

Sobre el libro de Pablo Guadarrama

"América latina: marxismo y postmodernidad".

Edición: UNINCCA, Bogotá, Colombia & UCLV, Santa Clara, Cuba, Agosto 1994, 230 págs.

Actividad realizada en el Salón de Actos de la
Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo,
el martes 21 de marzo de 1995.

Participantes:

**Pablo Guadarrama González ,
David Alvargonzález,
Alberto Hidalgo,
José María Laso, y
Gustavo Bueno.**

David Alvargonzález

Iniciamos la presentación y, sobre todo, el debate del libro del doctor Pablo Guadarrama González, *América latina: marxismo y postmodernidad*. Pablo Guadarrama ha insistido mucho en que él prefería que esta *actividad* no tuviera el carácter ordinario que suelen tener las presentaciones de los libros, que es más bien un carácter propagandístico, una apología del libro que se presenta con el objeto de que se venda y tenga una buena acogida entre el público, &c. Digo que Pablo Guadarrama no tenía un interés en este aspecto de la presentación, sino que estaba interesado, sobre todo, en que se debatieran los contenidos del libro, por lo menos algunos (porque todos es seguro que no da tiempo porque el libro es muy rico, como enseguida se verá) para poder llevarse alguna impresión de las reacciones que causa este libro aquí, entre los lectores del grupo ovetense. Entonces, teniendo presente este objetivo que él nos ha sugerido, vamos a ir interviniendo, del modo más breve posible, dado que somos cinco las personas a intervenir. Primero hablaremos nosotros cuatro y luego el profesor Guadarrama tendrá oportunidad de responder y comentar todo lo que considere oportuno. Podemos empezar en el mismo orden en el que estamos aquí sentados: por tanto, tomará la palabra, en primer lugar, Alberto Hidalgo.

Alberto Hidalgo

Como soy el primero en intervenir voy a tener que hacer un poco de presentador formal. El libro de Pablo Guadarrama consta de diecisiete sueltos escritos a lo largo de seis años que tornan recurrentemente sobre la temática enunciada en el título, es decir, la distinta suerte que parece afectar a dos corrientes de pensamiento contrapuestas en América Latina; por un lado el *marxismo*, bien representado lógicamente en Cuba, que de alguna manera nuclea el pensamiento marxista en América Latina, y que vive horas bajas e infortunios sin cuento, en el que a lo largo del libro se hacen distintas incursiones sobre su situación producida después del derrumbe del muro de Berlín y de la caída de los regímenes del Este; y por otro lado

la *postmodernidad* triunfante que se presenta gozosamente como el éxito individualista, el triunfo del relativismo, la justificación de los medios por los fines, el pragmatismo, el chauvinismo nacionalista, en algunas ocasiones, el fin de la historia. Para la postmodernidad estas cuestiones se presentan como las máximas realizaciones del mercado y de la democracia, temas a los cuales alude el profesor Guadarrama como algo que considera no es patrimonio exclusivo de los regímenes capitalistas, sino que puede ser reivindicado desde una trayectoria más amplia, &c., sobre todo por lo que respecta a la democracia.

Los objetivos que persigue el libro yo creo que resultan perfectamente asumibles desde una perspectiva materialista: mostrar las contradicciones e insuficiencias del pensamiento débil postmoderno y al mismo tiempo reforzar los elementos racionales insertos en la concepción marxista del mundo. También creo que son asumibles, al menos desde la perspectiva en la que yo me muevo, las intenciones y las actitudes que conforman la estrategia global de defensa del marxismo.

Ahora bien, el desarrollo de esta estrategia, aunque se lleva de manera mucho más pluralista de lo que el título anuncia, exige sin embargo, a mi parecer, tácticas e instrumentos gnoseológicos más refinados que los que moviliza Pablo Guadarrama. Y será sobre esto, en este aspecto crítico, sobre el que yo insistiré fundamentalmente después. Es cierto que el libro no se limita, como el título quizá pudiera sugerir, a dualizar la relación entre marxismo y postmodernidad, sino que, en distintos capítulos, se explota otra confrontación importante, la confrontación que se da entre modernidad y postmodernidad, no ya como marco general histórico sino como filtro analítico para mostrar tanto las insuficiencias de la modernidad como los excesos del postmodernismo. Hay una frase, en la página 99, precisamente en uno de estos artículos donde se explota esta confrontación que dice literalmente lo siguiente:

«El espíritu de la modernidad se embriagaba en la conformación de una cultura superior, para que el hombre se sintiera también superior y lograra mayores niveles de identidad. El espíritu postmoderno pone en peligro la identidad cultural de los pueblos, porque pretende homogeneizar a través de los *mass media* la vida de los más recónditos rincones del orbe imponiendo los valores sin frenos de las sociedades primermundistas»

Es decir, se explota claramente esa confrontación. Es evidente que, al elevar a América Latina a protagonista, de alguna manera, en la escena intelectual del libro, lo que ocurre es que propiamente hablando aquí, en este libro, no hay dos protagonistas, el marxismo y la postmodernidad, sino cuatro. Yo casi haría el siguiente esquema, pondría cuatro núcleos, cuatro elementos: América Latina, Marxismo, Modernidad y Postmodernidad; e indicaría lo siguiente: hay una serie de capítulos que se centran o bien sobre uno de estos núcleos o bien sobre las relaciones que median entre los distintos núcleos. Yo he hecho aquí un esquema según el cual, efectivamente, los capítulos 12, 13, 15 y 17 versan sobre la relación entre América Latina y el Marxismo (particularmente el 17 es una información muy interesante sobre cual ha sido el desarrollo del marxismo en Cuba, balanceado entre el «marxismo soviético» y el «marxismo occidental»). La reflexión sobre el marxismo ocupa los capítulos 1, 2, 10, 14 y 16, que quizá sean los de mayor relieve e importancia. Sobre las relaciones entre marxismo y postmodernidad tratan los 4, 6 y 7. Sobre análisis de la postmodernidad el 9 y el 11. Sobre las relaciones entre modernidad y postmodernismo el 8. Sobre relaciones entre el marxismo y modernidad el 3. Sobre relaciones entre América Latina y modernidad el 5. Podría

hacerse una lectura relacional y ver como el libro tiene un conjunto de juegos de relaciones muy heterogéneos. Quizá uno de sus mayores méritos consista en esta variedad de juegos relacionales.

Y una vez dicho esto voy a incidir sobre el asunto en el que yo cifraría brevemente la *diferencia de fondo* que, siguiendo lo que dije anteriormente, existe entre Pablo Guadarrama y nosotros: la necesidad de afinar un poco los instrumentos analíticos que se utilizan en el libro.

Por un lado yo creo que el problema fundamental, el reparo fundamental en relación al libro está en una pretensión que a mi siempre me ha parecido excesiva, no solamente en Pablo Guadarrama, sino también en una parte sustancial del pensamiento marxista. Y es la pretensión de mantener al mismo tiempo al marxismo como una *filosofía*, como una *ciencia* y como una *praxis revolucionaria*. Las tres cosas en una, como una especie de trinidad indisoluble. Cuando en realidad, con instrumentos gnoseológicos más refinados, es evidente que si es una filosofía no puede ser necesariamente una ciencia, no puede tener efectivamente el mismo estatuto gnoseológico como filosofía que como ciencia. Este es el problema más grave que subyace en este libro. Sinpor eso negar que, efectivamente, la praxis revolucionaria pueda envolver, y pueda ser una consecuencia tanto de una filosofía como de una ciencia, pero fundamentalmente más vinculada a una filosofía (en tanto que concepción del mundo) que a una ciencia. Es muy difícil entender que de una ciencia se desprenda por vía deductiva una praxis revolucionaria. En cambio, de una filosofía, que es una entidad mucho más compleja y abierta, no una entidad cerrada, es posible tanto que esa filosofía sea inspirada por una praxis revolucionaria como que tenga consecuencias revolucionarias ella misma. Yo he de confesar que veo al marxismo, así lo he defendido desde hace tiempo, concretamente en el manual que escribimos en el año 1978 Ricardo Sánchez Ortiz Urbina, Carlos Iglesias y yo, más como una filosofía que como una ciencia, en contra de Althusser, que atribuía a Marx haber descubierto el continente de la historia.

Yo cifraría la diferencia en esto. Porque eso es lo que obliga a Pablo Guadarrama a introducir una estrategia de defensa que, vista desde la perspectiva de quien considera el marxismo como una ciencia, parece obligada, y es buscar una teoría de la ciencia que pueda amparar tal pretensión de científicidad del marxismo; y elige precisamente a Lakatos, como el protector epistemológico de esta salvación que él está dispuesto a llevar adelante en defensa del marxismo. Vuelvo a repetir que el objetivo de defender el marxismo frente a la supuesta «falsación sufrida» a mi me parece legítimo, lo que no me parece adecuado es el procedimiento. La elección de Lakatos, sin duda, en este contexto, tiene muchas justificaciones, tiene muchas razones de ser, porque precisamente Lakatos ofrece una teoría de la ciencia que no sirve efectivamente para determinar el *núcleo categorial* de una ciencia, pero sí sirve para proteger de alguna manera algo más difuso que una ciencia, como es aquello que llama los *programas de investigación*. Los programas de investigación no son ciencia, son otra cosa muy heterogénea, un conjunto de elementos que incluyen metafísicas, compromisos ideológicos, &c. La cobertura que presenta Lakatos a un programa progresista de investigación, al menos en los rótulos, parece muy adecuada y entonces yo creo que Pablo Guadarrama tiene la sagacidad, por decirlo así, de buscar en Lakatos el *cinturón protector* del marxismo que le permita seguir adelante con su discurso.

Ahora bien, el problema es que yo aquí, sinceramente hablando, tengo dos objeciones que hacer. La primera, a Lakatos como teórico de la ciencia, cuya estrategia metacientífica es básicamente teoreticista; no creo que sea materialista, y efectivamente Lakatos necesita un repaso en cuanto teórico de la ciencia, desde nuestras perspectivas. Yo se lo he dado en algunos trabajos, por ejemplo en la segunda parte de «Estrategias metacientíficas», en el n.º 6 [de *El Basilisco*, segunda época], artículo en el que coloco a Lakatos en su lugar natural, que es entre aquellos que intentan refinar la metodología postpopperiana y concretamente el falsacionismo. Lakatos entra en esa línea: desarrollar una teoría de la ciencia más teoreticista incluso que la de Popper.

¿Que es lo que pasa aquí? Que efectivamente el marxismo, después de Lenin, de *Materialismo y Empiriocriticismo*, no ha sabido desarrollar una teoría de la ciencia materialista adecuada. Nosotros (lo que se llama la Escuela de Oviedo) nos hemos esforzado justamente en encontrar, desde coordenadas materialistas, precisamente esa teoría de la ciencia alternativa que mantiene una estrategia circularista. Y nosotros pensamos que para analizar una ciencia, efectivamente, habría que utilizar otro tipo de instrumental, concretamente el instrumental de la teoría del cierre categorial. Lo que ocurre es que no es el caso del marxismo. Yo no creo que al marxismo se le deba aplicar la teoría del cierre categorial, de tal manera que si no superase el test correspondiente, quedase el marxismo invalidado como ciencia. No es esa la situación porque, vuelvo a repetirlo, el marxismo es más una filosofía revolucionaria, por lo que deber ser juzgado desde otros parámetros completamente diferentes. La situación es que, por una lado, hay que objetar a Lakatos su teoría de la ciencia en tanto que teoría de la ciencia, independientemente del uso retórico y del rendimiento pragmático que pueda darle a Pablo Guadarrama en este libro, y por otro lado hay que señalar que, por muy ingenioso que sea el análisis que hace Pablo Guadarrama al encontrar, muy de acuerdo con la propuesta de Lakatos, un *núcleo duro* en el marxismo, ese análisis no es gnoseológico y no salva al marxismo como ciencia. De acuerdo con Lakatos, efectivamente, el núcleo duro está siempre protegido por una serie de hipótesis auxiliares que evita las falsaciones experimentales por parte de los posibles falsadores, y entonces el núcleo duro, en un *programa metafísico*, tiene esa virtualidad progresiva que, de alguna manera, aunque es cierto que los programas puedan degenerar y morir, sin embargo un programa que tenga un núcleo duro bien protegido podría efectivamente seguir avanzando. Muy hábilmente Pablo Guadarrama trata de localizar cual es ese núcleo duro, pero tendría que objetarle una cuestión. El parece que centra, en distintos momentos, el núcleo duro del marxismo en seis puntos, más o menos, a veces son siete, no está claramente perfilado (en la página 111 hace una enumeración, luego en el artículo específico hace otra enumeración). En todo caso voy a referirme a los seis puntos básicos que enumera como núcleo duro del marxismo en la página 112. Son:

«El esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana». Sin duda el esclarecimiento de los factores es algo que ha hecho el marxismo clásicamente. No se niega que deba seguir haciéndolo; lo que pasa es que esto no parece una tesis científica, sino más bien un propósito, un proyecto, un programa que va en una determinada dirección, a la que sin duda yo reconozco que ha contribuido el marxismo, pero a la que también han contribuido otras muchas doctrinas, por ejemplo de la sociología del conocimiento, que están interesadas en la misma problemática y en esclarecer la misma cuestión. Por tanto no me parece que ese problema sea una exclusiva del marxismo ni una tesis científica fuerte.

Sin embargo, «el lugar de la práctica en la teoría del conocimiento», sí me parece un elemento bastante decisivo, dentro de la concepción marxista, al menos desde las Tesis sobre Feuerbach, la tesis 2 (más que la repetida tesis 11) básicamente. Naturalmente este núcleo, o este elemento nuclear, es un elemento filosófico, que se incardina en la problemática de las relaciones entre teoría y praxis, que no es un problema científico sino filosófico, y efectivamente aquí el marxismo ha mantenido una opción clara, con la que muchos estamos de acuerdo, respecto a las relaciones dialécticas entre teoría y praxis, que necesita ser refinada y desarrollada.

El tercer punto es «el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial, la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción». Creo que efectivamente este es un elemento del núcleo de los que conducen a mayor ambigüedad, porque tanto puede parecer un núcleo científico categorial, por un lado, en tanto que puede servir de base al desarrollo de ciertos análisis económicos, como puede servir de orientación para un programa que no es necesariamente científico categorial. Claro, esto va vinculado a otro problema, que es el problema del estatuto gnoseológico de las ciencias humanas, problema que aquí no podemos nada más que mencionar y que de alguna manera es causa de una serie de distorsiones que hace que esta enumeración, con ser muy encomiable, esté llena o erizada de problemas que deben ser desarrollados ulteriormente.

El cuarto es «la adecuada significación de la determinación de los elementos de carácter económico en su correlación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social». Se elude hablar del determinismo económico *estricto sensu*, pero se mantiene una calculada ambigüedad hermenéutica. ¿Por qué? Pues evidentemente porque dentro de la tradición marxista aquí ha habido, digamos, varias opciones, un abanico metodológico grande a la hora de explicar esa interacción. Eso indica que, efectivamente, quizá incluso en terminología lakatosiana, este elemento pudiera considerarse más una hipótesis auxiliar que un elemento del núcleo, porque, efectivamente la misma variedad se ha desarrollado para proteger un determinado núcleo.

La lucha de clases tiene otro papel, «el papel impulsor de la lucha de clases». Creo que también este es un elemento fundamental en el marxismo y la reflexión sobre el carácter clasista es completamente irrenunciable, sobre todo en relación con la revolución social. Ahora bien, esto entra más bien en la categoría de un proyecto político de índole filosófica que en la categoría de una tesis científica.

Y finalmente «los mecanismos de enajenación que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía», envuelve, por un lado, la cuestión del trabajo/plusvalía, y con esto ocurre algo similar a lo que ocurría con la relación fuerzas productivas/relaciones de producción, que mantiene cierta ambigüedad, y, por otro, la cuestión de la enajenación de clara ascendencia filosófica, hegeliana.

Entonces creo que estos elementos no son propiamente un *núcleo duro*, sino que son elementos, algunos de ellos (se podrían agregar o quitar otros), que forman parte sustancial de la filosofía marxista, algunos de ellos completamente irrenunciables y otros remodelables y modificables. Pero que calificarlos de núcleo duro puede conducir a más confusiones que a una mejor defensa del marxismo, objetivo con el que estamos de acuerdo con Pablo Guadarrama. Por mi parte, no digo más.

José María Laso

¿El micrófono es sólo para grabar, no? Bien, lo digo porque normalmente tengo potencia pulmonar suficiente para que se me oiga sin aditamentos diríamos postmodernistas [*risas*]. Bien, en todo caso, como ya Alberto Hidalgo ha hecho una especie de presentación más o menos tradicional en cuanto a las normas que suelen regir este tipo de ceremonias, yo me voy a limitar a algunas reflexiones que me suscita el libro. Y respecto al libro me encuentro en una curiosa situación. He sido seguramente el primero que lo he leído, pero el último que lo he podido releer. El primero que lo he leído, porque como le consta a Pablo Guadarrama yo, mientras estuve en Santa Clara, aprovechaba cualquier hueco, pequeño descanso, viaje en aquel famoso tren Universidad-Santa Clara, para leer un ratito, porque tampoco otras horas le podía dedicar al libro porque tenía que preparar allí mis dos ponencias, que acababa de llegar de Sri Lanka y no había podido prepararlas previamente y las tenía allí que desarrollar. Pero la verdad es que sometí entonces al libro a una especie de, diríamos, casi como Jack London lo expresaba en una ocasión, que él devoraba los libros, que él se los comía materialmente. Pero luego, claro, no he tenido oportunidad de hacer una segunda relectura. Y esta todavía menos. Porque como en principio no pensaba que iba a estar en el momento de presentarlo, porque yo me tenía que ir a Córdoba. Luego he tenido que preparar una mesa redonda, este fin de semana, en Córdoba. Ayer estaba preparando la ponencia que tenía que desarrollar aquí mañana, la del Marxismo y la cuestión nacional, y entonces sólo le pude dedicar ayer un par de horas, a la parte final, que me había recomendado especialmente Pablo Guadarrama y en función de ello tengo la sedimentación originaria de aquella lectura, pero que fue también un poco no una lectura sistemática, como yo hago siempre con los libros, poniéndolo todo subrayado, notas marginales, &c., sino sin subrayados, ni notas marginales ni observaciones. Todo esto lo digo un poco por cuestión de procedimiento.

Pero sin embargo ayer en esa lectura de un par de horas se me ha producido un fenómeno curiosísimo que, en terminología hegeliana, sería un salto cualitativo en mi apreciación de Pablo Guadarrama, de su pensamiento, de su metodología, &c. Yo le había dicho ya allí en Santa Clara que a veces me daba la impresión de que tendía hacia el eclecticismo, en relación a toda una serie de cuestiones, como por ejemplo marxismo *versus* postmodernismo, pues que sus posiciones no eran lo suficientemente nítidas, contundentes, rotundas, firmes y que daba lugar, diríamos, a zonas de transición de luz y sombra, de indefinición, &c., que podían tener sus ventajas pero también, desde el punto de vista del rigor metodológico, sus inconvenientes. Pero curiosamente ayer, en esta lectura que he hecho de los capítulos finales, he llegado a la conclusión de que no se trata, por parte de Pablo Guadarrama, de una actitud de eclecticismo, sino de que le gusta, y además me parece muy útil y fecundo, profundizar en las distintas cuestiones, en los distintos problemas, en el sentido de matizar, de no esquematizar. Y me parece que en estos últimos capítulos del libro lo logra adecuadamente en relación a toda una serie de problemas, cuyo interés compartimos, especialmente el del análisis del proceso que llevó a la desintegración del modelo de socialismo real, otros eventuales modelos, &c.

Llego a la conclusión de que no es eclecticismo, en este caso, habría que ver más en concreto los otros, y sobre todo el de la postmodernidad, lo podemos someter a ulteriores profundizaciones, pero que en esta parte final del libro yo creo que en realidad esto me hace hasta modificar mi opinión general sobre la metodología del profesor Pablo Guadarrama. Realmente él adopta posiciones precisas, posiciones

rigurosas, pero lo hace a su vez matizando mucho las cuestiones, de tal manera que se evite el esquematismo que, por otra parte, ha sido una constante en muchos marxistas o epígonos de Marx. Sin duda ninguna que es también interesante que en esta parte el propio profesor Pablo Guadarrama hace unas observaciones que en parte también corroboran lo que yo vengo sosteniendo, sobre las limitaciones del eclecticismo. El mismo alude explícitamente al tema, que yo lo tenía en principio más o menos formulado en mi mente, pero que incluso en una conversación también se lo transmití a él.

Entonces, en función de ello, pues algunas cuestiones también más en concreto que se podrían suscitar. En relación al tema de la postmodernidad yo comparto las líneas generales de la posición del profesor Pablo Guadarrama y la impresión esa de eclecticismo que a mi me producía, en relación al tema, en una relectura posterior quizá la podría modificar. No obstante hay algunos aspectos, como por ejemplo el de una posible aplicación al tema de la postmodernidad del concepto de *apología indirecta del capitalismo*, que utilizaba Lukacs en *El asalto a la razón*, y que yo empleo en un artículo que publiqué en la revista *Nuestra Bandera* [nº 129, marzo/abril 1985, págs. 58-63] titulado «Ideología de la postmodernidad», creo que hubiese sido sugerente. En lo que yo recuerdo de esta parte, que no tenga repasada, sino que leí en esas condiciones descritas, del libro de Pablo Guadarrama, que hoy aquí debatimos, pues no puedo con precisión señalar si efectivamente, por parte del profesor Pablo Guadarrama, hay o no esa utilización del concepto de *apología indirecta del capitalismo*. Creo que, evidentemente, tampoco se pueden meter en un mismo saco todas las posiciones postmodernistas, que precisamente por su propia perspectiva y por su propia metodología son de lo más heteróclitas. Es uno de los rasgos que caracteriza la postmodernidad, como ideología. No estoy tanto aludiendo a sus formas estéticas, sobre todo a la escuela arquitectónica postmodernista, que es lo más serio de la postmodernidad. Pero en todo caso, por parte mía, sin que eso implique que no reconozca la utilidad de algunas posiciones postmodernistas en lo que se refiere a una dogmática del modernismo en el sentido unidireccional, sin embargo para mi, desde luego, la ideología de la postmodernidad, como ideología, pues es evidentemente una de las formas que reviste esa apologética indirecta del capitalismo al relativizar todo, y como consecuencia de ello, al rehuir el esfuerzo teórico, en el sentido estricto, dando salida a actitudes por otra parte muy cómodas, tendentes a situarse en lo que ellos denominan los relatos cortos frente a los largos relatos, por ejemplo, a la concepción hegeliana de la historia, a la teoría de la lucha de clases, &c. Que todo ello en definitiva lo que lleva es al descompromiso social y político y a la autogratificación del repliegue a la individualidad que incluso tiene hasta sus manifestaciones curiosas como son la de la gastronomía. Son algunos elementos que, en ese sentido, en lo que se refiere, como ya digo, a la parte que no he tenido oportunidad de releer, es una pena no haber sabido lo del aplazamiento del resto de estos encuentros filosóficos hispano cubanos.

Habría también alguna otra cuestión que me hubiese interesado que el profesor Pablo Guadarrama profundizase más, o que por parte mía reviste especial interés en sus posibilidades de profundización. Por ejemplo la reactualización de Gramsci, o del pensamiento y la metodología de Gramsci, en función de los acontecimientos que llevaron a la crisis del modelo de socialismo real. Yo en ese sentido comparto con Adam Schaff la posición de que Gramsci fue el único teórico marxista contemporáneo posterior a Lenin, habría que ver también la autocrítica que Lenin hace en la última fase de su vida, en lo que se ha denominado *Testamento*, que no lo es estrictamente, sino algunos trabajos como *Sobre la cooperación, Más vale poco pero bueno, ¿Se mantendrán los bolcheviques en el poder?, &c.* en relación al tema de intentar edificar una sociedad socialista cuando las condiciones objetivas y

subjetivas eran totalmente adversas a esa posibilidad. En ese sentido el propio Adam Schaff utiliza el trabajo de un dirigente del Partido Comunista de Polonia, Alfred Lampe, escrito en 1943, pero no difundido masivamente, porque no se publicó, quedó como documento interno, donde él, coincidiendo en buena parte, aunque sin el grado de riqueza teórica de Gramsci, llegaba a la conclusión de que en las condiciones de Polonia intentar edificar el socialismo iba a llevar a un desastre total, lo cual no suponía que él no fuese partidario de un régimen democrático, popular, inspirado precisamente en la ideología marxista, pero que un intento serio de construir el socialismo no era posible sin caer en el subjetivismo, en lo que luego Adam Schaff calificó de la venganza póstuma de Marx, de no haber tenido en cuenta la famosa frase de *La Ideología Alemana*, en la que Marx decía que si no se respetan las condiciones objetivas y subjetivas para la construcción del socialismo, «la vieja mierda» (utilizaba literalmente esta expresión, en alemán *die alte Scheisse*) volverá en nueva forma. Entonces realmente a mi me parece muy importante, lo toca el profesor Pablo Guadarrama, pero yo querría que en el debate él profundizase más en el tema, que la concepción de Gramsci de que sin el consenso individual, que a su vez produce un consenso colectivo, cuando alcanza un determinado nivel, de una sociedad, que sólo se puede obtener, no solo por la hegemonía política sino por la hegemonía ideológico cultural, pues evidentemente, en estas condiciones, intentar edificar una sociedad socialista está destinado ineluctablemente al fracaso.

Pero, a su vez, me parece interesante la cuestión que se plantea, y comparto, por parte del profesor Guadarrama, de que el que haya fracasado un modelo de construcción del socialismo no significa que no se puedan ensayar otros modelos de construcción del socialismo, porque es una constante de la historia de los procesos, diríamos, de sucesividad de las formaciones económico-sociales el que éstas no tienen una línea predeterminada de antemano, sino que abarcan un arco de posibilidades distintas, lo mismo que, quizás, teniendo en cuenta la analogía que establecía Engels entre el marxismo como ciencia social y el darwinismo como ciencia natural, pues lo mismo que, en cierto modo se abre paso también la evolución mediante diversos ensayos, que unos fracasan y otros obtienen éxito y que es lo que va funcionando como una especie de resultante de un paralelogramo de fuerzas. En todo caso, yo diría en relación a esa posibilidad de nuevas vías al socialismo, que la vía que emprendió lo que luego iba a definirse como Unión Soviética, siguiendo la teoría de Lenin de ruptura del eslabón más débil de la cadena imperialista, era viable, pero que no se dio la segunda gran condición que Lenin siempre estableció, de un proceso revolucionario simultaneo en los países avanzados de Occidente, y particularmente en Alemania, que pudiese la ciencia, la técnica, la cultura y la industria alemana, complementada con un pueblo de la amplitud del soviético y una extensión territorial como la que proporcionaba Rusia, o lo que había sido el Imperio Zarista, y su enorme riqueza potencial, tanto de materias primas como de energía, podía haber constituido una base totalmente distinta de construcción del socialismo. Pero, en definitiva, y esto está claro en los últimos trabajos de Lenin, cuando él llegaba a la conclusión de que si no se abría paso de nuevo un proceso revolucionario en Occidente, casi ineluctablemente la revolución soviética estaba condenada a fracasar, o aplastada por el imperialismo, o, porque lo que el calificaba del atraso y la barbarie semiasiática de Rusia, estos términos son literales de Lenin, acabarían deformando de tal manera la revolución, que esta fracasaría aunque luego habría otros procesos, e incluso decía si era aplastada. Lo fue en unos pocos meses la Comuna de París, pues evidentemente, y con eso no cesó, diríamos la lucha por quienes tratan de obtener unas formas de sociedad superiores a las del capitalismo, pues evidentemente eso creaba ese tipo de situaciones donde, realmente, sería factible el pasar a nuevos ensayos o a

nuevas vías, según se emplee la expresión, de construcción de una sociedad socialista. Quizá en ese sentido se podría decir que el intento de Lenin, pero que después no es tanto Lenin, sino fundamentalmente a partir de Stalin, de obstinarse en construir el socialismo en un solo país, cuando no se daban las condiciones objetivas y subjetivas para ello, condujo a nuevas degradaciones del modelo, que finalmente lo autodestruyeron (aunque también la presión exterior constante del imperialismo contribuyó), en este caso la actuación inicial de Lenin hubiese sido como una especie de ensayar un atajo para llegar al socialismo, no saltándose la revolución democrático burguesa, porque Lenin siempre sostenía que realmente lo que era una tarea inicial antes de intentar cualquier avance serio hacia una sociedad socialista es llevar a cabo desde el poder los elementos civilizatorios propios de una revolución democrático burguesa.

Quizá podría también haber introducido Pablo Guadarrama en estos capítulos finales una tesis que a mi me parece muy, no solo sugerente, sino debidamente fundada, de Adam Schaff, cuando sostiene en sus dos libros, *El comunismo en la encrucijada* y *Perspectivas actuales del socialismo*, que cuando ya finalmente, y casi ineluctablemente, se produzca la introducción masiva de las nuevas tecnologías, y se llegue prácticamente a la automatización y robotización, no solo de la producción y la distribución sino también de los servicios, es cuando el capitalismo habrá alcanzado su límite en cuanto a que las relaciones de producción capitalistas, y aquí se plantea la cuestión de relaciones de producción que suscitaba el profesor Alberto Hidalgo, ya por primera vez clara y contundentemente quedarán desbordadas por el desarrollo de las fuerzas productivas a unos niveles que anteriormente hubiesen resultado inconcebibles.

Y quizá también, y con esto termino, pues no se si, no hemos fijado un tiempo, pero quizá me esté pasando ya también del tiempo utilizable, quizá el profesor Guadarrama debía haber insistido más en que la previsibilidad de nuevos intentos de avanzar hacia el socialismo, edificar sociedades socialistas o simplemente superadoras del capitalismo está sobre todo en función de que la lucha de clases persiste. Y voy a terminar precisamente con algo que es una metáfora pero que, en cierto modo, actualiza mucho el tema, en el sentido además de hacerlo asequible a un gran público. Y es un libro de un amigo mío, el periodista y escritor Luciano Rincón, lamentablemente fallecido hace poco, y muy prematuramente, porque aun era todavía relativamente joven, que se titulaba *Mañana, crónica anticipada* y que publicó en la década del sesenta. Era un libro que él calificó de política ficción, en el cual el protagonista era un investigador norteamericano que llega a España convencido de que había sido el franquismo, como sostenía la propaganda franquista, el único sistema que había vencido el comunismo. Entonces, bueno, vamos a investigar como esto se ha producido y vamos aplicarlo a otros lugares del mundo. Entonces lleva a cabo la investigación y llega a la conclusión de que el marxismo no era ni una teoría ni una doctrina, sino que era una enfermedad producida por un virus. Entonces localizan el virus y logran la correspondiente contravacuna. Tiene luego mucho juego humorístico en la novela cómo se aplica, porque se aplicaba a las personas individuales por inyección y a los países socialistas por aspersión, desde aviones, cohetes [risas]. El juega mucho con lo humorístico, por ejemplo estaba entonces de papa Juan XXIII y se plantea en la curia vaticana, ¿y que hacemos con el Papa, le damos la vacuna? Pues algunos decían que no hombre, que es el papa y otros, que si, porque este papa es un poco rojillo, hay que darle por lo menos media dosis [risas]. En otros casos, por ejemplo la Guardia Civil la aplicaba en las fronteras o en las carreteras próximas a los turistas extranjeros, y una pareja de la Guardia Civil se encuentra con un coche francés, ¿y con estos que hacemos? No, estos gabachos son muy rojos, triple dosis

[risas]. Y así sucesivamente. El caso es que, como consecuencia de ello, desaparece, como luego ha ocurrido, el sistema socialista. Kruschchev, que era entonces el Secretario General del Partido, se hace cartujo, se disuelven los Partidos Comunistas en Occidente y realmente pues parecía que se había logrado ya el fin de la historia (Fukuyama). Pero el caso es que, no tarda mucho, unos meses más tarde, comienza a haber de nuevo huelgas y manifestaciones. ¡Demonio! Pero si esto no era previsible, ya está vencido el comunismo, ya ha desaparecido la lucha de clases. Pero bueno, la realidad es dura y se impone. Y entonces qué hacemos ahora, que ya no tenemos el espantajo del comunismo para justificar ideológica y represivamente nuestro dominio. Y entonces deciden de nuevo introducir el virus marxista en dosis homeopáticas, para lograr una solución. Moraleja, que la lucha de clases va mas allá de que desaparezca o no el modelo de socialismo real, la URSS como Estado, &c.

Gustavo Bueno

Pues bien, el libro de Guadarrama es interesantísimo, desde luego, desde el punto de vista general, como impresión global. Es muy interesante, muy rico de análisis y por tanto, lo que voy a hacer yo es simplemente, como los que me han precedido han abierto importantísimas coordenadas críticas y diagnósticas, voy a tratar de ser lo más conciso posible esperando que luego en el coloquio podamos comentar las consideraciones. En fin, hay mucho que comentar y casi para organizar un poco lo que pueda yo decir, voy a asumir el planteamiento de Alberto Hidalgo, que me parece un punto de partida excelente para hacer un comentario, desde el punto de vista nuestro, esencial al asunto. Efectivamente una de las cuestiones centrales que yo creo que suscita el contraste de las tesis de Guadarrama y de la actitud de Guadarrama con respecto a nuestros planteamientos es precisamente lo que se establece por referencia al punto de vista gnoseológico, pero que es mucho más importante de lo que a primera vista pudiera parecer, como Alberto Hidalgo ha mostrado. Efectivamente él ha subrayado la apelación a Lakatos que hace Guadarrama, y estoy totalmente de acuerdo. Es decir, esta es otra de las pruebas de la eficacia crítica de nuestras coordenadas, porque no nos hemos puesto de acuerdo nosotros antes de hablar. Es, en cierto modo, una prueba de fuego para ver qué grado de concordancia hay entre nosotros, como comentaristas. El libro de Guadarrama es un banco de pruebas, diríamos, para medir el grado de concordancia que, ante una cuestión concreta, existe entre diferentes personas que mantienen ciertas coordenadas comunes. Curiosamente los comentarios a Lakatos son muy parecidos a los que yo hubiera hecho, y que ha hecho Alberto Hidalgo. Yo los había tomado más bien del capítulo sobre el «núcleo duro», en donde explícitamente se menciona, más que de la pág. 112 que es donde Alberto Hidalgo se ha fijado, página de un escrito anterior, donde efectivamente también aparece la referencia al *núcleo duro* de Lakatos. La diferencia quizá pueda ser esta: yo tendería a salvar el punto de vista estilístico y práctico de la apelación de Guadarrama a Lakatos. A mi, efectivamente, me parece que la apelación a Lakatos es el modo que tiene Guadarrama de encontrar él mismo cinturones de seguridad en una polémica abierta con motivo de la caída de la Unión Soviética. Guadarrama se enfrenta a la supuesta prueba de falsación que parece implicar realmente el fracaso del proyecto soviético. Por tanto, hasta cierto punto, la apelación a los conceptos de Lakatos constituye un recurso dialéctico, en el sentido defensivo, ante el coro de acusaciones al marxismo como ideología completamente liquidada. Un poco el hecho de hacer ver, y este punto tampoco está en contradicción con lo que dice Alberto Hidalgo, puesto que lo que ha subrayado con gran acierto es que la teoría de la ciencia de Lakatos sólo es una «teoría de la ciencia», entre comillas, porque los «programas de investigación» en torno a los cuales gira la teoría de Lakatos son

unos programas de investigación que pueden ser, sin duda, científicos, pero también filosóficos o teológicos, o lo que fuera. Entonces, claro, el hecho de equiparar «ciencia» a «programas de investigación» es un modo de advertir al público, al coro de atacantes al marxismo después de la Unión Soviética, que una doctrina de esta categoría no se hunde con una prueba de falsación, sino que hay multitud de defensas, de líneas de defensa, a las que recurrir tras un fracaso: hay barbicanas que caen, pero otras que se conquistan, &c. Por consiguiente mi me parece que, como procedimiento dialéctico y retórico, es muy hábil la apelación de Guadarrama a Lakatos. Aunque también es verdad, y en esto vuelvo a estar enteramente de acuerdo con Alberto Hidalgo, que el procedimiento es muy peligroso porque la insistencia en el núcleo duro, referido al carácter científico, sugiere que el marxismo debe considerarse como una ciencia. Además, Guadarrama ha citado las tres condiciones del *Diamat* para definir el marxismo: una filosofía, una ciencia y una praxis. Al decir «ciencia», el núcleo duro inmediatamente se traduce en términos de teoría de la ciencia y esto ya empieza a ser mucho más peligroso, desde nuestro punto de vista. En este sentido, repito que la cuestión está muy bien planteada por Alberto Hidalgo. Pero paradójicamente, precisamente por no compartir el supuesto de Guadarrama, podemos reconocer el valor de su apelación a Lakatos, en cuanto procedimiento dialéctico y retórico. Desde el plano ya estrictamente crítico, dentro del materialismo filosófico que mantenemos, sí, efectivamente, hay que hacer esa distinción fundamental. Puesto que aquí lo que se discute es qué es el marxismo, si es una ciencia falsable, si es un «programa de investigación», si es una filosofía, eso que llamamos marxismo.

En esta misma línea me parecen muy hábiles y muy necesarias, por parte de Guadarrama, estas variaciones sobre el tema de Galvano della Volpe sobre la idea de que el marxismo no es un hongo, a la que dedica los primeros artículos, y después de vez en cuando se refiere a ella. También me parece estratégicamente muy bien planteado tomar el tema de della Volpe para ir mostrando cómo el marxismo no aparece de repente, en virtud de un corte epistemológico, como un hongo, un poco (aunque no se cite) al modo de Althusser. Un hongo que aparece de repente y también desaparece de repente. Es preciso buscar antecedentes, concomitantes, y consecuentes. Guadarrama va subrayando multitud de precursores del marxismo, que están presentes en él, en las diferentes corrientes del marxismo; eso me parece una tarea absolutamente imprescindible desde el punto de vista histórico. En esta tarea de encontrar antecedentes, y, más que antecedentes, causas y razones, acaso los diferentes puntos de vista históricos pueden parecer secundarios, pero, a mi juicio no lo son, puesto que cada uno de ellos indica un nivel de análisis determinado. Y esto también es susceptible de crítica. Me refiero, por ejemplo, a lo siguiente: no encuentro en qué página, pero en una de las exposiciones en que se habla de los precursores del materialismo histórico, se cita naturalmente a la filosofía clásica alemana, a la Ilustración, y, por supuesto, a los griegos, a los antiguos, a Epicuro; con toda la razón, Guadarrama insiste en este punto y hace un comentario muy interesante acerca de la tesis doctoral de Marx sobre Epicuro. Pero me ha sorprendido que al pasar de la tradición de la filosofía alemana a la tradición helénica, pone entre paréntesis a toda la filosofía medieval, a toda la filosofía escolástica. Y a mi juicio esto es muy grave; no como cuestión de erudición, sino de concepto, que implica toda una visión de la historia. Porque si se pone entre paréntesis la tradición de la filosofía medieval, parecerá que la filosofía alemana procede de la Revolución Francesa, que es un poco la tesis de Heine: la «revolución aplastada en Westfalia», que después de la Revolución Francesa, reaparece en Alemania como Revolución del pensamiento, con sus fases de racionalismo, jacobinismo, bonapartismo, &c., representados por Kant, Fichte y Hegel. Esta idea de considerar a la filosofía alemana como una reexposición

de los ideales de la Revolución Francesa, y por tanto de la tradición francesa, tantas veces mantenida, sobre todo por los franceses, como es natural, y que no está carente de contenido, a mi me parece que olvida un hecho fundamental, en el cual creo que habría que investigar una y otra vez. Ayer volví otra vez sobre esta tesis, que he mantenido muchas veces, la tesis de que Kant es un escolástico de arriba abajo. El otro día utilicé una metáfora inspirándome en el *Organon* de Aristóteles (tomando «órgano» en el sentido literal que tiene en castellano, el órgano de la iglesia, el órgano musical): veíamos a Kant tocando el órgano escolástico, el mismo teclado que había pulsado Suárez, por ejemplo. Sin éste órgano la filosofía kantiana no hubiera podido sonar, no habría podido desarrollarse en absoluto. Esto lo hemos expuesto más ampliamente en otros lugares, pero todo el mundo puede recordar que las grandes distinciones que utiliza Kant (sentidos, entendimiento y razón, categorías, predicables y antepredicamentos, silogismos categóricos, hipotéticos y deductivos, que están en la base de su dialéctica, trascendental, formal y material, &c.) son las escolásticas. Estas distinciones constituyen el teclado sobre el cual Kant desarrolla su sistema, haciendo, eso sí, con sus acordes, «chirriar» al órgano escolástico. En Kant desembocan, sin duda, las llamadas «corrientes ocultas» de la escolástica, a veces no tan ocultas, porque aparecen totalmente explícitas en Leibniz, explícitas en Wolff, explícitas en toda la tradición alemana (no hay que olvidar que la propia obra de Suárez se estudiaba en muchas universidades alemanas). Insisto mucho en este punto precisamente para evitar una polarización de la filosofía moderna en torno a la filosofía llamada francesa o inglesa. La influencia escolástica se hace menos visible en Hegel, pero vuelve a manifestarse otra vez de un modo intensísimo en Schopenhauer: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* podría ser la tesis doctoral de un escolástico. En Hegel es cierto que la influencia se desvanece bastante, y en Marx también se pierde y, por desgracia, a mi juicio: muchas indeterminaciones filosóficas de las ideas marxistas pueden atribuirse precisamente a su escasa formación escolástica. Se rompe esa tradición y aunque se vuelve otra vez a Aristóteles, hay que reconocer que Aristóteles está en otro mundo diferente. El Aristóteles que ha influido en la tradición filosófica es el Aristóteles del cristianismo, que es el que está actuando en Kant: cabría afirmar que Kant, en cierto modo, es un resultado de la visión del mundo cristiana. Con esto quiero decir que el marxismo, como filosofía, tendría que ser visto desde una perspectiva, no ya precisamente más amplia a la que adopta Guadarrama, sino distinguiendo en esta amplitud las diversas raíces, las limitaciones de algunas, el corte con otras y el peso relativo histórico de cada una de ellas.

Pero esto plantea al mismo tiempo el problema de qué se quiere decir con la fórmula según la cual el marxismo es una filosofía, con la famosa cuestión de la filosofía del marxismo. Esta es una cuestión en la que no voy a entrar aquí, porque es demasiado compleja y no tiene sentido suscitarse en esta ocasión. Simplemente confesaré, a título polémico y provocativo, que yo tengo mis dudas de que, desde el punto de vista histórico universal, Marx pueda considerarse como un eslabón o una figura más en la lista de «filósofos», tales como Aristóteles, Platón, Santo Tomás, Kant o Hegel. A mi me parece que Marx no pertenece a esa secuencia, ni tampoco quiso él pertenecer a ella. Marx no es un filósofo en este sentido; no es un filósofo en el sentido de Platón o de Aristóteles. Primero, porque no construyó un sistema filosófico, porque los proyectos que tuvo de construir una lógica, un álgebra, no llegaron a realizarse. Marx no es una «figura» de filósofo. Yo creo que Marx es antes una figura de político, de hombre práctico que estudia el terreno para planear tácticas y estrategias revolucionarias. Marx se parecería más a figuras históricas como pudieran serlo, qué diría yo, un Panecio (estoy refiriéndome a los estoicos que intervinieron realmente en política), en la Edad Media a un San Buenaventura o un

San Bernardo (en cuanto son hombres prácticos, para quienes la filosofía era un instrumento, a través de la teología); un Bodin o un Jacobo II en la Epoca Moderna. Por lo demás, no es tan fácil encontrar las figuras-arquetipo de Marx, porque Marx es una figura única, por la situación en que se encuentra (**Laso:** ¿Maquiavelo?). Sí, también Maquiavelo, aquí lo tengo apuntado, pero Maquiavelo escribió más bien *a posteriori* de su experiencia política. Pero sí, efectivamente, más a Maquiavelo, e incluso, y esto ruego que no escandalice a nadie, porque claro, no creo que estemos aquí para escandalizarnos, la figura de Marx podría equipararse a la figura de Hitler, en cuanto autor de *Mi lucha*, más que a la de Hegel, por ejemplo. Las diferencias están en lo que es *Mi lucha* y lo que es *El capital*, entre otras cosas. Estoy comparando a los personajes sólo en cuanto a sus figuras-arquetipo. Cuando yo comparo a un músico muy malo con Beethoven, sólo estoy diciendo que los dos son músicos: ahora estoy diciendo que *Mi lucha* y *El capital* son dos libros similares en cuanto a su implantación práctica, política y cultural, aunque la distancia de sus contenidos y su consistencia sea infinita. Es la distancia entre el autor de unas tonadillas repugnantes y el de una asombrosa sinfonía. Pero no nos referimos a valoraciones, sino a funciones. *Mi lucha* es un libro, todos lo sabemos, cuya función es hacer una teoría de la historia, absolutamente delirante, por supuesto, anticientífica, en esto no hay que ahorrar aquí calificativos, pero en cuanto teoría, en cuanto a la función que ejerció en Alemania en la época de los nazis, durante dos décadas, *Mi lucha* se parece más por su función a la que ejerció *El capital* (**Laso:** Y además que no tienen algo semejante ni Franco ni Mussolini). Si, es verdad: respecto al caso de Mussolini, me acuerdo de que le dijo a Gentile: «hemos hecho la marcha sobre Roma, ahora hace falta la teoría», como si dijera: «primero dispara y luego apunta». Mussolini no tenía ninguna teoría y Franco tampoco. Esto lo dice también alguien al que tu has citado, Luciano Rincón, que es el autor de una biografía de Franco (**Laso:** Si, si *Francisco Franco, biografía de un visionario*). Pues en esa biografía yo recuerdo una frase de Rincón que me hizo mucha gracia, y que decía algo así: «Franco está en Badajoz y tras la toma de este bastión se pregunta por primera vez: ¿para qué me he sublevado?» Y entonces tiene rápidamente que acudir a una teoría; tras sus primeras victorias acude a Serrano Suñer como Mussolini a Gentile.

El problema es este: ¿cual es la figura-arquetipo desde la que entender a Marx? Marx no es un profesor de filosofía, eso lo sabemos biográficamente, ni lo quiso ser; fue un doctor en filosofía, pero no fue un profesor de filosofía, como lo fueron mas o menos todos los demás que he citado. Marx fue un revolucionario que gastó muchas horas estudiando, naturalmente. En este punto se parece mucho más a Lenin. En este sentido, la figura de Lenin es la más parecida a la figura de Marx. Lenin es una de las grandes personalidades incomparables de la historia universal, en cuanto a su contextura, a su importancia. Afirmación esta que en España está tan poco considerada que yo recuerdo, hace dos años, cuento esto para que los amigos cubanos perciban alguna impresión del estado de la cuestión en nuestra tierra, que un primo carnal mío, que es almirante, cuando me pregunto, aquí en Oviedo, en una boda (porque él es muy aficionado a la historia, claro se pasa en el barco durante años leyendo libros de historia y está siempre admirando a las ideologías de los grandes héroes culturales, tipo Hernán Cortés o Alejandro Magno) por la figura histórica que más me había impresionado, yo le dije que Lenin. Mi primo me miraba como si estuviera loco, como si yo estuviera delirando (**Laso:** Le tenías que haber citado al coronel Lawrence, Lawrence de Arabia, que decía que Lenin era el personaje más destacado, a su juicio, de la historia porque era el único hombre que había concebido, realizado y consolidado una revolución). Cierto, pero lo que pasa es que la cita de Lawrence no le hubiera gustado a mi primo, por las características homosexuales del héroe británico. Total, trato de subrayar cómo

Lenin fue un hombre que pasó horas y horas estudiando, y estudiando con papel y lápiz, como Marx, pero al modo como estudia un general el campo de batalla. Con esto no hago más que volver al problema de quién es Marx. ¿Marx es un filósofo? ¿Qué es Marx? Y esto tiene gran importancia, porque afirmar que Marx es un filósofo o afirmar que no lo es, en cierto modo nos define también a los que somos considerados como filósofos: una calificación, por cierto, sumamente molesta o incómoda, y que debieran utilizarla los demás, más que uno mismo (un poco a la manera como son los demás quienes pueden llamar a un tercero «sabio», pero no él mismo). Cuando tienes que presentarte en unos medios de comunicación, en televisión o en radio, y te preguntan si te defines como filósofo, yo me encuentro perplejo. Generalmente suelo presentarme, por ejemplo, como «comedor de pan», que es la definición que daba Hesiodo del hombre, como animal *artófago*, el animal comedor de pan (una definición que me parece más profunda que la de Aristóteles, «animal racional»). Por cierto que el otro día me objetaron, en nombre de los que no tienen trigo; y es verdad que éstos no pueden consagrar el pan, pero sí hacer panecillos o tortitas de maíz, arroz, &c.

La cuestión es muy importante por lo siguiente: porque el arquetipo del filósofo nos ha sido transmitido por la tradición, precisamente en sus contraposiciones con el arquetipo del político. Por ello, esta contraposición tiene aquí pertinencia al hablar del marxismo como filosofía. No es una cuestión que esté agotada ni pueda agotarse. Nosotros hemos hablado muchas veces de la *implantación política* de la filosofía, que mantenemos, pero reconocer una *implantación política* de la filosofía es muy distinto que aceptar que el filósofo deba ser un elemento de la «clase política». Son cosas muy diferentes. Una cosa es aceptar la implantación política de la filosofía, como un componente de la crítica, precisamente del idealismo, y otra cosa es aceptar ser «miembro de la clase política». Nosotros no somos políticos, en el sentido estricto, «profesional», de la expresión, y por eso se nos ha acusado muchas veces. El problema es muy serio, pero lo que también me parece que oscurece la cuestión es englobar todo bajo el manto de la «filosofía práctica». Me parece que son cosas muy distintas y que funcionan como distintas, incluso dialécticamente. Para dar una pista de por donde iría mi respuesta (pero no quiero absolutamente tocar este asunto, porque además no quería siquiera haberme metido en él), diré que a mi me parece que las relaciones entre teoría y praxis son tan difíciles, que tampoco me parece a mi que se pueda decir, en absoluto, que la praxis tenga que aplicar una teoría. La teoría de que se habla es una teoría práctica, que está dada ya como tal en una praxis, en ejercicio. Esa teoría, que implica ya una praxis dada, y una praxis que está ligada esencialmente a un grupo social, frente a otros, me parece a mi que ha de tomarse como un elemento esencial. Elemento esencial que tampoco lo veo subrayado, como a mi me parece que es esencial al hablar de las ideologías, en el propio Guadarrama (acaso tocado de un cierto espíritu armonista). En general, esto ocurre cuando se dice una y otra vez que el concepto de ideología fue un descubrimiento de Marx. Esto es verdad, los antecedentes de Destutt de Tracy son distintos completamente. La ideología, en el sentido en que popularizó Mannheim el concepto, en su famosa obra *Ideología y utopía*, tiene una definición muy confusa. Pero sabemos que Marx, parece que esto está ya confirmado por la filología, utilizó la palabra ideología como traducción de un texto, en su tesis doctoral precisamente, un texto en que aparece el término *idiología*, la *idiología* de Epicuro. *Idiología* tenía que ver con *idion*, lo propio, lo característico. Porque Epicuro habla de las idiologías propias de cada individuo, de cada jardín o de cada grupo. Y entonces Marx, sea por un error de traducción, sea por ironía (que a mi me parece probable), sea por la fuerza de lo que él estaba pensando (que a mi me parece lo más plausible), tradujo la *idiología*, en aquel contexto, por *ideología*. Esa ideología, tal como procede de Epicuro, es lo que confiere originalidad a la concepción marxista de las ideologías.

Porque la ideología no será meramente la estructura de unos pensamientos determinados que expresan «el ser social» del grupo, sino la expresión de los intereses del grupo en tanto está en contra de otro grupo. La representación del mapamundi de un grupo, contra otro grupo. La ideología siempre va referida contra alguien, y si no se dirige contra alguien, no hay propiamente ideología (sino alucinaciones, o cosas similares). Pero, si la filosofía es una ideología, y si la filosofía práctica tiene algo de ideología, es porque va contra otras filosofías. Estamos con esto ante la cuestión del partidismo. La filosofía es esencialmente partidista, dialéctica: pensar es pensar contra otro, tomar partido, por tanto. Y hay una práctica política que consiste precisamente en ser partidista, en estar en lucha, en polémica, y esa es su dialéctica. La dialéctica, en el sentido más fuerte, no como mero conjunto de relaciones establecidas, sino tal que contiene relaciones que suponen un conflicto en el cual uno de los contendientes tiene que ser eliminado, o los dos. Esa es la idea fuerte de dialéctica que nosotros defendemos. La dialéctica se da donde hay contradicción real, donde aparecen como incompatibles los términos enfrentados. Las ideologías son, por tanto, incompatibles. No cabe armonismo o eclecticismo. En este sentido, una teoría política (partidista) supone una toma de partido frente a otros partidos. En este sentido la teoría política tiene necesariamente que ser práctica. De otra forma, no tiene sentido, y la teoría política se convierte un poco en aquello de que hablaba Lévi-Strauss, el ver a los hombres como si fueran hormigas. Haríamos una exposición etológica o puramente sociológica de la política, pero sin tomar partido. Haríamos política en tercera persona y no en primera persona. Y entonces, en este sentido, la figura del político se podría diferenciar de la figura del filósofo, en el sentido de que el filósofo, aun estando implantado políticamente, se ve envuelto en una función que, al margen de otras cosas, podría definirse como la función crítica de los proyectos políticos de un grupo determinado, en los cuales acaso él mismo está implantado, en cuanto a sus propias coordinaciones con otras prácticas, con otras teorías. Esa función crítica le haría apartarse muchas veces de la acción cotidiana, de la acción diaria del político. La función del filósofo, me parece, tal como la entiendo, consiste ante todo, fundamentalmente, en tratar de triturar todo lo que tuviera que ver con la utopía (esto dicho frente a Bloch, &c.), en delimitar todo lo que tuviera que ver con el pensamiento utópico, que políticamente, por definición, es la contradicción *in terminis*, el círculo cuadrado de la política. Si se define la utopía como aquello que no puede ser nunca, porque si se dice que es un ideal al que se tiende asintóticamente, en fin, pues eso es otra cuestión, porque entonces ya no diríamos que es una utopía. Vamos a dejar este asunto, sobre el que yo creo que convendría volver una y otra vez.

Volviendo de nuevo al planteamiento que ha hecho Alberto Hidalgo: me parece muy agudo el descubrimiento de estos cuatro núcleos principales del libro de Guadarrama: América latina, marxismo, época moderna y postmoderna. De acuerdo. Lo que tengo que decir aquí respecto del cuarto núcleo es que me ha sorprendido. Pero esta sorpresa no tiene ninguna importancia, porque es una reacción puramente subjetiva y además fruto de mi ignorancia; me ha sorprendido la beligerancia, por decirlo así, que en América Latina, por lo que muestra Guadarrama, se ha dado al postmodernismo, a toda la ideología postmoderna. Me sorprende la cantidad de veces que se cita a Vattimo y a otros postmodernos, a Lyotard, a Baudrillard, &c. Me ha sorprendido el impacto de los postmodernos en América. El propio Guadarrama dice como una y otra vez aparecen en los dominicales de los grandes periódicos páginas dedicadas a Vattimo, a Lyotard, &c. A mi me ha sorprendido porque aquí nosotros, por lo menos muchos, hemos considerado a esto del postmodernismo como una especie de invento editorial italo francés, cuyo objetivo es vender libros chapuceros, disfrazándolos de libros

profundos y eruditos, como tantas modas han hecho las editoriales francesas. Esto es un modo de decirlo, porque cuando se han vendido los libros, será por algo. Pero los que ya somos un poco viejos, hemos visto estas modas cada diez o doce años, hemos visto, sobre todo a los franceses, lanzar oleadas periódicas de nuevas filosofías, y hemos visto en España inmediatamente a muchas gentes papanatas, traduciendo e interesándose por estos impostores. Hoy está aquí hablando uno de los máximos representantes del pensamiento débil, y nunca mejor dicho...

Lo que quiero decir es lo siguiente: que estos cuatro puntos no parecen constituir un sistema homogéneo, si se supone que el postmodernismo es una pura ideología gratuita. La relación entre época moderna y postmoderna es una relación que está desequilibrada. No es una relación entre dos realidades (Epoca Moderna y Epoca Postmoderna), sino una relación entre una realidad y una ficción, entre una realidad y unos molinos de viento (para usar una expresión del propio Guadarrama). Se dirá que la época moderna también es una teoría, que es una idea. Por supuesto. Los que vivían en el siglo XVII no sabían que estaban en la época moderna, como aquello de «me voy a la guerra de los treinta años» [risas] y si lo sabían le llamaban moderno en otro sentido al que le damos nosotros, porque para eso hace falta que haya pasado. El concepto de una Edad Moderna lo inventa, en la Edad Media, Joaquín de Fiori, como «edad del espíritu». Ahora bien, aunque sean dos teorías, la edad moderna europea, en el sentido convencional de los historiadores, frente a la edad media europea, la edad moderna como época, desde el punto de vista marxista, es una idea sólida, por ejemplo, si se la concibe como el comienzo del capitalismo, y con él de la consolidación del Estado moderno, del desarrollo de la ciencia moderna, &c. Toda una serie de características muy difíciles de organizar entre sí, de integrar en una teoría de la edad moderna, pero que más o menos tienen una delimitación que convencionalmente se admite, incluso institucionalmente, en la mayor parte de las universidades. Sin perjuicio de que se hable, como muchas veces se hace, de que «todavía estamos en el siglo XIX», a pesar de que estamos a final del siglo XX, como si esto tuviera algún sentido. Hemos oído decir muchas veces, a profesores ilustres, y con voz profunda, como haciendo un gran descubrimiento, que, en los años 20, España estaba todavía al final del siglo XIX. ¡Hombre, pues ajuste un poco la terminología! Se querrá decir otra cosa. Lo menos que podrían hacer estos ilustres profesores es precisar los siglos, no decir que la edad media se mantiene todavía en el siglo XVII, porque el barroco es la nueva edad media, &c. La edad moderna se caracteriza por muchas concatenadas razones. Nosotros hemos subrayado como uno de los criterios objetivos más importantes, y no ya meramente idealistas, el que tiene que ver con la constitución del Estado moderno. Hablar de la libertad, hablar del invento de hombre, al modo de Foucault, de la aparición de la razón, como si Santo Tomás de Aquino o Aristóteles no fueran hombres o no tuvieran razón, en fin esas cosas tan raras de los franceses, tan puramente retóricas, tan idealistas, en una palabra, nos parece mera literatura. Además la mayor parte de los historiadores comparten el criterio del Estado moderno, consecutivo a la ruptura de la unidad del Sacro Imperio Romano Germánico y a la transformación de los Estados feudales, consecutiva a la reforma protestante. Alguna vez hemos hablado de una suerte de bizantinización de los Estados modernos. No es precisamente el racionalismo lo que les impulsa; el grado de su teocracia llega a ser muy superior a la romana. A fin de cuentas la Iglesia romana había distinguido las dos ciudades; pero las dos ciudades se funden o confunden otra vez en Inglaterra (donde la Reina sigue siendo una especie de Papisa), en Alemania, &c. El proceso es muy complejo, como todos sabemos, pero en todo caso hay un consenso en cuanto a la denotación, un consenso en señalar que Edad Moderna significa una fase histórica más o menos determinada. Ahora, el concepto de Edad Postmoderna de esta cuadrilla de gentes, de esta «banda editorial», el

concepto de edad postmoderna es absolutamente gratuita. Porque el concepto arquitectónico, que es donde empezó, es un concepto definido, en cuanto es un estilo de arte, en cuya descripción están concordes los historiadores, como cuando se habla de «postismo». Los post han sido frecuentes; yo recuerdo la época en que yo estudiaba en Madrid, en círculos de artistas cada uno inventaba un post cada día: postmodernismo, postclasicismo, postvivencialismo (que se lo inventó un artista que había estudiado filosofía). Uno está acostumbrado a poner bajo sospecha a quien utiliza el prefijo «post». Además, la palabra «modernismo» no sólo era un movimiento literario, era una palabra inventada por Pío X, en su famosa encíclica sobre el modernismo, para designar a un conjunto de teólogos, tipo Loisy, &c., a quienes el Papa les llamo modernistas; la denominación fue inmediatamente aceptada. Ahora bien, los criterios que dan los postmodernistas para su pretendida «época», parecen absolutamente gratuitos y falsos. Voy a tocar solamente uno (resumo una conferencia que pronuncié este verano en El Escorial). El postmodernismo como fragmentación, como ausencia de «grandes relatos», como renuncia al todo, como la instauración del pensamiento fragmentario. ¿No es esto una ideología absolutamente deleznable, un concepto que no merece la pena tenerlo en cuenta, a mi juicio, más que como índice sociológico, por ejemplo, en el contexto de la apología del capitalismo, una vez desplomada la Unión Soviética? Esta gente postmoderna es gente de letras, por decirlo así, gente que no se ha molestado en leerse un libro de Algebra o de Física en su vida. Esto es muy importante, cuando se trata de hacer diagnósticos sobre nuestro tiempo, y se trata de hablar de la razón o del pensamiento, y del pensamiento débil. Pensamiento débil, se dice, porque renuncia al todo. Pero esta renuncia a la totalidad, que fue precisamente considerada como propia de los «espíritus fuertes» fue lo más característico de la crítica moderna: la renuncia a la totalidad es la conclusión de la *Crítica de la Razón Pura*, es el objeto de la *Crítica*, y está particularmente presente en la famosísima conferencia de Du Bois Reymond, bajo el lema *Ignoramus, Ignorabimus!*, un siglo después de Kant, 1871. La diferencia entre du Bois Reymond y Kant es, sin embargo, muy notable. Ha transcurrido entre ellos el siglo del desarrollo de la ciencia física, termodinámica, biológica, &c. Ha sido el siglo de la ciencia. Du Bois Reymond opera desde categorías totalmente distintas de las de Kant, porque Kant operaba desde la física de Newton como física definitiva, desde el algebra, desde la geometría de Euclides como definitiva, pues no habría dado un paso desde Euclides. Kant empieza a establecer la *Crítica de la Razón Pura* asentándose en la idea de una ciencia definitiva, a saber, la ciencia newtoniana, la ciencia euclidiana, la ciencia linneana, &c. Sabemos que inmediatamente después de Kant la Física de Newton empieza a encontrar dificultades, al aplicarse al mundo atómico, Laplace, &c.; aparecen las geometrías no euclidianas, y la teoría de la evolución que echa por tierra el sistema de Linneo. La posterioridad inmediata de Kant es el mentis mas absoluto a las posiciones de Kant. Desde estas perspectivas se desarrolla la ciencia auténtica actual, que es la del siglo pasado, la Termodinámica, el Electromagnetismo, la Biología, &c. El mismo Du Bois Reymond fue prácticamente quien descubrió la naturaleza eléctrica de la corriente nerviosa. Es en esta época cuando él habla del *Ignoramus, ignorabimus!*, con antecedentes kantianos, sin duda, pero desde una perspectiva totalmente distinta. Y todo esto deja ya en ridículo al diagnóstico, a la pretensión de diagnóstico, de los postmodernos. No es un pensamiento débil el que sabe renunciar a una «pretendida fortaleza metafísica», como no es más débil el motor de una locomotora que el móvil perpetuo de primera especie, que no existe. Pero hay algo más, decir que nuestro siglo y nuestro presente es el siglo en el que ha habido renunciadas al *todo* es completamente erróneo (y esto sin perjuicio de nuestra opinión acerca de esas «metafísicas del todo»). Precisamente nuestro siglo, ahora, estos años, son los años en donde los *relatos totales* son mas abundantes que nunca. La teoría del *big bang*, por ejemplo, es

ahora cuando está en alza, ¿y qué más relato total que la teoría del *big bang*? Es una cosmogonía que parece la de Lactancio, absolutamente metafísica. El proyecto *Gaia*, de Lovelock, que polariza multitud de intereses de geógrafos, de políticos, de biólogos, &c., el Club de Roma, es un relato total. ¿Y puede haber algo más totalizador que las planificaciones de la OMS o de la FAO? Para establecer una planificación total de la organización mundial de la alimentación, de la demografía, &c. hace falta haber llegado a la segunda mitad de nuestro siglo: es sólo ahora cuando, por primera vez, y sobre datos positivos, se está planificando, para bien o para mal, a toda la humanidad. Pero, ¿de donde se saca esta gente que hoy, la supuesta época postmoderna, ha renunciado a los proyectos totales? Serán ellos los que han renunciado. Sin duda se refieren, sobre todo, al marxismo; pero este asunto no justifica constituir la idea de una nueva época, porque está todavía por discutir la consistencia del propio sistema marxista. Además, la misma idea de Fukuyama, antimarxista radical, ¿no es ella misma la totalización más absoluta? Es una filosofía de la historia completa, una totalización completa, por discutible que sea.

Por eso digo que me ha sorprendido la beligerancia que seda al postmodernismo desde perspectivas marxistas. No son cantidades comparables. No se puede comparar el postmodernismo con el marxismo. Me parece que en el «intercambio de ideas» entre marxistas y postmodernistas, aquellos salen perdiendo, como diría Benavente. Sin duda, el postmodernismo puede considerarse como un episodio interesante desde el punto de vista ideológico, en un contexto sociológico, pero nada más. El modo adecuado de dirigirse a él es el modo propio del médico o del psiquiatra que examina un síndrome delirante.

Voy a ir terminando, aunque, por lo que toca a lo principal, todavía no he empezado. Voy a ser muy breve. Volviendo al *núcleo duro* del que hablábamos antes, Alberto Hidalgo ha mencionado seis puntos de la página 112. Yo me había fijado en la página 206, pero es lo mismo. Hay una cuestión importante que tengo aquí subrayada y que sólo voy a suscitar. ¿Hasta qué punto el derrumbamiento de la Unión Soviética es un criterio de falsación del marxismo? Sin duda, el apelar al concepto de «criterio de falsación», si efectivamente se diagnostica el pensamiento marxista como una filosofía, más que como una ciencia, tiene un sentido lato, analógico. Este punto nos obligaría a insistir en el análisis de las razones de la caída de la Unión Soviética. La cuestión es por qué cayó la Unión Soviética. Este es el problema, por qué cayó. No es suficiente aplicar la teoría de Popper. No se trata, desde la teoría de la ciencia y del conocimiento que mantenemos nosotros de que se false o no se false una predicción: esta es una cuestión relativamente secundaria. Lo que importa es saber por qué se desmiente o por qué se verifica. ¿Por qué razón se desmorona la Unión Soviética? Y aquí es donde podemos encontrar puntos de análisis convergentes y divergentes con las ideas expuestas por Guadarrama, muy importantes. La pregunta sería esta: ¿hay un análisis realmente materialista de la caída de la Unión Soviética? Las explicaciones que suelen darse, a partir de instancias tales como la excesiva burocratización, la teoría de Rizzi o de Trotsky, en efecto, a la que alude varias veces Guadarrama, ¿son suficientes? ¿Realmente tuvo lugar en la URSS una burocratización excesiva que pudiera haberse corregido? ¿Fue un proceso de alienación? Todavía más dudosas, y menos materialistas, son las explicaciones del desmoronamiento de la URSS basadas en una supuesta «crisis de los ideales», de la conciencia, determinada por la propaganda occidental. Esta cuestión importa esencialmente al futuro del socialismo. ¿Acaso la caída de la Unión Soviética no fue debida a la imposibilidad del pleno empleo, en una economía de planificación central? Es decir, a que no funcionaba la economía socialista, a que era imposible que funcionara la economía socialista, en relación con muchas

cosas, sobre todo el pleno empleo, sobre todo en la valoración del trabajo, en la valoración de los trabajadores, fundada en la tesis del trabajo como fundamento del ser humano. El trabajo define al ser humano, pero ¿qué es el trabajo? El trabajo define también al proletariado, a la clase trabajadora. Y aquí llegamos, me parece, ante uno de los puntos más difíciles y más oscuros de la teoría marxista. Si yo no lo entiendo mal, el significado que Marx dio al trabajo y al proletariado estaba esencialmente ligado con la idea de la revolución, por tanto, con la idea de la clase universal, encarnada precisamente por el proletariado. El trabajo, por sí mismo, y esto habría quedado demostrado ulteriormente, no puede ser valorado por sí mismo, sino que su valor está en función del producto del trabajo. El trabajo, por sí mismo, no dignifica; pasa aquí como con la Idea de cultura. Hay vidas consagradas al trabajo y grupos sociales que han desarrollado un esfuerzo subjetivo o social admirable, desde el punto de vista psicológico, pero cuyos rendimientos lo han sido en obras estúpidas, ridículas, por no decir peligrosas. La importancia que Marx atribuyó al trabajo de la clase trabajadora, como proletariado, estaba en función de la valoración de la revolución industrial, que permitía convertir al proletariado en un demiurgo capaz de transformar el control de la naturaleza, y conseguir su dominio. Pero la evolución del trabajo y de su producto en el capitalismo ha ido por otros derroteros, y esto es un hecho histórico con causas determinadas y que en modo alguno puede considerarse como una mera alienación (salvo que la alienación se mida únicamente por respecto al supuesto proyecto demiúrgico). Hace muchos años suscitábamos nosotros la cuestión de la producción de cirios pascuales, cuestión que ocasionaba gran irritación a muchos militantes del Partido Comunista de los años sesenta y setenta. Yo les proponía que clasificasen ese tipo de producción. Lo consideraban como una excepción, dentro de los mecanismos de la empresa capitalista, de la plusvalía, de la definición del salario, de los conflictos laborales entre obreros y patronos de las fábricas de cirios pascuales en la perspectiva de la lucha de clases. Se hablaba de cómo la revolución tenían que hacerla los trabajadores. Pero, ¿había que incluir entre los trabajadores a los obreros de la fábrica de cirios pascuales? ¿Se trataba de una producción básica o de una superestructura? Allí había plusvalía, explotación, había de todo, pero el resultado de la producción eran los cirios pascuales. Decían: eso es un detalle oligofrénico, en la economía mundial esto no significa nada. De acuerdo, pero teóricamente este detalle oligofrénico era equivalente al detalle del satélite que da la vuelta al revés de lo que predice la teoría y constituye, como decía Spencer, el asesinato de la teoría por un hecho. Aquí el hecho no había forma de explicarlo. Pero es que el hecho de los cirios pascuales se multiplica después, en el desarrollo del capitalismo, y aún del propio socialismo real que le es correlativo, cuando la gran masa del trabajo, precisamente por el desarrollo tecnológico, ya no va orientada a la satisfacción de las necesidades basales, o básicas, sino que va orientada a la construcción de banalidades, como decían en la Edad Media; un porcentaje importante de los dólares que se invierten en una fábrica de automóviles están destinados a conseguir que una puerta cierre con un sonido determinado, en lugar de otro, porque así se vende más. Lo que *produce* el proletariado, en el capitalismo y en el socialismo real, son algo más que banalidades, son «medios de destrucción», industrias de guerra.

Los grandes vicios son los que mantienen realmente la industria. La mayor parte de los trabajadores lo que hacen es colaborar a los vicios, al despilfarro. Hay alguna fórmula de Guadarrama que me ha sugerido que su humanismo tiene mucho de cinismo. El humanismo, tal como se entiende algunas veces, tiene mucho de cinismo. Me refiero al cinismo de Diógenes el cínico, simbolizado en aquella famosa anécdota: Diógenes, cuando ve a un niño beber con las manos el agua de un río, tira la colodra que lleva y dice "este niño me gana en sabiduría". Para beber no

necesito un artefacto producido por un trabajador. Este artefacto es superfluo, en una palabra. Pero esto nos lleva al crecimiento cero, más aún, al cero absoluto, a la conservación de la naturaleza, a la vuelta a los alimentos naturales, al cierre de las fábricas contaminadoras, a prescindir de la energía nuclear. Las tecnologías de las que hablan Schaff o Toffler se mantienen en una nebulosa tan problemática como las demás. Su alternativa, ¿no es el cinismo? ¿Y no tiene que ver el cinismo con el que se llamó en tiempos «ascetismo comunista»?

Voy terminando. Los puntos que Guadarrama señala aquí en relación con ese núcleo duro son cuatro: habla de los cuatro «pilares fundamentales» y los numera con números romanos: «cada una de estas columnas no se sostiene a su vez por sí misma, sino que exigen de un permanente apuntalamiento por parte de complejos arquitecónicos que, al igual que el núcleo duro en general, no pueden ser esbozados de una vez y por todas» [pág. 206]. Hay que reconocer que Guadarrama es un gran escritor, eso también es verdad, esto está muy bien formulado. Estas cuatro columnas son: «1) el materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social; 2) la comprensión dialéctica del mundo; 3) el humanismo, en su pretensión concreta de realización del ideal comunista y 4) el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida social». Bien, lo que quiero decir, y ya voy a terminar, es que estas cuatro columnas, para decirlo así, necesitan urgentemente una precisión, una determinación. A mí me parecen tan indeterminadas que sobre ellas puede edificarse cualquier cosa.

«El materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social». Esto habrá que explicarlo, esto no se entiende y la explicación que da Guadarrama todavía lo pone más oscuro: «La naturaleza es un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe» [A. Schmidt citado por Guadarrama, pág. 207], «que el marxismo otorgue primacía a lo material y conciba al mundo unitariamente a partir de su materialidad, no impide que tenga una consideración especial con la existencia de lo ideal» [pág. 207]. Pero lo ideal, ¿qué es?, ¿es algo psicológico? ¿es algo terciogénico? Realmente está todo indeterminado. Quiero decir que yo estoy de acuerdo en abstracto, es decir, no estoy en desacuerdo, pero propiamente porque no sé de qué estamos hablando.

«La visión dialéctica del mundo». Un poco he insinuado: ¿qué se entiende por visión dialéctica del mundo? Si la dialéctica dice conflicto, y conflicto a muerte, ¿es posible pensar siquiera en la cancelación armónica de los conflictos?

«El humanismo», la apelación del humanismo al individualismo, citando a Stanislaw Zuleta, a Vaz Ferreira, &c. [pág. 210]. ¿Es el individualismo característica del humanismo? Tampoco ese individualismo se sabe muy bien lo que es. La misma alternativa comunismo/individualismo es artificiosa, porque el individuo no es una realidad exenta que pueda oponerse al comunismo; el individuo existe siempre envuelto en un grupo, en una banda, en una familia, en una clase social, en una sociedad política. Precisamente en un análisis que hice hace años sobre los *Grundrisse*, a raíz de su traducción al español, me refería a la ontología del individualismo de Adam Smith, a la ontología monadológica que, en el fondo, es la que aplican algunos economistas al análisis del mercado: cada consumidor es una mónada que tiene que estar perfectamente informada con las ofertas de las demás mónadas, que a su vez tienen que conocer las demandas, en un mercado que sea realmente abierto. Pero la teoría de las mónadas es una teoría metafísica.

Y por último, «el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida». Pero, ¿qué significa revolución? ¿que significa la revolución realmente? Si la revolución significa el traspaso de los medios de producción a la clase trabajadora, y al proletariado, ¿qué significa el proletariado? Realmente el proletariado ¿hoy existe?, o ¿ha existido alguna vez? Nunca ha existido unido, y la prueba es el *Manifiesto Comunista*: «Proletarios de todos los países, uníos». Pero, ¿qué es el proletariado? Yo ahí insisto otra vez: el proletariado, desde el punto de vista de la doctrina marxista, a mi juicio, está ligado esencialmente a la clase universal. Precisamente la crítica más dura que yo haría a los sindicatos, actualmente, a los europeos y por supuesto a los españoles, es que se han transformado en mutualidades y, todavía más, en asociaciones de funcionarios del Estado, una especie de funcionarios públicos, asociaciones que buscan mejorar, muy legítimamente, las condiciones de trabajo y de jubilación, pero lejos de todo horizonte en el que aparezca la clase universal revolucionaria. Además, dentro de los trabajadores se han introducido los «trabajadores intelectuales» y las «fuerzas de la cultura». Los sindicatos de enseñantes son tan importantes como los trabajadores de la construcción, los trabajadores de la construcción o de la industria lo son en su mayor parte de industrias de guerra, que no son productivas sino destructivas. La idea de proletariado realmente ha desaparecido, si es que el proletario es, como idea fundamental de la política marxista, la idea de una clase que puede llegar a ser la clase universal. Desde el momento en que ha desaparecido la clase universal como horizonte (y no sólo ideal, sino también real), ¿no ha desaparecido también la posibilidad de la revolución, en el sentido del marxismo clásico? Parece que sólo podemos hablar ya del proletariado desde una perspectiva histórica, si no se quiere ser anacrónico. El mismo himno de la *Internacional*, que de hecho no se canta, bueno se canta pero no se canta: «Arriba los pobres del Mundo, en pie famélica legión», resulta una irrisión oírlo cantar en Europa, cuando la famélica legión está en el hemisferio Sur (**Laso:** la otra versión dice "parias de la Tierra"). Pues todavía peor. Si me refiero a "famélica legión" el himno es una irrisión, y es una vergüenza cantar "famélica legión" o "parias de la Tierra", como yo he oído algunas veces, en una reunión de gente que después se va a comer un chuletón que serviría para alimentar a muchas personas del llamado tercer mundo.

En resumen, los puntos de Guadarrama quedan tan indeterminados que me parece que necesitan urgentemente una precisión, y que el *núcleo duro* no es, en realidad, tan duro, porque sus columnas son demasiado elásticas. La misma indeterminación que usa Guadarrama es suficiente, sin duda, para otros fines: no estoy yo aquí haciendo un acoso en blanco y negro. La formulación de principios es seguramente muy útil, por ejemplo, para definirse frente a los postmodernistas. Pero, ¿qué falta hace definirse ante ellos? Pero para otros fines, concretamente los que parece que nosotros requerimos, la exposición resulta muy indeterminada y aun peligrosa en la medida en que, por su estilo, se nos ofrece como precisa y determinada.

David

Me toca a mi intervenir ahora, y lo voy a hacer muy brevemente, dado lo avanzado de la hora, y dado que el público se ha ido poniendo progresivamente en fuga. En todo caso, aunque con brevedad, voy a añadir algunos comentarios a lo ya dicho, aunque solo sea para no cometer la incorrección de no intervenir. Antes de entrar en la cuestión que quiero suscitar, creo que es necesario insistir en el interés del libro de Guadarrama, interés que se demuestra por los comentarios que se acaban de hacer: por tanto, no vamos a insistir más en ello. Por otro lado, nuestras

coincidencias con las tesis mantenidas en el libro, están, sobre todo, en la franja de la crítica al postmodernismo, probablemente. La crítica al postmodernismo que hace Guadarrama nosotros no tendríamos inconveniente en compartirla, probablemente endureciéndola mucho más. Pero ya en los aspectos positivos de sus tesis, yo veo, sinceramente, muchas dificultades. Algunas ya han sido señaladas aquí y no vamos a insistir en ellas, pero son muy importantes, mucho más importantes de lo que parece darse cuenta el propio autor, por ejemplo, acerca del estatuto gnoseológico del marxismo y cosas parecidas. Sin embargo, para no reiterar cosas ya dichas, sólo voy a referirme aquí, adecuando mi intervención a las anteriores, a otro frente, otro frente de dificultades muy importantes que yo veo. Y suscito esta cuestión, no solamente porque me parezca importante a mi, sino porque le parece importante también al autor. El asunto que voy a tratar es considerado fundamental para Guadarrama, y aquí las posturas son completamente encontradas, completamente irreconciliables, es decir que aquí no valen eufemismos. Por supuesto, yo voy a suscitar este tema, no porque yo pueda ahora exponerlo o pueda ulteriormente resolverse, pero sí, quizás, porque pueda tomarse nota como uno de los asuntos de los que merecería la pena tratar ulteriormente con más detenimiento, y en todo caso, porque quizá pueda interesar al propio Pablo Guadarrama conocer más de cerca las posiciones que nosotros mantenemos aquí sobre este asunto.

Me refiero a la idea de Hombre que aparece como idea central, y central para el propio autor. Guadarrama habla constantemente en su libro del «hombre nuevo», del «rescate del hombre ligado al rescate de la subjetividad», de ese rescate del hombre nuevo ligado directamente a la política, sin mediar clases intermedias de ningún tipo, como si hubiera una vía directa desde el hombre, individual, distributivo (supongo yo), hasta la política, directamente, sin mediar nada por el medio; la «autodeterminación del hombre», la «emancipación humana» (todo esto son fórmulas que están ahí en el libro, que están sacadas del propio libro), como también es del libro la fórmula que quizá considera el autor más profunda, presumo yo, que es ese proyecto de «rehumanizar un hombre que está deshumanizado». De suerte que parece que el fin último de la acción política tiene que ver con todas estas ideas que acabo de citar, entre las que parece que esa humanización tiene que ver también con la entrega del poder a las masas populares por vías efectivas. Aquí cuando uno piensa en entregar el poder a las masas de sevillanos emocionados por la boda de la infanta que se casa por amor, pues se empieza uno a sentir incómodo.

Y todo esto está ligado también, creo yo advertir, por lo que he ido oyendo en Cuba y también por lo que se colige del libro, con la búsqueda de una identidad nacional, y del rescate de aspectos de esa identidad que es precisamente la que se supone que se autodetermina, y que se emancipa, &c. Porque aquí es imprescindible analizar todas estas fórmulas, y este es el motivo de mi comentario que, por supuesto, no pretende para nada agotar la cuestión, sino solamente suscitársela.

Por ejemplo, fijémonos en el sintagma «emancipación humana»; haría falta preguntarse, emancipación ¿de qué? Porque emancipación es un concepto que no es un sincategoremático. Autodeterminación, pero autodeterminación ¿desde donde? ¿Qué es lo que significa autodeterminación? Porque autodeterminación en sí mismo es un concepto contradictorio, si es verdad que una cosa nunca se determina a sí misma, sino que unas cosas determinan a otras según relaciones que son aliorrelativas. Otro tanto se podría decir de la fórmula «el hombre nuevo». Es necesario precisar: ¿con respecto a qué se define ese «hombre nuevo»? Y, por tanto

¿cuál es el hombre *antiguo*? o ¿cuales son los parámetros del *nuevo*? Acaso el hombre nuevo es ese hombre que se expresa a sí mismo porque se rescata su subjetividad, &c. Estamos en lo mismo, la crítica es toda ella la misma. Y cuando hablamos de la nación que se autodetermina, o se determina a sí misma, o se rescata, o se emancipa, nuevamente surgen las preguntas, la determinación de los parámetros: ¿se emancipa de lo europeo? ¿de qué se emancipa? Se emancipa para rescatar lo autóctono, pero ¿qué es lo autóctono de una nación como la cubana, por ejemplo?

El problema que está aquí de fondo, que no podemos aquí tratar como es debido, es el problema de que se están construyendo frases cuyo sujeto no existe. Que me perdonen los que ya me han oído esto alguna vez: cuando se escribe filosofía, un ensayo, un artículo, hay una máxima que conviene tener presente y que me parece de aplicación aquí: cuando se escribe el sujeto de una frase, hay que fijarse bien en el sujeto, porque puede ocurrir, sencillamente, que no exista, que estemos hablando de una cosa que no exista. Por ejemplo, el hombre, el hombre no existe. Cuando se dice «el hombre» ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿quizás a los miles de millones de personas que viven ahora? ¿a los que vivieron desde el Paleolítico superior? Y en todo caso, aunque nos refiramos a todos ellos, quizás ocurra que a toda esa humanidad tomada así globalmente, en sentido atributivo, no se le puede considerar sujeto de ninguna acción, no se le puede poner de sujeto de ninguna frase, porque todo ese grupo nunca actúa al unísono ni con una voluntad, y entonces no es sujeto de nada, no es agente de nada. A la vista de esta dificultad, este «hombre que se ha deshumanizado y que se rehumaniza», ¿quién es? O este hombre que se «autodetermina», que se «emancipa», &c. ¿quién es? La emancipación humana más bien será emancipación de unos hombres con respecto de otros. ¿Quiénes son los que se emancipan, y los que pierden poder cuando los otros se emancipan? &c. Todas estas cuestiones pueden parecer muy escolásticas así planteadas como las estoy planteando, pues puede dar la impresión de ser una cuestión de mera semántica, pero lo estoy haciendo así adrede, por brevedad. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que su aclaración es fundamental para saber de qué estamos hablando.

Porque aquí no se niega que la acción política pueda llevarse a cabo sin el conocimiento de las condiciones materiales sobre las que se construye dicha acción, por ejemplo, las condiciones cubanas, vamos a suponer. Pero dentro de las condiciones materiales sobre las que se construye la acción política está, por ejemplo, el clima, está el suelo, la tierra y está la propia idiosincrasia cultural de los grupos sociales que ya están dados, para bien o para mal, de una manera o de otra, con características muy precisas: Pero habrá que contar con que muchas veces la plasmación de esa revolución que se pretende no es otra cosa que el cambio de esas características idiosincrásicas que tiene la gente. Este es el punto arquimédico de lo que quiero decir. por tanto, así como la revolución cubana pasa por el pedraplén o por el cambio de las condiciones de cultivos, o lo que fuera, también pasa por el cambio de esa identidad de los pueblos, cuando ésta es una identidad abyecta, como lo es en muchos casos. Voy a poner un par de ejemplos, uno cubano y otro español. Los ejemplos pueden parecer anecdóticos, y quizás lo son, pero me arriesgo a proceder así para ganar en brevedad: a pesar de su escasa importancia pueden ser indicios de las dificultades que pretendo señalar.

Un alto dignatario cubano declara, en un discurso ante el parlamento, a propósito de los «grupos de apoyo al turismo internacional», esos grupos sobre todo de mujeres que entregan el «delicioso fruto revolucionario» a los turistas, pues digo,

que un alto dignatario declara en un discurso ante el parlamento cubano: «nuestra jóvenes se prostituyen por gusto, no por necesidad, lo hacen por la alegría natural del cubano» (estas son las declaraciones textualmente que aparecieron en un conocido semanario español de tirada internacional). Es seguro que se podrá decir, que estas señoras hacen lo que hace porque subjetivamente, desde su interior, les sale ese comportamiento. O porque la identidad étnica de la alegría caribeña se expresa de ese modo. Yo no dudo que eso sea así, les saldrá de su interior o, será un componente de su identidad cultural. Pero precisamente, en este caso, si las condiciones idiosincrásicas sobre las que se está efectuando la acción política son esas, pues habrá que tenerlas en cuenta, pero para cambiarlas.

Otro caso español, en donde se habla de identidad cultural también en términos muy oscuros. Un alto dignatario catalán, dice hace unos días, que «tiene que el pueblo catalán tiene que felicitarse, porque la identidad cultural catalana, que hace quince años corría peligro de desaparecer, fue rescatada heroicamente a tiempo y, gracias a Dios, hoy, quince años después, goza de buena salud». Traducido esto a términos del materialismo filosófico: un grupo de políticos profesionales con mentalidad de tenderos (usando aquí aquella expresión que Platón aplicaba a los egipcios), apoyados por otro grupo (con nombres y apellidos) de «sociedad civil», que se emociona con los goles del Barça y con las declaraciones públicas de la Caballé, pues esos grupos están muy satisfechos por los resultados de un chantaje realizado a un gobierno débil que les permite reconstruir el Liceo para seguir oyendo las declaraciones de la Caballé y pagar los contratos millonarios de los jugadores de fútbol, para seguir emocionándose con los goles del Barça (aunque también se emocionan muchos de ellos con la boda de la infanta, aunque no sea catalana).

Lo que quiero decir con estos ejemplos (que son sólo eso, ejemplos, indicios tomados de la actualidad) es que, recogiendo lo que decía el profesor Bueno, hablar del hombre en sentido indeterminado, del «hombre que se autodetermina», que «rescata su subjetividad», que se «emancipa», que se «deshumaniza» y se «rehumaniza», no tiene ningún sentido preciso. Porque ¿que hombre es el que se emancipa y de qué o de quién se emancipa? El hombre de la sociedad española, por ejemplo, no tiene ningún sentimiento *emic* de no estar emancipado, o de no estar humanizado, o de no estar determinado, y autodeterminado y requetedeterminado. Todo esto hay que precisarlo y, por la experiencia nuestra, si se precisan todos estos términos, ocurre que todas estas nociones, como autodeterminación, rescate de la subjetividad, emancipación, deshumanización, rehumanización, &c., desaparecen. Y entonces hay que redefinir qué es lo que se quiere decir cuando se dice humanismo y qué es lo que se quiere decir también cuando se invoca el humanismo de Marx. Pero, en fin, como es muy tarde voy a dejar aquí mi comentario.

Bueno

Voy a hacer un breve comentario a lo suyo. La exposición de David Alvargonzález me ha parecido adecuadísima. Ha tratado una cuestión que yo no tuve tiempo de tocar. Abundando en lo mismo yo diría que ese concepto de alienación, que utiliza Guadarrama, que está muy en relación con lo que ha dicho David Alvargonzález, me parece uno de los puntos más oscuros de esta filosofía. Recurrir a la idea de alienación, hablar de que el hombre debe «recuperar» la condición de hombre alienado para volver a ser lo que era. Pero, ¿cuando lo era? ¿En el Paleolítico superior? ¿Era acaso hombre en la comunidad primitiva? ¿Qué quiere decir «recuperar la condición»? ¿Es que alguna vez la tuvo? Vuelvo otra vez a lo que decía

David Alvargonzález. La idea de hombre es una idea totalmente metafísica cuando se la trata en estos términos. La idea de este hombre, como sujeto de los *derechos humanos*, sigue siendo, por lo menos, un concepto convencional, casi como el hiper-cubo, que no tiene ni sexo, ni raza, ni color, que no tiene nada; el hombre de la *declaración de los derechos humanos*, que es importante, sin embargo, para ciertos efectos, indudablemente. Dentro de un proyecto revolucionario el hombre, como proyecto revolucionario, ¿no está ya definido en la *declaración de los derechos humanos*? Todos los hombres somos iguales, en el sentido de los pasaportes, de los derechos, sin raza, ni color, no sexo, &c. Pero naturalmente este reconocimiento no tiene mucho que ver con el marxismo. De hecho la *declaración de los derechos humanos* (**Laso**: el primer reconocimiento de esos es el de la Declaración de independencia norteamericana, que precede a la Declaración de derechos humanos de la revolución francesa), desde luego, sí, pero yo me estaba refiriendo a la de la ONU (**Laso**: si bueno, es una actualización). Estoy de acuerdo totalmente en que el concepto de hombre es otro de los pilares fundamentales que debe ser sometido a crítica; el humanismo, por tanto, uno de los puntos más oscuros del marxismo filosófico, que necesita urgentemente una redefinición. El concepto de autodeterminación, así como otros muchos relacionados, son literalmente contradictorios. Es la *causa sui*. Marx utiliza a veces una fórmula relacionada con esa *causa sui*, que procede de Hegel, y que tendría una cierta justificación objetiva, en principio, a saber, cuando dice Marx que el hombre puede considerarse como *causa sui* porque produce sus propios alimentos. Excuso decir, es otra manera de hablar y además tampoco dice nada (**David**: y en todo caso ahí las relaciones son aliorrelativas también). Cierto, y digo que es un modo de encontrar un lugar a la definición, que de otro modo flotaría en un éter puramente metafísico.

David

Pues tras lo dicho tiene ahora la palabra el autor del libro, Pablo Guadarrama.

Pablo Guadarrama

En primer lugar, sin ningún tipo de protocolo, quiero decirles que agradezco mucho esta posibilidad de debatir sobre el libro. Además, por una sencilla razón: ese era el motivo principal de que hablamos cuando planteamos la idea de venir a Oviedo, al que se añadieron los encuentros que después se gestaron. Ante todo veo esta actividad como un necesario ejercicio académico de polémica confrontación, de precisión conceptual y, en general, de análisis que nos permita una reconsideración de algunas de sus ideas. Incluso insistí en la necesidad de que se hiciera este debate y no una presentación, porque no se trata de una promoción comercial del libro. No era ese el sentido, sino una discusión, porque este libro, del cual me responsabilizo individualmente, va a ser sometido a una discusión también, en nuestro grupo de investigación, próximamente como parte de los resultados del trabajo integral. Estoy pensando que es muy lamentable que no estén hoy aquí Rafael Plá y Manuel Martínez Casanova, quienes por la UCLV deben participar en estos encuentros. Entonces hubieran escuchado voces disonantes respecto a lo de Marx y la filosofía, cuestión que hemos discutido bastante en nuestro ambiente, para que vean que no existe una Escuela de Santa Clara, ni existe una unidad de criterios respecto a algunas cuestiones. Tampoco existe un consenso respecto a todas y cada una de las cosas que aparecen en el libro. Yo por eso decía que, sin ningún tipo de protocolo, quiero agradecerles la dedicación que han tenido de su valioso tiempo, al dedicarle a valorar y a enjuiciar críticamente estas tesis. Y seguro que no va a ser posible que yo les responda a todos y cada uno de los participantes

en el mismo tiempo en que todos y cada uno han hablado, pues estaríamos aquí hasta las cuatro de la tarde y ya los jugos gástricos comienzan a jugar su papel nada concentrador [risas].

No espero dar respuestas a todo, pero sí creo prudente expresar algunas ideas que pueden ser de interés respecto al por qué de las tesis que se plantean en este libro. En primer lugar, es cierto que pudiéramos buscar tres o cuatro ejes de discusión. Uno es América Latina, otro el marxismo, otro la modernidad y la postmodernidad. Pueden ser asumidos estos elementos, por una sencilla razón. ¿Cuál es una de las motivaciones que inicialmente llevó a que se fueran escribiendo estos trabajos? El hecho de que en muchos Congresos que se realizan en América Latina el postmodernismo, que todos sabemos que indudablemente ha sido una de esas modas que han tratado de imponer (moda no solo italo francesa, pues también España ha jugado un papel en este caso al divulgar en el ambiente latinoamericano esta corriente), ha ganado adeptos, indudablemente, en algunos ambientes intelectuales de América Latina. No todos coinciden en considerarlo como una moda de pasada, sino que algunos piensan que es algo que ya está integrado en todas partes a la vida filosófica y que de una forma u otra hay que contar con él. Esto significa que el postmodernismo, desde hace aproximadamente unos diez o quince años, ha inundado la vida intelectual latinoamericana con una característica que tal vez no tienen otras corrientes: la gran difusión y divulgación en esferas culturales muy amplias. No es solamente algo a nivel estrictamente académico, universitario, sino que se extiende también en otros planos. Esto es lo más peligroso. Sencillamente porque si ha habido una filosofía de la liberación que tuvo también su *boom* en un momento determinado, el postmodernismo parece que viene a pedirle cuentas, ya definitivamente, al marxismo y a toda propuesta de orientación socialista. Porque se considera que ya desaparecieron todas las posibles vías de una sociedad más humana, justa, superior, porque, se considera que estamos en una época de caos, de desintegración, de una lujuria colectiva en la cual se justifica cualquier tipo de política neoliberal. De manera tal que el postmodernismo se constituye en una especie de instrumentario ideológico, en el plano político, para justificar esa situación de pérdida de rumbo. Ahí es donde se nos tornó más peligrosa esta corriente.

En relación al juicio muy debatido de si el marxismo es filosofía o no. En el plano de las discusiones más profundas, por lo menos en el ambiente de América Latina, la tesis de que Marx es ante todo un estudioso profundo del capitalismo no tiene la menor duda. Sin embargo, en cuanto a la formulación de las propuestas filosóficas de este pensador, sí existen criterios muy heterogéneos. Es evidente que Marx, si lo enjuicamos desde el punto de vista del filósofo clásico, pues no lo es. El mismo renunció o no quiso que su pensamiento se constituyera en una especie de filosofía al estilo de Hegel o al estilo de Platón. Y tal vez su pretensión realmente haya sido totalmente crítica a esas posiciones. Lo cual no quiere decir que no se deriven tesis profundamente filosóficas de la concepción de este pensador. Tesis que, orientadas en un sentido práctico, de crítica económica, de crítica sociológica, de crítica política al momento en que él vive, podemos extraer, de la misma forma que pudiéramos extraer de otros pensadores y en otros momentos también formulaciones filosóficas. Esto es indudable. Yo sé que en esto hay más coincidencia que diferencias. Ahora, se trata de puntualizar (y este es un poco el sentido de nuestro análisis) qué aspectos, filosóficamente, son rescatables del marxismo, y cuales, a nuestro juicio, no pueden ser ni reducidos a la clásica fórmula que nos dieron de *Tres fuentes y tres partes integrantes de marxismo*, aquel opúsculo de Lenin [«el marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el

socialismo francés», pág. 1]. Por eso el primer trabajo está dirigido a tratar el problema de que el marxismo no es un hongo. No es ni surge como la expresión de lo putrefacto ni de lo degradante del pensamiento humano, sino que se nutrió de muchas fuentes en ocasiones desconocidas o no suficientemente estudiadas. Pero, además, se parte del criterio de que el marxismo no es Marx, de que hay muchas interpretaciones del marxismo. Asunto en el que tenemos que tener claridad, porque cuando invocamos la palabra marxismo no pretendemos ser nosotros el oráculo mediante el cual está hablando Marx, ni mucho menos, sino que hay muchas versiones e interpretaciones. Ahora, si hay algo importante que creemos se debe aprender de Marx, es ese carácter de interlocutor permanente, y de crítico, que tuvo con el pensamiento que le antecedió y el pensamiento coetáneo. El pensamiento que él también fue conociendo paulatinamente (y que lógicamente no conoció tampoco en toda su plenitud, porque, producto de su división del trabajo con Engels, dedicó más atención a unos aspectos que a otros).

Nos parece que en Marx hay que rescatar determinados elementos que tienen validez, y que la seguirán teniendo, independientemente de que lo consideremos filósofo o no. Es decir, elementos que tienen validez científica, independientemente de que nos cuestionemos si en realidad la filosofía del marxismo es una filosofía científica.

Más allá de esa cuestión hay en la obra de Marx elementos que son profundamente científicos, de análisis de la sociedad en que vive, y que mantendrán, a nuestro juicio, un determinado valor. A la vez, en la obra de Marx, hay una carga ideológica, que es una identificación con un proyecto emancipatorio de una clase social, de un sector social, de un grupo de hombres que Marx quiere que alcancen condiciones humanas de existencia. Ahí sí habría que discutir qué se entiende por lo humano. Por lo humano parece que Marx, desde sus primeros trabajos, tiene una intención de que el hombre no sea un ser alienado, de que el hombre sea dominador de sus condiciones de vida. En Marx hay una intención marcada de que el hombre no se deje enajenar ni por mecanismos religiosos, ni por mecanismos económicos, ni por fuerzas que atenten contra su poder, contra su dominio. Pues bien, ese elemento, a nuestro juicio, debe ser reivindicado en la obra de Marx. Y no solamente en la obra de Marx, sino en quienes siguen la obra de Marx, y entre estos creo que Lenin tuvo un papel importantísimo, como lo han tenido otros marxistas u otros que en nombre del marxismo han contribuido a reivindicar esos elementos humanistas. Por esa razón nosotros intentamos reivindicar en qué medida el pensamiento marxista ha tratado de entroncarse con un humanismo concreto y no con un humanismo abstracto. Coincidiría con muchas de las sugerencias que ha planteado David, que es necesario precisar, concretamente, qué tipo de hombre, qué tipo de humanismo. En eso estamos totalmente de acuerdo: que no se puede hablar en abstracto. Uno de los ejercicios necesarios de la actividad filosófica es la precisión.

David

¿Dónde y cuándo? Guadarrama, me gustaría insistir en que el hombre no es sujeto de nada y, sin embargo, tu vuelves a emplearlo de sujeto de un modo indiscriminado. Porque cuando hablamos de Cuba, estamos hablando de los cubanos, y no del hombre; y si hablamos de clase social habrá que ver también de qué estamos hablando, porque clases sociales, en el sentido de clases *universales*, que atraviesen por los Estados nacionales, no las hay, que yo sepa.

Guadarrama

No claro, cuando nosotros utilizamos el concepto de hombre podemos utilizarlo en un sentido filosófico muy amplio, y lo tratamos de utilizar así. En definitiva, incluso, cuando se hace en la mayor parte de los ensayos que están en este trabajo, se le está dando una dimensión muy concreta, se está pensando desde el hombre en América Latina, se está pensando del hombre en Cuba.

David

El capitalista también es hombre.

Guadarrama

Nadie lo niega.

David

¿Y entonces qué hay que hacer con él? ¿Habrá que emanciparlo también? O, acaso el capitalista no está ya sobre-emancipado.

Guadarrama

No, no. Creo que el análisis no hay que plantearlo en ese plano.

David

Es para que veas el tipo de dificultades que yo pongo, que pueden ser solo dificultades gramaticales, pero pueden no serlo.

Laso

Ahí hace una precisión Marx en uno de los prefacios a *El Capital*, donde dice que él no se distingue precisamente por haber tratado a los empresarios capitalistas, diríamos, con benevolencia, pero que considera que son al mismo tiempo beneficiarios y víctimas del sistema. El dice que son una categoría social, una categoría económica, y que por lo tanto no les hace personalmente responsables en el plano individual.

Bueno

Una de las versiones del hombre, famosas, en corrientes marxistas, concretamente, es la del hombre politécnico, en el principio de la Unión Soviética, y la del hombre total. Y eso son mitos. El hombre politécnico era el hombre que era músico, pintor, matemático, alto, bajo, moreno, rubio, todo.

Laso

Eso está tomado un poco de la parte más idealista de la *Crítica al Programa de Gotha*, cuando habla de ese hombre politécnico que será indispensable para la sociedad comunista, ni siquiera para la socialista.

Bueno

Cierto, pero eso demuestra la dificultad del concepto, su enorme dificultad. Porque si el hombre es el hombre total, el hombre total es una contradicción *in terminis*.

Guadarrama

Yo quisiera dedicar un poco de tiempo a la cuestión del *núcleo duro*, que ha sido uno de los temas que más ha llamado la atención. En primer lugar, cuando se asume esta hipótesis de trabajo, si queremos llamarle así, en cuanto a la epistemología, se hace conscientemente de las debilidades que tiene tal hipótesis. Es decir, se maneja en primer lugar para enfrentar las concepciones falsacionistas, evidentemente, y se hace también con la intención de determinar cuales son los posibles elementos rescatables en la teoría de Marx, que, a nuestro juicio, pueden constituirse, en primer lugar, no en elementos dados de una vez y por todas, sino en elementos que mantienen una validez epistémica. Como lo pueden tener en la realidad de la ciencia otras tesis que pueden por los siglos mantener su validez. Este es el sentido en que, tal vez, incluso a veces más metafórica y epistémicamente, se utiliza la expresión de *núcleo duro*. Incluso en un momento hemos manejado cuatro elementos, en otros hemos manejado siete, en otros hemos manejado doce y hay otros trabajos en donde aparecen más desglosados esos elementos del núcleo duro. Es decir, no existe una elección, escolásticamente determinada, de que estos son los elementos del núcleo duro, sino que estos son, diríamos, los ejes de discusión teórica en los cuales consideramos que las tesis de Marx tienen validez epistémica, y que la siguen manteniendo mientras vivamos en el mundo en que nos encontramos. Ejes que son de valor y de utilidad. Sobre todo, que permiten un enfrentamiento crítico a toda esta parafernalia postmodernista que trata de enterrar la validez de muchas de las tesis de Marx. Tesis que, a nuestro juicio, demuestran que estamos inmersos en una modernidad totalmente incumplida, sobre todo en los países periféricos, los países en los cuales hay tantas y tan serias contradicciones por resolver. Nos parece totalmente absurdo que esté divulgándose una filosofía y una concepción ideológica de este carácter postmoderno que no tiene prácticamente nada que ver con los tan cruciales procesos económicos que existen en estos países de América Latina. Por eso el enfrentamiento es abierto, aun cuando reconozcamos, en algunas tesis de algunos pensadores postmodernistas, que puede haber tesis muy interesantes, racionales, con mucha validez teórica para determinados aspectos en particular. Se trata de no asumir una postura nihilista y no caer en un nuevo post, en este caso. Aunque por suerte, parece ser que en América Latina ya se está dando un cierto post postmodernismo. Es decir, que el postmodernismo está ya en franca retirada, aunque tiene todavía sus subsidiarios y sus epígonos en algunos países, como en Méjico y en Argentina básicamente. Porque es más difícil ser postmodernista en Honduras, por ejemplo, que en Méjico o en Argentina.

Laso

Perdón, ¿no sería mejor centrar el núcleo duro exclusivamente en la teoría del materialismo histórico, y en su consecuencia en la lucha de clases, exclusivamente? Eso me parece a mi el verdadero, utilizando el método de Lakatos como diríamos como una cuestión metafórica, el verdadero núcleo duro central e irrenunciable del marxismo, y el que no creo yo que es susceptible de ningún tipo de falsación, ni de refutación: es la teoría del materialismo histórico. Además que lo dicen Marx y Engels al volver a enjuiciar el *Manifiesto Comunista*, dicen que eso es lo irrenunciable, que todo lo demás es accidental, que puede ser revisado, &c.

Guadarrama

Yo tomé incluso inicialmente una frase del propio Engels, cuando en el discurso ante la tumba de Marx, él dice: Marx puede morir tranquilo porque ha hecho dos grandes descubrimientos, la concepción materialista de la historia y la teoría de la plusvalía. Al menos esos dos elementos son indiscutibles en su concepción, científica o filosófica (si nos ponemos de acuerdo o no en si es científica o filosófica es secundario en este caso). Son elementos que tienen validez. El problema es entonces, ¿cuales son entonces los elementos de la concepción materialista? Ahí estaría el problema *[risas]*.

Bueno

Hombre claro, el problema es qué se entiende por materialismo histórico, porque tengo la impresión, por lo que se habla aquí, que el modo de interpretar esta cuestión es totalmente distinto.

Guadarrama

Porque entonces ahí estaría la concepción de la teoría de la formación económica y social, cosa que ya discutimos el primer día.

Bueno

Si, pero el materialismo histórico tiene como uno de sus componentes esenciales el componente de la crítica a la conciencia. A mí particularmente es el que más me ha impresionado siempre, y lo considero como una de las conquistas definitivas del marxismo. Es este punto, que alguna vez lo hemos comparado con la verdadera Crítica de la Razón, el que aproxima Marx a Kant; convendría subrayar que uno de los puntos «estilísticos» en donde Marx se parece más a Kant es en el modo de titular a sus obras: todas son críticas, *Crítica de la Economía Política, Crítica del Programa de Gotha, Crítica a la Filosofía del Derecho...* (**Laso:** *Crítica de la crítica crítica*). Quiero decir lo siguiente: es la crítica de la conciencia, precisamente. El materialismo histórico de Marx es la crítica de la subjetividad. Y con ella la crítica al individualismo de la conciencia subjetiva, a las apelaciones a la «objeción de conciencia», &c. La potencia con la que afirma Marx este punto es tan enorme que yo creo que esto puede considerarse como el componente filosófico más profundo del marxismo (si tenemos en cuenta la concatenación con los principios sobre los que se basa esta crítica). Ahora, todo esto tiene unas implicaciones incalculables. Hablar de materialismo histórico sin más dice poco. Porque ello quiere decir, por ejemplo, que es preciso vincularlo con los problemas del determinismo, con los problemas del voluntarismo, con la distinción entre las condiciones subjetivas y las objetivas, que acaso es una de las distinciones más superficiales con las que ha jugado la tradición marxista.

Laso

... considerar o no cultura a la guerra...

Guadarrama

... la lucha de clases...

Bueno

... ahí, en el materialismo histórico, pesa el componente de lo histórico, el componente de lo histórico...

Guadarrama

Creo que también, independientemente de que a Marx le sería totalmente indiferente aparecer como filósofo...

Bueno

... si, por supuesto, además es distinto Marx que el marxismo.

Laso

... en todo caso Marx si hablaba de filosofía era respecto al proletariado, esa concepción de la superación de la filosofía por el proletariado, cómo el proletariado encontraba en la filosofía sus armas materiales.

Guadarrama

Exacto. Ahora, independientemente de eso, lo cierto es que se ha hecho del marxismo una filosofía, lo que es otra cosa. Se ha construido una filosofía y del marxismo se derivan determinadas formulaciones teóricas que derivan...

Bueno

... si, lo más parecido es el cristianismo.

David

Si, pero, Pablo, ligada al marxismo no hay, por ejemplo, una gnoseología materialista marxista, no la hay, porque la gnoseología de Lenin es muy deficiente, como sabemos. Y tampoco hay una ontología materialista marxista.

Bueno

No la hay, no la hay, la filosofía que se llama marxista no es filosofía, realmente, es sólo acompañamiento.

David

Entonces, ¿qué es un sistema filosófico que no tiene ni una gnoseología ni una ontología? Y al que le faltan muchas cosas más.

Guadarrama

Tampoco tiene una axiología.

Laso

Pero es que tampoco lo pretendía [ser el marxismo una filosofía]

Bueno

Sí, porque Plejanov y demás lo han pretendido, y el *Diamat* lo ha pretendido, y eso no es nada.

Laso

Bueno, sí. Plejanov sí, pero en todo caso Gramsci lo que decía es que en todo caso había algunos canones, que podían luego ser o no ser una filosofía.

Bueno

... realmente eso es muy cierto, la tradición de la llamada filosofía marxista no es filosofía marxista, no se le puede llamar filosofía.

Guadarrama

... ahí hay un serio obstáculo que resolver, que es si realmente esa tradición se puede considerar filosofía. Lo cierto es que ha funcionado como filosofía marxista, y que...

Bueno

... la tradición del *Diamat*, quiero decir, al margen de su trayectoria histórica y política importantísima.

Guadarrama

... y que además...

Alberto

Pablo, creo que si ya has terminado, pues ahora podemos...

Guadarrama

... no, yo no he terminado, al contrario, y además *[risas]*

Bueno

... si es que no le dejamos terminar *[risas]*

Guadarrama

... ni vamos a terminar *[risas]*

Bueno

... si es que no le dejamos terminar, no le dejamos hablar, estamos comportándonos muy mal *[risas]*

Alberto

Volvamos al planteamiento del núcleo duro, previamente al desmenuzamiento de sus componentes. La cuestión que planteaba, al respecto, no es inocente. Aun reconociendo que es de una habilidad estratégica grande referirse precisamente a Lakatos para contrarrestar todo un enfoque falsacionista del marxismo (en plan retórico, como dijo bien Gustavo Bueno), el peligro de asumir como teoría de la ciencia lo que no es más que un colchón provisional para tirarse en el agua y que no se hunda uno, y convertirla realmente en el fondo teórico gnoseológico más profundo para salvar el marxismo, es más peligroso de lo que parece porque eso es ponerse en manos de una teoría idealista. Voy a referirme sólo a una cuestión. Casi todos estos, Lakatos, Agazzi y demás, están de acuerdo en una cuestión, en que el núcleo duro en realidad es incontrastable porque es metafísico. Precisamente porque el núcleo de una teoría es algo metafísico puede orientar efectivamente las investigaciones. En consecuencia si se concibe el núcleo duro como metafísico es evidente que ni es una ciencia ni una filosofía, sino una metafísica (**Laso:** está en otro plano), se mueve en otro plano. Si uno acepta manejar esa teoría resulta que ha convertido, sin quererlo, el marxismo en una metafísica. Por eso estas cuestiones de determinar si es una filosofía o es una ciencia, &c., y salvando el elemento racional del asunto, creo que no son del todo impertinentes. Evidentemente hay metafísicas racionalistas, y también las reconoce Lakatos, y el tema básico es que el criterio último que utiliza Lakatos para determinar si efectivamente es un programa de investigación racionalista es que la historia acabadándole la razón. Este tipo de apuestas hacia el futuro sólo tienen sentido si se toma a Lakatos como el padre o el punto de referencia gnoseológico fundamental, pero acarrear el peligro de que en lugar de usar un simple concepto retóricamente, se está aceptando un diagnóstico global sobre el marxismo como ciencia. Las dificultades que proponía yo van por esta línea. En el supuesto de que todo el mundo sabe quien es Lakatos y qué implicaciones tiene aceptar su estrategia teoreticista. En resumen, tomar a Lakatos como guía implica salvar al marxismo no como ciencia sino como programa metafísico y aceptar que la situación actual de derrumbe de los países del Este ha dejado sin cinturón de seguridad a ese núcleo metafísico.

Laso

Lo que pasa es que de eso se deduciría que no merece ya la pena aceptar el envite de Popper, ¿por qué aceptar el embite de Popper?

David

... bueno, vamos a dejar hablar a Pablo.

Guadarrama

Bueno yo no se del tiempo del que disponemos, porque se que está todo el mundo presionado. Yo tendría tantas cosas que decir, y algunas ya muy puntuales, pero está el tiempo muy presionado...

David

... sigue por lo menos hasta las dos, hasta la comida.

Bueno

... yo me tengo que ausentar por un compromiso que tengo ahora, pero luego seguimos hablando, seguimos hablando, a la tarde... [abandona la sala]

Guadarrama

Miren, hay varias cosas que a mí me han resultado muy sugerentes, yo he tomado nota de casi todo, independientemente de que después espero que contemos con la grabación y podamos entonces ser más precisos en las puntualizaciones. En primer lugar hay algo que quiero destacar de la intervención de Laso, y es el hecho de que todo el discurso postmodernista, de una forma u otra, es una apología indirecta del capitalismo. Nosotros siempre decimos que la postmodernidad, cuando Lyotard la explica, no es para los niños de Haití, sino para otros niños del Primer Mundo. Ahora, ¿que sucede? Que en América Latina ese discurso postmodernista, lo peor de todo, es que se ha convertido, en cierta forma, en una especie de escapismo, intelectual e ideológico, que da lugar a que algunas personas piensen que estar a la altura de los tiempos es ser, indudablemente, postmoderno. Y entonces se dan incluso hasta coqueteos desde una perspectiva presuntamente marxista con ese tipo de discursos. Ahora, hay algo que también en la intervención de Laso me llamaba la atención, y es que la concepción que él hace respecto al criterio de cómo transformar esa sociedad. En definitiva, las causas por las cuales subsistan relaciones tan duras en el ambiente de América Latina. No es algo que sean los marxistas los que denuncian esas posiciones. En primer lugar hasta el propio Fukuyama, en su libro *El fin de la historia, el último hombre*, llega a decir que si no existieran las condiciones de miseria que existen en los países del tercer mundo, pues el marxismo no tendría nada que hacer. Yo aplaudo esa conclusión, porque es cierto, ¿no? El propio Robert Kennedy decía que no eran los comunistas los que producían las revoluciones en América Latina, sino la situación socioeconómica en que se encontraban estos países. Por lo tanto el problema no es de una ideología o de una filosofía, llámese marxismo o comunismo, o lo que sea (**Laso**: lo que se denominaban falsos pastores). Exacto. Esa sería una cuestión a apuntar.

Hay muchas de las tesis que plantea Bueno respecto a esta condición o no de filósofo de Marx que nos gustaría debatir un poco más. Porque no nos cabe la menor duda de que en la obra de Marx, independientemente de las circunstancias coyunturales y de los análisis económicos y sociológicos que hicieron Marx y Engels, se destila ante todo una construcción profundamente filosófica. Independientemente de que de ahí se hayan derivado las interpretaciones del *Diamat* u otras interpretaciones que no necesariamente tienen que ser las del *Diamat*. El decía algo que yo, incluso, en una parte del libro, también lo suscribo: en definitiva Marx no fue un filósofo, en el sentido académico del término, ni siquiera fue profesor de filosofía. Y fue una suerte que no fuera profesor de filosofía, porque de lo contrario, tal vez, no hubiera tenido tiempo para hacer lo que hizo. Sin embargo ese hecho no limita, de ningún modo, que en su pensamiento haya concepciones profundamente filosóficas, independientemente de las adaptaciones que hizo de algunas tesis de Feuerbach, de Holbach o de otros pensadores que él supo muy inteligentemente, manejar y darles una connotación más total. Yo considero que en el sentido de la obra de Marx, sí es cierto que hay un sentido más político que filosófico. Hay una intención más de transformar la sociedad, de modificar la sociedad, de construir un proyecto revolucionario, que otra cosa. Marx no quiso hacer filosofía, no era su intención, no pretendía realmente lanzar nuevos libros para que estuvieran en los anaqueles de las grandes bibliotecas, sino hacer un instrumento. Un instrumento, ahí sí, científico, en el sentido de estudiar científicamente el capitalismo, estudiar los mecanismos específicos de la sociedad y

no de la sociedad en general, no el mecanismo general de transformación de una sociedad en otra. Tal vez ese fue el mérito mayor de este pensador.

Tenemos por otra parte el criterio de que en Marx había, sobre todo, una profunda proyección humanista, y por eso insistimos tanto en uno de esos elementos de la concepción humanista de Marx. Claro que la concepción humanista de Marx sabemos que difiere mucho de lo que hoy podríamos considerar como hombre, tomando en consideración los criterios que se han debatido aquí previamente, de la Etología, &c., cosas que serían pues muy discutibles. Pero cuando en algún momento hacemos referencia a que en Marx hay un rescate de la individualidad, lo hacemos tomando en cuenta que muchos pensadores latinoamericanos, como el uruguayo Vaz Ferreira, o como otros, insistieron que en la obra de Marx. En ningún momento hay una intención de disolver el individuo en lo colectivo, no hay una pretensión (como esa interpretación comunista vulgar) de que el hombre en su individualidad se someta al Partido, a la clase, o a la dictadura del proletariado. En ningún momento apreciamos que, ni en los trabajos tempranos ni en los trabajos más maduros de Marx, haya esa pretensión, como desgraciadamente se dieron algunas interpretaciones en el mal llamado socialismo real. Que dieron lugar, entonces, a que fuera monopolizado, por ese tipo de crítica al marxismo, el rescate de la individualidad, el rescate de la democracia, el rescate de la libertad, &c. Ideas que a nuestro juicio están presentes en el pensamiento de Marx, y de Lenin y de otros tantos revolucionarios y marxistas.

Hay una tesis, en algún momento del libro, que ha producido muchas discusiones en nuestro ambiente, que tiene que ver con la concepción del proletariado, de la dictadura del proletariado. Nosotros hemos planteado y sostenemos que esa tesis, tal y como se formuló inicialmente, es hoy día insostenible. Ahora, y en eso coincidiríamos con Bueno, ¿que es el proletariado? El proletariado está dado históricamente, ¿hay que manejarlo como clase social o como conjunto de clases que en unas circunstancias históricas específicas tienen una relación de propiedad (por no decir de despropiedad, si es que existe la palabra) con relación a los medios de producción? En ese caso, indudablemente, la concepción de proletariado hoy en día no nos parece a nosotros, a nuestro juicio, manejable. Lo cual no quiere decir que hayan desaparecido ni las clases sociales explotadas, ni hayan desaparecido las contradicciones fundamentales de la sociedad (**Laso:** ni la clase trabajadora), ni la clase trabajadora, ni mucho menos. Pero el concepto sí nos parece hoy día un poco anfílogo.

Respecto a las últimas cuestiones de la identidad nacional planteadas por David. Este es un tema que tendríamos que discutir bastante por una razón. Yo conozco las tesis de Bueno respecto al concepto de identidad cultural, identidad que él maneja en *El mito de la cultura*, y apreciaba cómo ha habido una cierta manipulación del concepto de identidad, por causas muy ideológicas, en determinados contextos. No cabe la menor duda de que en determinados ambientes la identidad es muy utilizada, al punto de que el otro día criticábamos la concepción del *volksgeist* que maneja una de las variantes de la filosofía de la liberación (la del ethos cultural) que también se apoyan en la identidad cultural y en la identidad nacional. No cabe la menor duda de que no podemos hablar tampoco de una identidad nacional en abstracto. La Revolución Cubana, y en eso yo coincidí con David, ha trastocado en muchos aspectos la identidad del pueblo cubano (**David:** afortunadamente), afortunadamente, en muchos elementos. Incluso hasta en el plano, por ejemplo, de la concepción antirreligiosa, cosa que estaba en fermentos muy incipientes en el pueblo cubano pero que después, en estos

cuarenta años, se ha desarrollado en la forma de una conciencia no solamente anticlerical, porque anticlerical existía ya, sino atea, y eso ya es una conquista del proceso revolucionario en lo que es (**David:** pues eso es un valor, como tener níquel), eso es ya algo que está incorporado a la identidad del cubano (**Laso:** conquista sobre la cual no se debiera hacer ninguna concesión, y algunas se estás haciendo, pero bueno...) [risas]. No, yo no creo que se estén haciendo concesiones, yo creo que hay diferenciar los planos de la política.

Ahora, lo cierto es que en América Latina el concepto de identidad ha sido muy agredido por un fenómeno que yo aprecio también en Europa, pero no tanto como en América Latina, que es la *norteamericanización* de la cultura, a unos niveles impresionantes. Y además el *folklorismo* que se le quiere imponer a los elementos culturales de los pueblos de América Latina (**Laso:** la expresión del *american way of life*, que es tremenda, en Méjico todavía...). Como mecanismo de reacción frente a esa norteamericanización, y frente a ese folklorismo importado que se quiere imponer a los países de América Latina, ha surgido un movimiento, llamado *de rescate*, de *reivindicación*, de esos valores culturales. Yo diría que, a veces, con posiciones, a la larga, reaccionarias: estimular ciertos indigenismos y ciertas posiciones tan chovinistas y tan negativas como las otras. Pero en ocasiones hay que entender que se conciben como mecanismos de defensa necesarios, frente a esa imposición de modos de vida y de criterios que tienden a disolver la cultura de cada uno de estos países. En ese plano es que se habla de emancipación. Se habla de emancipación de, primero, propuestas coloniales de la época del Imperio español, y neocoloniales de la época actual. Es con relación a ese tipo de patrones que se quiere lograr una emancipación. Cuando se habla de reivindicación no es que se quiera hablar de que hubo en una época un hombre pleno, que se perdió y que, entonces, hay que recuperarlo ahora. No, no es eso. Por lo menos es la interpretación que apreciamos. De lo que se trata es de superar el estado de cosas que existe en estos países, y cuando digo estado de cosas, pienso incluso en superar el estado de cosas que existan en nuestro propio país, en Cuba. Y pongo esto en relación directamente, porque David lo mencionaba, con el tema de las prostitutas, tema que estuvo en el plano de discusión del último Congreso de la FMC. Ahí está, el discurso último de Fidel Castro donde se aborda este problema (**Laso:** él lo hace en un lugar en las antípodas del que ha dicho David). En los tres días de discusiones que hubo ahora en el Congreso de la Federación de Mujeres Cubanas salió el tema de las jineteras. A mi no me enorgullece para nada estar hablando aquí de las llamadas jineteras, en un ambiente como este; al contrario, me abochorna. Hay una preocupación y una ocupación, realmente, del gobierno cubano por este tema, y por otras excrecencias sociales, no sólo por las jineteras, porque hay otros elementos. Ahora, en definitiva, si uno va a valorar el proyecto social cubano y el proyecto revolucionario cubano por las jineteras, o por los que les caen atrás a los turistas para quitarles el dólar, se estaría totalmente equivocado de lo que son las conquistas de la revolución y su proyecto. Sería totalmente absurdo, no habría nada que discutir si ese fuera el punto de referencia. Yo creo que más importante, y no quiero hacer referencias a cuestiones internas de este país, pero sí veo, en varios países, como algunas reivindicaciones muy regionalistas pueden ser muy peligrosas, del mismo modo que lo son también en América Latina, que es el caso que nos ocupa. Por suerte nosotros no tenemos, en el caso de Cuba, reivindicaciones de los orientales, separados de los occidentales, &c. Tenemos una unidad nacional que nos posibilita, realmente, y que ha posibilitado conquistas revolucionarias que tal vez no sean muy fáciles de alcanzar en Perú, en Colombia, en Méjico (y Chiapas lo está demostrando), y lo demostrarán otros procesos en particular.

Finalmente, no quiero tampoco abusar del tiempo, ni voy a resolver todos los problemas que se han planteado aquí: el objetivo yo creo que se ha logrado, que me dieran su crítica valoración, como lo han hecho muy correctamente estos colegas, de un estudio que, en definitiva, no es más que un ensayo, un experimento teórico, realizado desde una perspectiva, desde una posición. Convencido de muchas de las ideas que están aquí, cuestionándonos otras constantemente, porque no pensamos que nosotros somos quienes traemos la verdad debajo del brazo, ni mucho menos. Se ha hecho con un espíritu de *controversia*. No es esta la primera vez que lo hemos discutido, lo hemos discutido en otros ambientes, quiero decirles, mucho más hostiles que los que he encontrado aquí, ambientes (**Alberto:** aquí de hostilidad, nada), no, por eso, al contrario, es decir, ambientes de una crítica despiadada. Por eso me satisface mucho que se haya logrado realmente lo que nosotros queríamos que se hiciera con el libro.

Alberto

Un matiz. Eso de haberte encontrado con ambientes más hostiles, como además te vienen de donde te vienen los tiros, creo que te ha obligado en algunas partes del libro a hacer algunas concesiones que, desde una posición marxista, habría que ponerlas muy entre paréntesis (**Laso:** sí, es lo que yo llamaba eclecticismo). Si, efectivamente, ese diagnóstico es correcto. Pablo, es como si dijeras: «bueno, no se me enfrenten demasiado que yo también admito, por ejemplo, el mercado y la democracia». De hecho lo dices en la página 123:

«Es cierto que el mercado y la democracia, que indiscutiblemente son logros de la humanidad para distribuir de una forma más racional los productos y que los hombres se sientan más partícipes en las decisiones políticas, tienen que ser utilizados por la nueva sociedad socialista, pero no de una forma muy diferente a las anteriores»

Evidentemente no dices cuáles son las formas muy diferentes, de manera que sí es pertinente, por ejemplo, indicar cómo el mercado y la democracia están vinculados evidentemente como ideas centrales (**Guadarrama:** sí, está en el principio de «El principio de la renuncia a todos los principios»), al sistema capitalista. Realmente este tipo de reivindicaciones (del mercado y la democracia) conducen a los problemas que se planteaban antes con respecto al hombre, porque cuando se pone a la democracia en el primer plano, entonces el hombre aparece fundamentalmente como *ciudadano*, y cuando se pone al mercado en primer plano, entonces el hombre aparece fundamentalmente como *consumidor*. Y la venta, efectivamente, es de la producción de los trabajadores. Hay aquí toda una serie de dialécticas que justamente en esos otros debates clarifican las posiciones marxistas y me parece que con un instrumento metodológico más refinado se pueden defender más contundentemente. Parece que estás un poco a la defensiva.

Laso

De todas formas hay que hacer también otra matización, y no la voy a decir a la defensiva: mientras siga vigente la ley del valor, y es ineludible en la etapa socialista porque no hay productos suficientes para distribuir a cada uno según sus necesidades, pues el mercado sigue vigente, lo que pasa es que no se por qué tienen que decir que ahora existe el mercado y antes no existía, independientemente de que la planificación fuese rígida, hubiese la burocracia, &c. [*con voz de enfado*] Todavía no se ha llegado a ninguna sociedad donde no exista el mercado.

Alberto

Claro, pero el tema es convertir al mercado en la idea básica central (**Laso:** ¡Ah!, eso es otra cosa). ¿A qué conduce?, fundamentalmente a una determinada imagen del hombre. Es esa indefinición respecto a estas cuestiones la que vemos que, afinando la crítica, se podría resolver.

Guadarrama

En el mismo texto se dice que, primero, no se puede renunciar a que el mercado funcione. Hay que utilizarlo, hay que saber utilizarlo. Tampoco se puede renunciar a la democracia. Sabemos las limitaciones históricas que tiene la democracia, y que la democracia también en abstracto es un concepto muy negativo (**Laso:** ahí habría que decir, ¿qué democracia?, como decía Lenin, ¿libertad para qué?, en concreto, en concreto, ¿al servicio de quién?), ahí está la cuestión. Incluso ese trabajo es una polémica con ex marxistas del Comité Central del Partido Comunista Colombiano que, a raíz del desbarate del socialismo en Europa oriental, plantearon que era una victoria de la economía de mercado, una victoria de la democracia. Ahí nosotros queremos decir que no se puede considerar que es un triunfo de la economía de mercado sobre el socialismo, que el socialismo no es la negación absoluta de la utilización de mecanismos de mercado, y eso es evidente (**Laso:** eso lo decía Stalin [*risas*] en *Problemas económicos del socialismo en la URSS*), ni tampoco de la democracia, aunque sepamos que la democracia siempre tiene límites, que la democracia es muy abstracta, es muy formal. Además que con la democracia se producen barbaridades.

David

Pues, por eso. Por eso no se puede decir que la democracia sea un logro de la Humanidad, lo primero porque no es de la Humanidad, será de unos señores, de unas partes, o de unos grupos, o de grupos de capitalistas, &c., y lo segundo porque, así en abstracto, no es un logro, la democracia es una cosa que así en abstracto no significa nada.

Guadarrama

[*con vigor*] Lamentablemente discrepamos. Yo sí creo que la democracia es una conquista de la Humanidad.

Laso

Pero espera un poco, habría que concretar también. Porque hasta ahora no ha habido más que la democracia esclavista ateniense, la democracia burguesa o semiburguesa de las repúblicas comerciales medievales, y luego la democracia burguesa formal, que yo sí coincidí contigo en el sentido en que lo decía Togliatti, no es burguesa en cuanto a la voluntad de concederla, la verdadera democracia burguesa era la democracia censitaria, donde solo una minoría de la población tendría derecho al voto. Es una conquista, en lo que no tiene de formal, que puede tener un cierto contenido real, es una conquista del movimiento obrero, como decía Togliatti. Ahora, sigue siendo imperfectísima y no será una conquista de la humanidad plena hasta que haya una democracia verdaderamente plena, que no solo sea democracia política, sino económica, social...

David

Pero es como el *perpetuum mobile* de segunda especie, no será de segunda especie hasta que no se cumpla y por eso no existe.

Guadarrama

Ahí coincido contigo, ahí sí se da en abstracto, ahí sí.

David

No, no, no, en abstracto no existe

Alberto

No existe todavía

David

[con enfado] No, no, es que no puede existir.

Laso

Bueno, puede haber grados, como el cero absoluto, en temperatura; no se puede llegar al cero absoluto pero se puede uno aproximar más o menos.

Guadarrama

No se si ustedes recuerdan la paradoja famosa de Engels, que decía que la democracia verdadera existirá cuando deje de existir la democracia.

Laso

Claro, la superación de la democracia, como estaría en la línea de la superación del Derecho, del Estado, &c.

Alberto

Es una idea regulativa.

Guadarrama

Yo siempre he recordado algo que me ha sido de mucha utilidad. Maquiavelo, que nadie lo va a confundir con un marxista, decía que la verdadera democracia existiría allí donde el Príncipe no quiera ser elegido en la República. ¿Por qué?, decía él. Porque como el hombre es un ser por naturaleza malo, que olvida antes la muerte de su padre que la pérdida de sus bienes. Ese hombre, si no obtiene alguna prebenda, no querrá ser elegido. Y lo cierto es que en todas partes parece que todo el mundo quiere ser elegido para algo, para concejal, para presidente. Parece que algo provoca el interés por ser elegido. Por lo tanto yo creo que siguiendo esa concepción de Maquiavelo, las democracias que prevalecen en el mundo son bastante maquiavélicas, ¿no?

Laso

De todas formas, Maquiavelo es un premarxista en el sentido gramsciano del término.

David

Si, pero, Pablo, es que estamos hablando de las democracias que existen, no de la democracia esa en abstracto que no se sabe lo que es.

Alberto

No, no, pero de eso habla ahí Pablo, «la democracia burguesa, que tanto proclama la igualdad y la libertad, ya sabemos que presupone ante todo la libertad de enajenar la libertad ajena» [pág. 124]

Guadarrama

Eso es Marx, eso no es Pablo *[risas]*.

Laso

No hay que descontextualizar cada mención de la democracia.

Alberto

Ahí está el asunto, es un tema de valoración.

David

Creo que podemos levantar la sesión ya.

Laso

Agradeciendo al público que hayamos abusado de su paciencia.

Guadarrama

Son exactamente las dos *[aplausos]*.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata..](#)

© CEME web productions 2003 -2007 