria de cada pueblo, de nuestros pueblos [...] Cristo fue un antiimperialista, luchador por los pobres, por la igualdad. Creo que nuestro socialismo, el que estamos diseñando, inventando, impulsando, tiene mucho de bolivariano, tiene mucho de Simón Rodríguez, socialista utópico; tiene mucho de Abreu de Lima, el pernambucano; tiene mucho de Mariátegui, tiene mucho del Che, tiene

afirmación del socialismo del siglo XXI (que parece que comenzará siendo latinoamericano, donde también abreva el proceso boliviano y seguramente se sumarán muchos más). Nuevamente parece que el búho de Minerva llegará demasiado tarde frente a los desafíos que nos coloca la propia realidad, que es mucho más rica y fermental que los discursos teóricos esclerosados. Con humildad y mesura, y aportando lo que la teoría puede y debe aportar para contradecir, iluminar, clarificar, problematizar y alertar, siempre volvemos sobre la tesis XI de Marx sobre Feuerbach, y ya no parece ser posible perder mucho más tiempo sin continuar la re-elaboración de una teoría crítica, que desde su especificidad, sea efectivamente transformadora de este mundo, que no es otro que el nuestro.

---

mucho de Fidel, tiene mucho de Zapata, tiene mucho de Pancho Villa, de Zamora; un socialismo nuestro habrá que seguir inventando. Pero ese es el camino, no tenemos la menor duda (2006: 303)

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú**, 2003: *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Serie Tesis de Posgrado en Humanidades)
- Acosta, Yamandú**, 2005: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Montevideo, Nordan)
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max**, 1985: *Dialéctica do esclarecimento*. (Rio de Janeiro, Zahar)
- Ainsa, Fernando**, 2004: *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina* (Montevideo, Nordan)
- Alberdi, Juan Bautista**, 1886 [1838]: “Reacción contra el españolismo”. En *La Moda*, 14 de abril. Obras completas. Tomo I (Buenos Aires, La Tribuna Nacional Bolívar)
- Amin, Samir**, 1976: *O desenvolvimento desigual. Ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico*. (Rio de Janeiro, Forense-Universitária)
- Amin, Samir**, 1989: *La vocación tercermundista del marxismo*. En Hobsbawm, Eric J. (Org.): *História do Marxismo. O Marxismo hoje*, 1989. Primeira Parte. Volume 11. (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2da ed, pp. 301-332)
- Amin, Samir**, 2001: “Capitalismo, imperialismo, mundialización”, en Seoane, José y Taddei, Emilio (comp.), 2001: *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*. (Buenos Aires, CLACSO, pp. 15-27)
- Amin, Samir**, 2003: *Répondre la solidarité des peuples du Sud*. Mimeo. Trabalho apresentado no Seminário Internacional *Hegemonia e Contrahegemonia. Os Impasses da Globalização e os Processos de Regionalização*. (Rio de Janeiro, REGGEN, Agosto)
- Anderson, Perry**, 2003: *A batalha de idéias na construção de alternativas*. Conferencia presentada en la Conferencia General del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). (La Habana. Cuba. 30-10-2003)
- Ardao, Arturo**, 1990, [1986]: *Nuestra América Latina*. (Montevideo, Banda Oriental, primera reimpression)
- Ardao, Arturo**, 1997: “El latinoamericanismo de ayer a hoy”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana I* (Montevideo, n° 132, pp. 13-16, octubre)
- Ardao, Arturo**, 1997b: “Unión y denominación en el marco de la Independencia”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana II*. (Montevideo, n°133, pp. 3-8, diciembre)
- Ardao, Arturo**, 1998: “Unión y denominación en el marco de la Independencia”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana III*. (Montevideo, n°135, pp. 3-8, enero)
- Ardao, Arturo**, 1998b: “Unión y denominación en el marco de la Independencia”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana IV*. (Montevideo, n°136, pp. 3-9, febrero)
- Ardao, Arturo**, 1998c: “Unión y denominación en el marco de la Independencia”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana V*. (Montevideo, n°137, pp. 3-8, marzo)
- Ardao, Arturo**, 1998d: “De la Unión Hispanoamericana a la Unión Latinoamericana”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana VI*. (Montevideo, n°138, pp. 3-8, abril)
- Ardao, Arturo**, 1998e: “De la Unión Hispanoamericana a la Unión Latinoamericana”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana VII*. (Montevideo, n°140, pp. 3-11, junio)
- Ardao, Arturo**, 1998f: “La integración cultural en el americanismo literario”. En *Cuadernos de Marcha*, serie *Raíces de la integración latinoamericana IX*. (Montevideo, n°142, pp. 3-11, diciembre)
- Aricó, José**, 1980: *Marx y América Latina* (Lima, Cedep)
- Aricó, José**, 1987: “O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional” en

- Hobsbawm, Eric J. (Org.): *História do Marxismo. O Marxismo na época da Terceira Internacional: o Novo capitalismo, o Imperialismo, o Terceiro mundo*. Volume 8 (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2da ed., pp. 419-459)
- Aricó, José**, 1988: “Geografía de Gramsci na América Latina”, en Coutinho, Carlos Nelson y Nogueira, Marco Aurélio, 1988: *Gramsci e a América Latina*. (Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 25-60)
- Aricó, José**, 1988: *La cola del diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*. (Buenos Aires, Puntosur)
- Arismerendi, Rodney**, 1984: *Vigencia del marxismo-leninismo* (México. Enlace-Grijalbo)
- Arrighi, Giovanni**, 1996: *O longo Século XX. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo* (Rio de Janeiro. Contraponto/So Paulo: Ed. Unesp)
- Assman Hugo**, 1976 [1973]: *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. (Salamanca, Sígueme, 2ª ed.)
- Assman, Hugo y Mate, Reyes**, 1973: “Introducción” en Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1973, *Sobre la religión* (Salamanca, Ed. Sígueme)
- Assman, Hugo**, 1994: “A ética do discurso e a filosofia latino-americana da libertacao. Crítica a economia política a partir da corporeidade”. En Sidekim, Antonio (org.): *Ética do discurso e Filosofia da Libertacao. Modelos complementares* (Brazil, Unisinos, pp. 53-72)
- Bello, Andrés** [1848]: “Modo de estudiar la historia”. En *El Araucano* n° 913, (Santiago de Chile. En <http://www.ensayistas.org>)
- Beluzzo, Luis Gonzaga**, 1999: “Finança global e ciclos de expansão”, En Fiori, José Luis (org.) (1999): *Estados e Moedas no desenvolvimento das nações*. (Petrópolis. 2da ed. Vozes. pp. 87-116)
- Betto, Frei**, 1999 [1986] “Cristianismo e marxismo” en Löwy, Michael (org.), 1999: *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundacao Perseu Abramo)
- Bilbao, Francisco**, 1941, (1865): *La América en peligro: evangelio americano, sociabilidad chilena (Iniciativa de la America* pp. 139-164). Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. (Santiago de Chile, Ed. Ercilla, Biblioteca Amauta, Serie América).
- Bloch, Ernst**, 1993: “Sobre el significado de la utopía” [En *Introducción turingense a la filosofía*] En Bloch, Ernst: *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Revista Anthropos. Suplementos n°41, noviembre 1993. (Barcelona, Anthropos, pp. 5-8)
- Bloch, Ernst**, 1993b: “El hombre como posibilidad”. En Bloch, Ernst: *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Revista Anthropos. Suplementos n°41, noviembre 1993. (Barcelona, Anthropos, pp. 21-26)
- Bloch, Ernst**, 1993c: “Introducción” [En *El Ateísmo en el cristianismo*], En Bloch, Ernst: *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Revista Anthropos. Suplementos n°41, noviembre 1993. (Barcelona, Anthropos, pp. 5-8)
- Bloch, Ernst**, 1993d: “Lo “en lo posible” y el “ente en la posibilidad”; corrientes fría y cálida en el marxismo” [En *El principio esperanza*] En Bloch, Ernst: *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Revista Anthropos. Suplementos n°41, noviembre 1993. (Barcelona, Anthropos, pp. 40-3)
- Bolívar, Simón**, 1986 (1815): “Carta de Jamaica” en Zea, Leopoldo: *Ideas en torno de Latinoamérica* (México. UNAM)
- Bolívar, Simón**, 1986 (1819): “Discurso de Angostura” en Zea, Leopoldo (ed.): *Ideas en torno de Latinoamérica* (México. UNAM)
- Borón Atilio**, 2001: “El nuevo orden imperial y como desmontarlo”, en Seoane, José y Taddei, Emilio (comp.) (2001): *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*. (Buenos Aires, CLACSO, pp. 31-62)
- Borón, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina** (comps.), 2006: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. (Buenos Aires, CLACSO)
- Cardoso de Mello, João Manuel**, 1982: *O capitalismo tardio. Contribuição à revisão crítica da formação e desenvolvimento da economia brasileira*. (São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982, pp. 34-36)
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo**, 1970: *Dependência e Desenvolvimento na*

- América Latina. Ensaio de Interpretação Sociológica.* (Rio de Janeiro, Zahar ed.)
- Carnoy, Martín**, 1986: *Estado e Teoria Política* (Campinas, Papirus)
- Casas, Alejandro**, 2006: “Pensamiento crítico y marxismo en América Latina: algunas trayectorias entre Bolívar y Mariátegui” en Fernández Retamar, Roberto, 2006: *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas* (Buenos Aires, Clacso, pp. 93-116)
- Castro, Fidel**, 1999 [1961]: “De Martí a Marx”, en Löwy, Michael, 1999 (org.): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, pp. 265-274)
- Chávez, Hugo**, 2006: “Acto por la lucha antiimperialista de los pueblos”, en Korol, Claudia (org.), 2006: *El socialismo latinoamericano. Un recorrido hasta nuestros tiempos* (Buenos Aires, América Libre-Ediciones Madres de Plaza de Mayo, pp. 283-303)
- Chesnais, François**, 1996: *A mundialização do capital.* (São Paulo, Xamã)
- Coutinho, Carlos Nelson**, 1994: *Marxismo e politica. A dualidade de poderes e outros ensaios.* (São Paulo, Ed. Cortez)
- Coutinho, Carlos Nelson**, 1999: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Nova ed. Ampliada)
- Coutinho, Carlos Nelson**, 2000: *Cultura e Sociedade no Brasil. Ensaio sobre idéias e formas.* (Rio de Janeiro, DP&A ed., 2da ed. revista e ampliada)
- Coutinho, Carlos Nelson**, 2000b, *Contra a Corrente: Ensaio sobre democracia e socialismo* (São Paulo, Cortez)
- Cueva, Agustín**, 1988: *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (Mexico, 12ª ed, Siglo XXI)
- Darío, Ruben**, 1998: “El triunfo de Calibán”. En *Revista Iberoamericana*. (Número especial. Coordinación de Aníbal González. N° 184-185, pp. 441-455)
- De Oliveira, Francisco**, 2004: “Fronteras invisibles”, En AAVV: *Oito Visoes da América Latina: perto de um mundo distante.* (Rio de Janeiro. Banco do Brasil, pp. 11-13)
- Dos Santos, Theotonio**, 2003: *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas* (Buenos Aires, Plaza & Janés)
- Dussel, Enrique**, 1985: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México, Siglo XXI)
- Dussel, Enrique**, 1988: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63.* (México, Iztapalapa, Siglo XXI)
- Dussel, Enrique**, 1990: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El Capital”* (México, Siglo XXI – Iztapalapa)
- Dussel, Enrique**, 1993: *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella, Verbo divino)
- Dussel, Enrique**, 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* (Madrid, Trotta, 2ª ed.)
- Dussel, Enrique**, 1999 [1990]: “Teología da libertacao e marxismo”, en Löwy, Michael (org.), 1999: *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo)
- Dussel, Enrique**, 2002: “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo (comp.), 2002: *La colonialidad Del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (Buenos Aires, CLACSO. pp. 41-53)
- Eagleton, Terry**, 1998: *As ilusões do pós-modernismo* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar)
- Echeverría, Esteban**, 2006: *Dogma socialista.* Cap. VIII: “Independencia de las tradiciones retrógradas que nos subordinan al antiguo régimen”. (En <http://www.ensayistas.org>)
- Engels, Friedrich**, 1969: *Del socialismo utópico al socialismo científico. Prólogo a la edición inglesa de 1892* En Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1969: *Obras escogidas.* (Moscú, Ed. Progreso, pp. 401-422)
- Engels, Friedrich**, 1969: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1969: *Obras escogidas.* (Moscú, Ed. Progreso, pp. 631-669)
- Fernández Estela**, 2004: *Crítica y utopía en la filosofía de Franz Hinkelammert.* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
- Fernández Retamar, Roberto** (2003): “Nuestra América y Occidente”, en Fernández Retamar,

- Roberto: *Obras. Tres. Algunos usos de civilización y barbarie* (La Habana, Ed. Letras Cubanas, pp. 19-65)
- Fernandez Retamar, Roberto**, 1973 [1971] *Caliban cannibale* (Paris, Voix - Francois Maspero)
- Fernández Retamar, Roberto**, 2006: *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas* (Buenos Aires, Clacso)
- Fiori, José Luis** (s/d): *O veto aos projetos nacionais*. (Mimeo, Rio de Janeiro)
- Fiori, José Luis**, 2001: “Sistema mundial: Imperio e Pauperização. Para retomar o pensamento crítico latino-americano” En Fiori, José Luis y Medeiros, Carlos Aguiar de, 2001: *Polarização Mundial e Crescimento*. (Petrópolis, Vozes, mimeo, pp. 1-42)
- Franco, Carlos**, 1986: “Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano”, en Labastida Martín del Campo, Julio (coord.), 2006: *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Seminario de Oaxaca. (México, Siglo XXI, pp. 198-214)
- Furtado, Celso**, 1986: *Teoria e Política do Desenvolvimento econômico* (São Paulo, 2da ed., Nova Cultural)
- Godelier, Maurice** (org.), 1972 [1964]: *Sobre el modo de producción asiático* (Buenos Aires, Martínez Roca, 2da ed)
- Gogol, Eugene**, 2004: *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. (Bogotá, Departamento Ecuménico de Investigación, Ediciones desde abajo)
- Gómez Heras, José María G.**, 1977: *Sociedad y utopía en Ersnt Bloch. Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social* (Salamanca, Ed. Sígueme)
- González Casanova, Pablo**, 1970 [1969]: *Sociología de la explotación*. (México, Siglo XXI, 2ª ed.)
- Gould, Carol**, 1983: *Ontología Social de Marx*. (México, Colección Breviarios, F.C.E.)
- Gramsci, Antonio**, 1967: *La formación de los intelectuales* (México, Grijalbo)
- Gramsci, Antonio**, 1985: *Os intelectuais e a organizacao da Cultura*. (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 5ta ed)
- Gramsci, Antonio**, 2000: *Cadernos do Cárcere*. Vol. 3: *Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Ed. Carlos Nelson Coutinho)
- Guadarrama, Pablo**, 2004: *El pensamiento de la integración latinoamericana ante la globalización*. (Corredor de las Ideas. <http://www.corredordelasideas.org>)
- Gunder Frank, André**, 1973 [1969]: *América Latina: subdesarrollo o revolucion*. (México, ERA)
- Gutiérrez, Gustavo**, 1987 [1972]: *Teología de la liberación. Perspectivas*. (Salamanca, ed. Sígueme)
- Harvey, David**, [2003]: El “nuevo” imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión. Parte II. (Buenos Aires, Revista Herramienta N° 29, Junio de 2005)
- Harvey, David**, [2003]: *El “nuevo” imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Parte I. (Buenos Aires, Revista Herramienta N° 27, octubre 2004)
- Harvey, David**, 1996: *Condição pós-moderna. Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*. (São Paulo. Loyola. 6ta ed)
- Henriquez Ureña, Pedro**, 1925 [1922]: *La utopía de América* (La Plata, Estudiantina).
- Hinkelammert, Franz y Assman, Hugo**, 1989b: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. (Sao Paulo, Vozes)
- Hinkelammert, Franz**, 1970: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. (Buenos Aires, ed. Paidós, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile)
- Hinkelammert, Franz**, 1981 [1977]: *Las armas ideológicas de la muerte*. Segunda edición revisada y ampliada. (San José de Costa Rica, DEI)
- Hinkelammert, Franz**, 1989: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José, Costa Rica, DEI, 2da ed.)
- Hinkelammert, Franz**, 1990 [1984]: *Crítica a la razón utópica* (San José, Costa Rica. DEI, 2da. ed.)
- Hinkelammert, Franz**, 1990b [1987]: *Democracia y totalitarismo* (San José, Costa Rica, DEI,

2da ed)

**Hinkelammert, Franz**, 2001: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, (Santiago de Chile, ediciones LOM)

**Hinkelammert, Franz**, 2005: *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro* en revista Pasos n° 118. Marzo-Abril (San José, Costa Rica, DEI)

**Hinkelammert, Franz**, 2006 [2003] *El sujeto y la ley* (Venezuela, Ministerio de la Cultura, Ed. El perro y la rana)

**Hobsbawm, Eric**, 1977 [1964]: “Introdução”, en Marx, Karl: *Formações econômicas pré-capitalistas* (Rio de Janeiro, Paz e Terra)

**Hobsbawm, Eric**, 1995: *Historia del siglo XX. 1914-1991* (Barcelona, Crítica)

**Holloway, John**, 2002: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. (Buenos Aires, Herramienta, Universidad Nacional Autónoma de Puebla, 2da ed.)

**Horkheimer, Max**, 1975: *Teoría tradicional e teoría crítica*. Coleção Os Pensadores. (São Paulo, Abril Cultural)

**Infranca, Antonino**, 2000: *El Otro Occidente. Siete Ensayos sobre la realidad de la Filosofía de la Liberación*. (Buenos Aires. Antídoto-Herramienta, Prólogo de Enrique Dussel)

**Ingenieros, José**, 2005: *Las fuerzas morales* (Bogotá, Antropos)

**Kohan, Néstor**, 1998: *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Buenos Aires, Biblos)

**Kohan, Néstor**, 2003: *Ideario socialista. El socialismo desde una perspectiva histórica* (Buenos Aires, Longseller)

**Korol, Claudia** (org.), 2006: *El socialismo latinoamericano. Un recorrido hasta nuestros tiempos* (Buenos Aires, América Libre-Ediciones Madres de Plaza de Mayo)

**Laclau, Ernesto**, 1991: *A política e os limites da modernidade*, en Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. (Rio de Janeiro, Rocco, 2da. ed. pp. 127-150)

**Larraín Ibáñez, Jorge**, 1996: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. (Santiago de Chile. Andrés Bello)

**Lenin, Vladimir Ilich**, 1989: *Imperialismo, fase superior do capitalismo* (São Paulo, Global Ed., 5ta ed.)

**Lenin, Vladimir Ilich**, 1978: *Que fazer?* (São Paulo, Hucitec)

**Löwy, Michael**, 1990: *Romantismo e Messianismo. Ensaio sobre Lukács e Benjamin*. (São Paulo, Edusp – Perspectiva, Coleção Debates)

**Löwy, Michael**, 1999 (org.): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo)

**Löwy, Michael**, 1999: “Introdução” en Löwy, Michael (org.) *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo)

**Löwy, Michael**, 1999b: *La idolatría del mercado. La crítica del fetichismo capitalista, de Marx a la Teología de la Liberación*. En Revista Pasos n° 86 (San José, Costa Rica, DEI, pp. 1-6)

**Löwy, Michael**, 2000 [1996]: *A guerra dos deuses. Religiao e política na América Latina* (Petrópolis-Brazil, Editora Vozes)

**Löwy, Michael**, 2001: *Estado Nação, Nacionalismo, Globalização, Internacionalismo*, en Revista Praia Vermelha n° 4. (Rio de Janeiro. Estudos de Política e Teoria Social. Pós-Graduação da Escola de Serviço Social. UFRJ. Seg. Semestre, pp. 62-69)

**Löwy, Michael**, 2005: “Introducción” en Mariátegui, José Carlos: *Por un socialismo indoamericano*. Selección e Introdução de Michael Löwy (Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 1-24)

**Löwy, Michael**, 2005b [2001]: *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. (São Paulo, Boitempo)

**Lukács, Georg**, 1974: *Historia e consciência de classe* (Porto, Escorpião)

**Lukács, Georg**, 1979: *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. (Ontologia do ser social)* (São Paulo. Ciências Humanas)

**Lukács, Georg**, 1985: *Historia y conciencia de clase*. Con Prefacio de 1967. Vol. I. (Barcelona, Orbis)

- Lukács, Georg**, s/f. 2: “O ideal e a ideologia” en *Ontologia do ser social*. (Trad. Ester Vaisman, Mimeo)
- Lukács, Georg**, s/f: “O Trabalho” en *Ontologia do ser social*. (Trad. Ivo Tonet. Mimeo)
- Mandel, Ernst**, 1968: *A formação do pensamento econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de O Capital*. (Rio de Janeiro, Zahar)
- Mandel, Ernst**, 1982: *O capitalismo tardio* (São Paulo, Abril Cultural)
- Manifiesto de la F.U.C. de Córdoba – 1918** (2006). *La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América*. (Sitio web de la Universidad Nacional de Córdoba <http://www.unc.edu.ar/manifiesto.html>)
- Mariátegui, José Carlos**, 1970 [1928]: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Montevideo, Biblioteca de Marcha, colección Teoría y Praxis)
- Mariátegui, José Carlos**, 1979: *Obra política* (México, Era, Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez)
- Mariátegui, José Carlos**, 1986 (1925): *Existe un pensamiento hispanoamericano?* en Zea, Leopoldo (ed.): *Ideas en torno de Latinoamérica* (México. UNAM. pp. 493-499)
- Mariátegui, José Carlos**, 1999 (1927) “Prólogo a La Tempestad en los Andes” en Löwy, Michael (org.) (1999): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, pp. 102-107)
- Mariátegui, José Carlos**, 1999b (1929): “Ponto de vista antiimperialista” en Löwy, Michael (org.) (1999): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, pp. 115-119)
- Marini, Ruy Mauro**, 1974: *Subdesarrollo y Revolución*. (México. Siglo XXI. 5ta. Ed)
- Marini, Ruy Mauro**, 2005 [1973]: *Dialética da dependencia*, en Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular, pp. 137-180)
- Marini, Ruy Mauro**, 2005 [1973b]: *Sobre a Dialética da dependencia*, en Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular, pp. 181-205)
- Marini, Ruy Mauro**, 2005 [1990] *Memória*, en Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular, pp. 57-134)
- Marini, Ruy Mauro**, 2005 [1991]: *Sobre o Estado na América Latina*, en Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular, pp. 225-235)
- Martí, José**, 1980 [1891]: “Nuestra América” en Martí, José: *Nuestra América* (Buenos Aires, Losada, pp. 9-18, Introducción de Pedro Henríquez Ureña)
- Martínez Heredia, Fernando**, 2004: “Nossa América e a Águia temível”, En AAVV: *Oito Visões da América Latina: perto de um mundo distante*. (Rio de Janeiro. Banco do Brasil, p. 21)
- Martins, Carlos Eduardo**, 2006: “O pensamento latino-americano e o sistema mundial” en AAVV, 2006: *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* (Buenos Aires, CLACSO, Colección Becas de investigación, pp. 153- 216)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich**, 1969: *Manifiesto del Partido Comunista* en Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1969: *Obras escogidas*. (Moscú, Ed. Progreso, pp. 29-63)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich**, 1969: *Obras escogidas*. (Moscú, Ed. Progreso)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich**, 1969: *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en *Obras escogidas*. (Moscú, Ed. Progreso, pp. 186-190)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich**, 1985: *La Ideología Alemana*. (Buenos Aires. Pueblos Unidos)
- Marx, Karl**, 1969: *Tesis sobre Feuerbach* en Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1969: *Obras escogidas*. (Moscú, Ed. Progreso, pp. 26-28)
- Marx, Karl**, 1982 [1867] *El capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. (México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1946. 17ª reimpressão)
- Marx, Karl**, 1982 [1885] *El capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo III (México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1946. 17ª reimpressão)
- Marx, Karl**, 1984: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse). 1857-58*. Volumen I (México, Siglo XXI ed., 13era ed)
- Marx, Karl**, 1993: *Manuscritos* (Barcelona, Ed. Altaya)

- Marx, Karl**, s/f: *Introducción. En torno a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. (FCE, pp. 491-502)
- Melotti, Umberto**, 1972: *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*. (Milano, Il Saggiatore)
- Menegat, Marildo**, 2003: *Depois do fim do mundo. A Crise da Modernidade e a Barbárie*. (Rio de Janeiro, Relume Dumará)
- Mészáros, István**, 2002: *Para além do Capital. Rumo a uma teoria da transição*. (São Paulo, Boitempo-Unicamp)
- Methol Ferré, Alberto**, 2001: “El escenario regional e internacional en el cambio de milenio”. En AAVV (2001): Mercosur y Alca. *El futuro de la integración de los pueblos de América Latina*. (Primer Seminario Internacional de Prolides. Montevideo, marzo)
- Netto, José Paulo**, 2004: *Marxismo impenitente. Contribuição a história das idéias marxistas* (São Paulo, Cortez)
- Paris, Robert**, 1978 [1970]: “El marxismo de Mariátegui”, en Aricó, José (selección y prólogo), 1978: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. (Cuadernos de Pasado y Presente n° 60, pp. 119-144)
- Portantiero, Juan Carlos**, 1988: “Lo nacional-popular: Gramsci en clave latinoamericana”. En Coutinho, Carlos Nelson y Nogueira, Marco Aurélio, 1988: *Gramsci e a América Latina*. (Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 47-60)
- Portantiero, Juan Carlos**, 1989: “O marxismo latinoamericano”. En Hobsbawm, Eric J. (org.), 1989: *História do Marxismo. O Marxismo hoje*. Primeira Parte. Volume 11 (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2da ed., pp. 333-357)
- Prebisch, Raúl**, 1963: *Dinámica do desenvolvimento latino-americano*. (Rio de Janeiro, Fundo de Cultura)
- Prebisch, Raúl**, 2000: “O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus problemas principais” En Bielschowsky, R. (org.), 2000: *Cinquenta Anos de Pensamento na CEPAL*. (Rio de Janeiro. Ed. Record. pp. 69-136)
- Quijano, Aníbal**, 1992: “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En Forgues, Roland (ed.), 1992: *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. (Lima, Ed. Amauta)
- Quijano, Aníbal**, 2002: *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.), 2002: *La colonialidad Del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (Buenos Aires, CLACSO. pp. 201-243)
- Rama, Angel**, 1998: *La ciudad letrada* (Montevideo, Arca)
- Rama, Carlos M.**, 1978: *Historia de América Latina* (Barcelona, Bruguera)
- Rebellato, José Luis**, 1995: *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación*. (Montevideo, Nordan, Multiversidad Franciscana de América Latina)
- Rebellato, José Luis**, 2000: “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en Rico, Alvaro y Acosta, Yamandú (comp.): *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. (Montevideo, Nordan-FHCE UDELAR, pp. 13-32)
- Rebellato, José Luis**, s/f: *Monografía presentada como prueba al Concurso para la provisión en Efectividad del cargo Docente Grado Tres, Asignatura de Etica*. (Montevideo, Escuela Universitaria de Servicio Social, Mimeo, 365 pp)
- Richard, Pablo y Vidales, Raúl**, 1981: “Introducción” en Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*. Segunda edición revisada y ampliada. (San José de Costa Rica, DEI, pp. VII a XIX)
- Rico, Alvaro y Acosta, Yamandú** (comp.), 2000: *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia. (a José Luis Rebellato in memoriam)*. (Montevideo, FHCE- UdeLAR. Nordan)
- Ricoeur, Paul**, 1989: *Ideología y utopía* (Barcelona, Gedisa)
- Rodó, José Enrique**, 1985 (1900): *Ariel* (Madrid, Alba, 2da ed., Introducción de Juan Manuel Rodríguez)
- Roig, Arturo Andrés**, 1981: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (México, Fondo de Cultura Económica)
- Roig, Arturo Andrés**, 1994: “La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina”, en Antonio Sidekum (org.), 1994: *Etica do Discurso e Filosofia da Libertacao. Modelos*

*complementares*. (Sao Leopoldo. Ed.Unisinos. pp. 171-186)

**Roig, Arturo Andrés**, 2000: “Globalización y Filosofía latinoamericana, en Rico, Alvaro y Acosta, Yamandú (comp.), 2000: *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. (a José Luis Rebellato in memoriam) (Montevideo, FHCE- UdeLAR. Nordan. pp. 39-49)

**Romero, José Luis**, 1977: *Pensamiento político de la emancipación*. (Caracas, Prólogo)

**Rosdolsky, Roman**, 1978: *Génesis y Estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. (México, Siglo XXI)

**Sader, Emir**, 2001: “Hegemonía y contra-hegemonía para otro mundo posible”, en SEOANE, José y TADDEI, Emilio (comp.), 2001: *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*. (Buenos Aires. CLACSO, pp. 87-101)

**Salazar Bondy, Augusto**, 1976 (1968): *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Mexico, Siglo XXI, 4ta ed.)

**Sánchez Vázquez, Adolfo**, 1968: *Filosofía de la praxis* (Barcelona, Crítica)

**Sánchez Vázquez, Adolfo**, 1992: “El marxismo latinoamericano de Mariátegui”, en AAVV: *América Latina, Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. Tomo II. (México, UNAM. pp. 331-9)

**Sarmiento, Domingo Faustino**, 1896 [1845]: *Civilización y Barbarie*. En Obras completas de D. F. Sarmiento. Vol VII (Buenos Aires)

**Scarón, Pedro**, 1972: “Introducción” en Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1972: *Materiales para la historia de América Latina*. (Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente nº 30, 1972, pp. 5-19)

**Soler, Ricaurte**, 1980: *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (México, Siglo XXI)

**Sousa Santos, Boaventura de**, 2000 : *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Volumen I. (São Paulo, Cortez)

**Sweezy, Paul**, 1986: *Teoria do Desenvolvimento Capitalista. Principios de Economia Política Marxista*. (São Paulo. Nova Cultural)

**Tavares, Maria da Conceição**, 1979: *Da Substituição de Importações ao Capitalismo Financeiro. Ensaios sobre Economia Brasileira* (Rio de Janeiro, 8va ed., Zahar eds)

**Teixeira, Aloísio**, 1999: *Estados Unidos: a “curta marcha” para a hegemonia*. En Fiori, José Luis (org.), 1999: *Estados e Moedas no desenvolvimento das nações*. (Petrópolis. 2da ed. Vozes, pp. 155-190)

**Teixeira, Aloísio**, 2000: *O Império contra-ataca: notas sobre os fundamentos da atual dominação norte-americana*. En Revista Economia e Sociedade. (Campinas. UNICAMP. No 15, pp. 1-13)

**Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro** (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular)

**Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro**, 2005: “Introducción” en Traspadini, Roberta e Stédile, João Pedro (orgs.), 2005: *Ruy Mauro Marini. Vida e obra*. (São Paulo, Expressão Popular, pp. 17-49.)

**Vasconcelos, José**, 1927: “El pensamiento iberoamericano” en Vasconcelos, José: *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana* (Barcelona)

**Vasconcelos, José**, s/f. (1925): *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana, notas de viajes a la América del Sur*. (Barcelona, Agencia mundial de Libería)

**Vitale, Luis**, 2001: *La larga marcha por la unidad y la identidad latinoamericana. De Bolívar al Che Guevara*. (Concepción, Chile, Ed. Txalaparta)

**Wallerstein, Immanuel**, 1985: *O capitalismo histórico*. São Paulo, Brasiliense.

**Wallerstein, Immanuel**, 2005: *La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico*. (Santiago de Chile, Ediciones Trilce-LOM)

**Zea, Leopoldo**, 1998: “1898 en el pensamiento latinoamericano y la reconciliación iberoamericana”. En *Cuadernos de Marcha* (Montevideo, nº139, pp. 63-72, mayo)