



Editorial

Notas para orientar la Universidad hacia la vida

Desde una perspectiva fenomenológica Michel Henry¹ refiere a la Universidad en su sentido etimológico de *universitas* y por él designa un campo (*campus*) ideal constituido y definido por leyes que le rigen; su estatuto autonómico le reserva un lugar de cierta marginalidad originaria, deliberada no simplemente de *facto* o contingente; por ello el lugar del crítico en la Universidad es siempre de avanzada, pues en ella se le permite ir incluso un paso adelante de lo que sería el carácter de sus enunciados críticos en proyección de la sociedad en su conjunto. Por tal razón, el pensamiento conservador siempre atacará esta condición de pseudo-excepcionalidad de las leyes y los procesos que gobiernan a la Universidad. Pero ¿a qué *nomos*, entonces, responde o debiera responder la institución universitaria? En el argumento de Henry el ordenamiento que la rige es el de “las leyes de la vida”, las del auto-desarrollo y auto-realización de la vida, las de su conservación y crecimiento. Cuando la Universidad no responde a este imperativo categórico, y sus respuestas derivan de imperativos técnicos o tecnocientíficos se está lastimando el *ethos* de dicha institución de la cultura, se está abriendo el camino para la destrucción de la Universidad.

SIGUE EN LA PAG. 1

▶ Subrayados

LUCIANO DE SAMOSATA ▶ 18

ÉDOUARD GLISSANT ▶ 23

▶ Reflexiones

Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia

RICARDO J. GÓMEZ ▶ 24

El indisoluble nexo entre teoría y práctica en el marxismo

EMIR SADER ▶ 44

▶ Para leer sobre...

los temas de actualidad de la educación superior ▶ 47

▶ Exlibris

JOSÉ GUADALUPE
GANDARILLA SALGADO ▶ 48

▶ Panorama Universitario

▶ 55

▶ Artículos

La filosofía a la venta

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS ▶ 4

¿La salud tiene un precio? ¿Y el conocimiento?
¿Existe un derecho incondicional al alojamiento,
a la educación?

DANIEL BENSARD ▶ 19



Educación Superior

Cifras y Hechos

Publicación bimestral del
Programa de Investigaciones
en Educación Superior
del Centro de Investigaciones
Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
(CEIICH)

www.ceiich.unam.mx
ceichc@servidor.unam.mx

Norma Blazquez Graf
DIRECTORA

**José Guadalupe
Gandarilla Salgado**
EDITOR

Olga Bustos Romero
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Daniel Cazés Menache
CEIICH

Eduardo Ibarra Colado
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA CUAJIMALPA

Luis Porter Galetar
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA XOCHIMILCO

Luis Arizmendi Rosales
INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL-
CIECAS

CONSEJO ASESOR

Guido Galafassi
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Michel Husson
INSTITUT D'ETUDES
ECONOMIQUES ET SOCIALES

Rigoberto Lanz
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

José María Tortosa
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Boaventura de Sousa Santos
UNIVERSIDAD DE COIMBRA
CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

**Rebeca Peralta Mariñelarena,
Gustavo Enríquez Téllez**
COLABORADORES EN ACCESO A FUENTES
ESTADÍSTICAS Y BIBLIOGRÁFICAS

María Gabriela Perera Salazar
DISEÑO

Liliana Muñiz Zafra
EDICIÓN ELECTRÓNICA

Juan Francisco Escalona Alarcón
CORRECCIÓN

Julieta Llamas Juárez
CAPTURA



Notas para orientar la Universidad hacia la vida

La Universidad no puede expulsar de su seno actividades que son constitutivas de su *ethos*, aunque no respondan por un producto-objeto de cualidad material o de un interrelacionamiento Universidad – industria – empresa (conocimiento – patente – ganancia), máxime cuando la hora del capitalismo es la del trabajo in-material, y cuando dos de las actividades sustantivas de su quehacer, enseñanza – aprendizaje (docencia) y creación estético – artística (divulgación y difusión de la cultura, como espacio de las artes y las humanidades) no pueden tratarse desde una racionalidad instrumental medio – fin (terreno privilegiado de la tecnociencia, de la ciencia y la racionalidad triunfante luego de la revolución científica del siglo XVII, y que en su proyecto histórico intentó colonizar a la ciencia llamada social y a las propias humanidades), sino demandan ser valoradas desde *otra* racionalidad, que se rige por las leyes de la vida y la creación del sujeto. Leyes de la conservación y crecimiento de la vida, territorio privilegiado del cultivo de las humanidades y las artes, que no requieren de la producción de un objeto material, su materialidad se mide en la escala del engrandecimiento de la vida del sujeto.

Desde luego, la Universidad no puede prescindir de su función en cuanto entidad que prepara al sujeto para el trabajo y lo capacita en cuanto poseedor del saber relevante. Pero el saber relevante no puede ser reducido o pautado, en exclusiva, por una serie de valores que justamente se presentan como prescindentes de valores: la objetividad, la imparcialidad, la neutralidad, en pocas palabras, el “rigor científico” como criterio del saber relevante, con lo cual se excluyen otros tipos de discurso, otros tipos de saber, pues el saber científico se apropia del criterio de demarcación entre lo que es saber relevante y lo que no lo es, lo monopoliza (históricamente lo hizo a través del “imperialismo de la física”), con ello se cae en una desmesura, en ello consiste la *hybris* de la racionalidad científica. La recuperación de la diversidad epistemológica del mundo debe ser planteada no para cuestionar la validez de la ciencia sino que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado a todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber, y también amenaza con echarlas fuera del propio recinto universitario.

La Universidad está hecha para el debate, para el uso público de la razón, para la crítica, de ese modo avanza la creación de los saberes no a través de su repetición, de su seguimiento acrítico. La idea de universidad es, pues, la universalización de las ideas, la posibilidad de acceder al saber relevante es un curso de aprendizaje para la vida y en el transcurso de la vida, no parece encontrar fin o terminación (aunque la tendencia buscada por un cierto tipo de política sea la de abreviar la

¹ Henry, Michel.
“La destrucción de la Universidad” en *La barbarie*. Madrid, Caparrós, 1996 [1987], Colección Esprit 22, págs. 143-168.

estancia en el *campus*, el hacer más corto el tiempo de adquisición del pergamino universitario, de los títulos profesionalizantes), si el sujeto en su pensar-hacer abandona el recinto, el *campus*, la universidad lo envuelve de otro modo, a través de un conjunto de lógicas y dinámicas sociales que siguen siendo universitarias², que son pautadas por el saber universitario, por tal razón sostiene Henry:

“entrar en posesión de un lenguaje, de un saber, de una técnica, y esto es una enseñanza y por ella, no es más que entrar en posesión de sí... la infinita riqueza de los modelos de cultura que se proponen hoy a todo hombre que tiene acceso a los mismos hace que este proceso de repetición no tenga fin. Incluso para quien se limita a un dominio determinado, hay algo siempre que aprender. No hay ninguna razón para dejar la universidad. De igual manera, la adquisición del saber es únicamente condición para la creación de saberes nuevos, como la conservación de la vida no es en general más que condición de su crecimiento. La finalidad de la Universidad en todo caso es clara: transmitir el saber en una enseñanza, acrecentarlo en una investigación”³

No era otro el énfasis que expresaba Erwin Schrödinger en 1950, en sus conferencias de la University College de Dublín y que luego fueron agrupadas en su breve y hermoso libro *Ciencia y Humanismo*,⁴ cuando se pronuncia por:

“No perder nunca de vista el papel que desempeña la disciplina que se imparte dentro del gran espectáculo tragicómico de la vida humana; mantenerse en contacto con la vida —no tanto con la vida práctica, sino más bien con el trasfondo idealista de la vida, que es aún mucho más importante. *Mantener la vida en contacto consigo*. Si —a la larga— no consigues explicar a la gente lo que has estado haciendo, el esfuerzo habrá sido inútil”⁵

La universidad colonizada por la técnica deviene una infernal “máquina académica”, pues “significa para el individuo el freno de su potencial, la reducción deliberada de su ser a la condición del engranaje del dispositivo tecno-económico”.⁶ A través de este proceso lo que está ocurriendo según el argumento de Henry es

“un vaciamiento y conmoción ontológicos que hace que el principio director y organizador de una sociedad que encuentra su sustancia en la vida, ya no sea ésta, sino una suma de conocimientos, de procesos y de procedimientos para cuyo establecimiento y disposición la vida ha sido dejada de lado lo más posible”.⁷

Una universidad pautada por la técnica y la racionalidad instrumental, tecnocientífica se rige por las leyes no de la vida del sujeto, sino las

² Willy Thayer. “La crisis no moderna de la universidad moderna” en

Educación Superior: Cifras y hechos, Año 6, núms. 35-36, septiembre-diciembre de 2007, págs. 3-25.

³ Henry, Michel. “La destrucción de la Universidad”, Op. Cit. Pág. 146-147.

⁴ Schrödinger, Erwin. *Ciencia y Humanismo*, Barcelona, Tusquets, 1998 [1951], 2a. Edición, 84 pp.

⁵ Ibid. Pág. 18-19.

⁶ Ibid. Pág. 150.

⁷ Ibid. Pág. 149.

que aseguren la conservación y crecimiento de un pseudo sujeto, el crecimiento del capital y la ganancia, la máquina tecno-económica. Si la conformación de las lógicas sociales, de los distintos niveles de disciplinamiento tienden a ser jalonadas por criterios tecnocráticos, no lo es menos que uno de ellos sea el sesgo tecnocientífico que está adquiriendo la institución universitaria misma. Sus consecuencias son identificables en varios rumbos, pero uno de los más importantes es justamente la recaída social en el mito del progreso, abanderado desde el recinto que se considera la conciencia crítica de la sociedad, la universidad no puede ser el espacio emisor del mito prometérico del progreso y de la técnica como la alternativa de solución a los problemas que la propia técnica ha provocado, debe por el contrario ser el espacio crítico de discusión del mito de la ciencia, de la técnica y la tecnología. La hora actual de crisis del capitalismo, de una crisis de hondura histórica exige de la Universidad ser espacio privilegiado para cuestionar dicho *logos*.

El editor



La filosofía a la venta¹

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS²

¹ Fragmento de un trabajo más amplio que con el título “¿Un Occidente No-Occidentalista?: La Filosofía a la Venta, la Docta Ignorancia y la Apuesta de Pascal” será incluido en Gandarilla Salgado, José Guadalupe (comp.). *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (próximo a publicarse), y que se ofrece como primicia para nuestros lectores. La traducción del original portugués al idioma español fue elaborada por Rebeca Peralta Mariñelancera y revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado. Se publica con el permiso del autor.

² Doctor en sociología del derecho de la Universidad de Yale. Director del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, y profesor en la Universidad de Madison, Wisconsin. Entre sus últimas publicaciones se cuentan *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social* (México, CLACSO-Siglo XXI, 2009). *Crítica de la razón*

Supongamos que, por dejar de ser útiles a sus adeptos, sean puestas a la venta las filosofías y las teorías que nos acompañaron en los últimos siglos o incluso apenas en las últimas décadas: determinismo, libre arbitrio, universalismo, relativismo, realismo, constructivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, estructuralismo, posestructuralismo, modernismo, posmodernismo, colonialismo, neocolonialismo, poscolonialismo, etc. Supongamos incluso que los adeptos de las diferentes teorías habían llegado a la conclusión que no sólo sus propias teorías habían dejado de ser útiles sino también todas las otras. No estaríamos, pues, interesados en comprar ninguna de ellas. Los potenciales compradores, suponiendo que los habría, serían necesariamente gente extraña al mundo donde las diferentes teorías habían sido desarrolladas, mundo que, por comodidad, podemos llamar el mundo académico. Antes de disponerse a comprar, harían naturalmente dos preguntas: ¿cuál es la utilidad que esta o aquella teoría podría tener para mí? ¿Cuál es su precio? Las diferentes teorías, ellas mismas o por la voz de sus creadores, tendrían que responder a estas preguntas bajo la pena de quedarse sin vender e intentarían responder de la manera más apelativa y a modo de suscitar en el cálculo del

potencial comprador una buena relación entre utilidad y precio. Al estar muchas teorías a la venta, seguro que la competencia entre ellas sería elevada. La dificultad de las teorías en responder a las preguntas sería mucho mayor en tanto que las teorías están habituadas a imponer su utilidad, no a ofrecerla, y a definirla en términos de verdad, la cual, obviamente, no tiene precio. El resultado de la venta dependería no sólo del bolsillo de los compradores, sino del valor de la utilidad que ellos atribuyeran a las teorías, no teniendo éstas ninguna posibilidad de influenciar ni al bolsillo ni al valor y, por tanto a las decisiones.

Convengamos que, si para todos nosotros esta venta sería en sí misma un escándalo, la jerarquía del valor-precio que ella establecería entre las teorías sería aún mucho mayor. Pero el escándalo de los escándalos sería si los compradores afortunados, confiriendo utilidad a teorías que consideramos antagónicas (por ejemplo, determinismo y libre arbitrio), las compraran en un mismo lote para permitir usos complementarios.

Antes de que el escándalo se de vuelta contra mí, me gustaría ampliar dos notas. La primera es que, si tal venta ocurriese, ésta no sería inédita. Ésta fue propuesta aproximadamente en el año 165 de nuestra era por un personaje

centrífugo de la Antigüedad clásica, un clásico marginal de la cultura occidental que nació ‘bárbaro’ de Siria, en Samosata, junto al río Eufrates. Me refiero a Luciano de Samosata y a su diálogo *La venta de filosofías* (1905:190), en que Zeus, ayudado por Hermes, pone a la venta las diferentes escuelas de filosofía griega, algunas de ellas traídas por sus fundadores: pitagóricos, Diógenes, Heráclito y Demócrito (en un mismo lote), Sócrates, Crisipo, epicurismo, estoicismo, escepticismo peripatético. Hermes atrae los potenciales compradores, todos comerciantes gritando alto y claro ¡“A la venta!” *Una variedad surtida de filosofías vivas! ¡Posiciones de todo tipo! ¡Pago al contado o mediante garantía!*” (1905: 190). La ‘mercancía’ va siendo expuesta, los comerciantes van llegando y tienen el derecho de interrogar a cada una de las filosofías a la venta, comenzando invariablemente con la pregunta por la utilidad para el comprador y su familia o grupo. El precio es establecido por Zeus que, a veces, se limita a aceptar ofertas hechas por los comerciantes compradores. La venta tiene pleno éxito y Hermes termina, ordenando a las teorías que dejen de ofrecer resistencia y sigan con sus compradores, al mismo tiempo que dice al público: “*Señores, esperamos verlos mañana. Estaremos ofreciendo nuevos lotes útiles para hombres comunes, artistas y comerciantes*” (1905: 206).

La segunda nota es que no estoy tan seguro que esta hipotética y potencialmente escandalosa venta no esté, de hecho, ya ocurriendo, bajo formas mucho más sutiles pero no menos efica-

ces y sin causar ningún escándalo. Sustituíamos a Zeus y Hermes por universidades, editoras, reseñas, revistas especializadas, congresos, periódicos de divulgación cultural, catálogos, *amazon.com*, y a los comerciantes por estudiantes, colegas, público culto y solvente, y el contexto de la venta, de las utilidades y de los precios aparecerá más o menos evidente. La diferencia es que, estando todo a la venta y al mismo tiempo, como en un supermercado nadie pasa por la experiencia humillante de sentirse objeto de un específico acto de compra y venta. Cuando todo acontece en general los detalles no son importantes.

La ventaja del método de Luciano de Samosata en relación al contemporáneo es que él permite crear distancia en relación a las teorías, al conocimiento constituido. Las transforma de sujetos en objetos, crea un campo de exterioridad en relación a ellas y las somete a pruebas para las cuales no fueron diseñadas. No permite que se disputen entre sí y menos que disputen la atención de extraños sobre cuyas preferencias no tiene control. Las sujeta al caos de la sociedad en que son producidas y les muestra que la verdad a la que aspiran —la verdad que Luciano describe como “*esta criatura sombría, de complexión indefinida [...] desnuda y sin ningún ornamento, furtiva a la observación y siempre por desaparecer de nuestra vista*” (1905: 213)— no reside en la correspondencia a una realidad dada y si en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.

indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (Bogotá, Ediciones UNIANDES-Siglo del hombre editores, 1998) Integrante del Consejo Asesor Internacional de *Educación superior: Cifras y hechos*.

Esta distancia en relación al canon teórico está inscrita en el origen y trayectoria de Luciano de Samosata. La ciudad donde nació, hoy hundida por la presa Atatürk, en Turquía, fue parte del Reino de Commagene, de la antigua Armenia, después integrado en el imperio romano. Era una región de intercambios comerciales y culturales muy intensos, dotada de una viva 'Mischkultur' donde la filosofía y la literatura griega convivían con el cristianismo y el judaísmo y con muchas otras culturas del próximo y Medio Oriente. Luciano, un 'sirio helenizado', que asimismo se hacía llamar 'bárbaro', dejó su tierra natal para proseguir su carrera de retórico en los centros culturales del mundo romano.³

A mi entender, este distanciamiento es hoy más necesario que nunca y se debe a una de las características más centrales de nuestro tiempo, tal vez la que mejor define su carácter transicional. Me refiero a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles. Vivimos un tiempo de preguntas fuertes y de respuestas débiles. Al contrario de Habermas (1990), para quien la modernidad occidental es todavía un proyecto incompleto, he venido argumentando que nuestro tiempo es testimonio de una crisis final de la hegemonía del paradigma sociocultural de la modernidad occidental y que, por tanto, es un tiempo de transición paradigmática (Santos, 1995 y 2000). Los tiempos de transición son, por definición tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opcio-

nes de vida individual y colectiva sino sobre todo a las fundaciones que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger. Son, por lo tanto, cuestiones que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son aquellas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas. Pero precisamente porque el cuestionamiento de esa virtualidad está en la raíz de las preguntas fuertes, las respuestas débiles no atenúan la perplejidad que éstas suscitan, pudiendo, por el contrario aumentarla. Las preguntas y respuestas pueden variar de acuerdo con la cultura y la región del mundo. Por lo demás, la discrepancia entre la fuerza de las preguntas y la debilidad de las respuestas parece ser común. Deriva de la diversidad contemporánea de zonas de contacto envolviendo diferentes culturas, religiones, economías, sistemas sociales y políticos, y modos de vida, resultante de lo que vulgarmente denominamos globalización.⁴ Las asimetrías de poder en estas zonas de contacto son tan vastas hoy, incluso más todavía de lo que en el periodo colonial, siendo más numerosas e intensas. La experiencia de contacto es siempre una experiencia de límites y fronteras. En las condiciones presentes, es la experiencia de contacto la que provoca la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles.

La especificidad de la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles en la transi-

³ Luciano de Samosata permaneció siempre como una figura excéntrica de la antigüedad clásica, considerado por algunos classicistas como un mero 'periodista' o un 'artista'. Véase, en sentido contrario, entre otros, C. P. Jones (1986) y Zappala (1990). Un tratamiento polémico de Luciano como satirista puede leerse en Sloterdijk (1987).

⁴ Sobre los procesos de globalización, véase Santos, 2001: 31-110.

ción paradigmática que vivimos resulta de los problemas de nuestro tiempo —los que suscitan las preguntas fuertes— que han dejado de ser objeto de reflexión por parte del conocimiento privilegiado de nuestro tiempo, la ciencia moderna, a medida que ésta se institucionalizó y profesionalizó. En su origen, la ciencia tuvo plenamente conciencia de que los problemas más importantes de la existencia le escapaban, por ejemplo, de tal envergadura, el problema de la existencia de Dios, el problema del sentido de la vida, el problema del modelo o modelos de una buena sociedad, el problema de la felicidad, el problema de las relaciones entre los hombres y las otras criaturas que, no siendo humanas, compartían con los hombres la dignidad de ser igualmente creaciones de Dios. Estos problemas convergían en otro mucho más dilemático para la ciencia: el problema de la ciencia no puede dar cuenta del fundamento de su cientificidad, de la verdad científica en cuanto verdad. En el mundo occidental, estos problemas continuaron siendo del dominio de la filosofía y de la teología durante los siglos XVII y XVIII. A partir del siglo XIX, sin embargo, y con la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva del capitalismo, ocurrió una doble reducción en esta compleja relación entre saberes. Por un lado, la hegemonía epistemológica de la ciencia la convirtió en el único conocimiento válido y riguroso. Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta. Los

problemas existenciales fueron así reducidos a lo que de ellos pudiera ser dicho científicamente, lo que implicó una dramática reconversión conceptual y analítica.

Así se creó lo que, en la estela de Ortega y Gasset (1987:39) designo como *pensamiento ortopédico*: el constreñimiento y el empobrecimiento causado por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños. Con la creciente institucionalización y profesionalización de la ciencia —concomitante con el paso, señalado por Foucault, del “intelectual universal” al “intelectual específico”— la ciencia pasó a responder exclusivamente los problemas colocados por ella. La vastedad de los problemas existenciales que les subyacían desapareció. Pero desapareció debido a otra reducción que entre tanto ocurrió. Como sucede, en general, con cualquier hegemonía, la hegemonía de la ciencia se extendió más allá de la ciencia, sometiendo a la filosofía, la teología y las humanidades en general a un proceso de cientifización, un proceso que ocurrió de múltiples formas, correspondientes a las múltiples fases del positivismo, sobre todo en la forma de positivismo o empirismo lógico. Con esto el pensamiento ortopédico se prolongó más allá de la ciencia y, con la creciente institucionalización y profesionalización de estas disciplinas, los problemas por ellas tratados pasaron a ser exclusivamente los problemas por ellas planteados. En suma, respuestas académicas para problemas académicos cada vez más distantes y reductores de los problemas exis-

tenciales que estaban en su origen, cada vez más irrelevantes para dar cuenta de ellos.

Este vasto proceso de monopolización epistemológica no ocurrió sin contradicciones. La señal de éstas está precisamente en la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza nuestro tiempo. Seleccione al azar cuatro de esas preguntas. Primera pregunta: ¿Si hay una sola humanidad por qué es tan grande la diversidad de los principios, concepciones y prácticas de dignidad humana y tan obvias las divergencias e incluso contradicciones entre ellas? La respuesta del pensamiento ortopédico consiste en reducir esa diversidad al universalismo abstracto de los derechos humanos. Una respuesta débil porque niega lo que afirma (el universalismo) al afirmar lo que niega (la diversidad). Si los derechos humanos son múltiples e internamente diversos, no hay ninguna razón para creer que la multiplicidad y diversidad se confinen a las que ellos contienen. Basta pensar que la diferenciación interna de los derechos humanos, lejos de ser un proceso sistémico autopoiético, es el resultado de contradicciones y luchas sociales que, entre muchas otras manifestaciones, se condensan en derechos.

Segunda pregunta: ¿Existe realmente una alternativa al capitalismo? Después del fracaso histórico de tantas tentativas de construcción de una sociedad no capitalista, con consecuencias tan trágicas, ¿no deberíamos buscar alternativas dentro del capitalismo en vez de alternativas al capitalismo? La perplejidad causada por esta cues-

tion reside en la teoría de la historia que le subyace. ¿Si todo lo que existe en la historia es histórico, o sea, tiene un principio y un fin, por qué razón debería el capitalismo ser diferente?. Pero también proviene de algunos hechos perturbadores. ¿No existirá alternativa para un mundo en que 500 de los individuos más ricos detentan un rendimiento semejante al rendimiento sumado de los 40 países más pobres, con una población de 416 millones de personas, (PUND, 2005:30) y donde la catástrofe ecológica es una posibilidad cada vez menos remota? ¿Debemos asumir como un hecho inevitable que los problemas causados por el capitalismo sólo podrán ser resueltos por más capitalismo, que la economía de la reciprocidad no es una alternativa creíble a la economía del egoísmo, y que la naturaleza no merezca otra racionalidad que no sea la irracionalidad con que es tratada por el capitalismo? La perplejidad causada por estas preguntas es mucho mayor en tanto se sabe que sin la concepción de una sociedad alternativa y sin una lucha políticamente organizada que la posibilite, el presente, por más violento e injusto, tiende a ser despolitizado —la discusión de las cuestiones políticas da lugar a la discusión del carácter de los políticos— y, como consecuencia, deja de ser una fuente de movilización para la revuelta, el inconformismo y la oposición.

La respuesta débil es doble. Por un lado, en el plano filosófico, la igualdad esencial de los hombres no se contradice con la desigualdad circunstancial del mérito entre ellos. Por otro lado,

en el plano político, el hambre, la desnutrición y las pandemias no son causadas por el capitalismo sino al contrario, por la incipiente penetración de éste en muchas partes del mundo. No resultan de fallas de mercado, sino del hecho de que el mercado no está aún suficientemente implantado. Son dos respuestas débiles, por un lado, porque cualquier ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, sabe que, si es verdad que la desigualdad depende del mérito, no es menos verdad que el mérito depende de la desigualdad. Y, por otro lado, porque las mismas luces muestran que, con excepción de las vacunas, la causa de un problema no puede ser su solución.

La tercera pregunta se puede formular así: ¿Cómo es posible que todo lo que fue defendido en nombre de la paz perpetua, de Adam Smith a Kant, Locke y Hobbes (el mercado, la democracia, el derecho y el Estado) haya producido o haya sido impotente para impedir la producción de esta situación de guerra perpetua en que nos encontramos? La respuesta débil es también aquí doble. Las guerras entre países del Sur global son el resultado del despotismo y del atraso civilizacional mientras que las guerras entre los países del Norte global y los del Sur global (incluyendo el colonialismo) son el resultado de la lucha contra el despotismo, en nombre de la democracia y del progreso civilizacional. La respuesta es débil porque para cualquier ciudadano, dotado de las simples luces de la vida, es extraño que, por razones tan opuestas, se produzca exactamen-

te el mismo resultado: la muerte innecesaria de millones de personas inocentes. Si, por definición, el despotismo no se puede imponer democráticamente ¿es posible imponer despóticamente la democracia? ¿El atraso civilizacional de algunos es el opuesto o la consecuencia del avance civilizacional de otros? El ciudadano común tiene, así, que guardar las preguntas fuertes para sí.

Finalmente, la cuarta pregunta. Parece evidente que sin lo que hoy designamos por naturaleza la humanidad no puede sobrevivir. ¿Cómo explicar entonces que el más ambicioso proyecto, puesto en marcha los últimos cuatrocientos años, para controlar la naturaleza y colocarla al servicio del hombre, haya resultado en el más trágico descontrol y en la amenaza, cada vez más inminente, a la sobrevivencia de la humanidad? La respuesta débil es conocida y también es doble: los problemas ambientales son problemas científicos y tecnológicos que se pueden resolver con más ciencia y tecnología; la creación de mercados ambientales de industrias de la ecología (no necesariamente ecológicas) puede traer una nueva fuente de equilibrio y de sustentabilidad ambientales. Esta respuesta deja al ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, con una inquietante perplejidad. ¿Cómo es que estos mercados ambientales e industrias de la ecología pueden garantizar la sustentabilidad ambiental si la sustentabilidad de algunos y de otros depende de la continua amenaza de la insustentabilidad ambiental?

Esta discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles es una característica general de nuestro tiempo, constituye el espíritu epocal, pero sus impactos en los países del Norte global y del Sur global son muy distintos. Las respuestas débiles tienen alguna credibilidad en el Norte global porque fue en éste que más se desarrolló el pensamiento ortopédico y porque, traducidas en políticas, son las respuestas débiles las que aseguraron la continuidad de la dominación neocolonial del Sur global por el Norte global y permiten a los ciudadanos de este último beneficiarse de esa dominación sin que se den cuenta de ella. En el Sur global, las respuestas débiles se traducen en imposiciones ideológicas y violencias de toda especie en el cotidiano de los ciudadanos, excepto en el de las élites que constituyen el pequeño mundo del Sur imperial, la 'representación' del Norte global en el Sur global. Se condensa, no obstante, en el espíritu de la época, el sentimiento de que esta diferencia de impactos, a pesar de real y abismal, esconde la tragedia de una condición común: la saturación de conocimiento-basura incesantemente producido por un pensamiento ortopédico que hace mucho dejó de pensar en las mujeres y en los hombres comunes. Esta soledad se expresa en la carencia inabarcable de conocimiento creíble y prudente que nos garantice a todos, mujeres, hombres y naturaleza, una vida decente.⁵ Esa carencia no nos permite siquiera identificar y mucho menos definir la verdadera dimensión de los proble-

mas que afligen a la época. Estos se manifiestan como un conjunto de sentimientos contradictorios: Agotamiento que no esconde carencia, malestar que no esconde injusticia, rabia que no excluye esperanza. El agotamiento transcurre del incesante adoctrinamiento de las victorias donde los ciudadanos, con las simples luces de la vida, ven derrotas, de soluciones donde ven problemas, de verdades periciales donde ven intereses, de consensos donde ven resignaciones. El malestar transcurre de la falta de razonabilidad cada vez más patente de la racionalidad proclamada por el pensamiento ortopédico, una máquina de injusticia que se vende a sí misma como máquina de felicidad. La rabia emerge de la regulación social disfrazada de emancipación social, de la autonomía individual usada para justificar siervos neoesclavistas, de la proclamación reiterada de la imposibilidad de un otro mundo mejor, para acallar la idea difusa, pero muy genuina, de que la humanidad y la naturaleza tienen derecho a algo mejor que el actual estado de cosas. Del agotamiento se aprovechan los maestros del pensamiento ortopédico para transformarlo en realización plena: el fin de la historia (Fukuyama, 1992) cuando el malestar y la rabia son 'tratados' con prótesis farmacéuticas, con la anestesia del consumo o, en la aplastante mayoría de los casos, con la anestesia de la ideología del consumo sin posibilidad realista de consumir y, finalmente, con la fantasía de la industria del entretenimiento. Ninguno de estos mecanismos, sin embargo, parece funcionar

⁵ La problemática de la construcción de un conocimiento prudente para una vida decente es analizada en Santos (org.), 2003.

a modo de disfrazar totalmente, con la eficacia del funcionamiento, la abismal disfunción que él mismo constituye al ser necesario y eficaz.

Este espíritu epocal suscita el mismo distanciamiento en relación a las teorías y a las disciplinas que nos es revelado por Luciano de Samosata. Las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les coloca. El distanciamiento explica la predominancia de epistemologías negativas y, concomitantemente, de éticas y posturas políticas también negativas. Las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes que las que son invocadas para definir y defender alternativas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo. ¿Porque el horizonte de las revoluciones modernas colapsó o porque nuestro tiempo se debate en ser demasiado prematuro para ser pre-revolucionario o demasiado tardío para ser pos-revolucionario? Asumir plenamente nuestro tiempo significa reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas.

En el plano epistemológico, el único del que me ocupé en este texto, el rechazo implica un cierto tipo de acción directa epistemológica que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas sin respeto

a sus propietarios (escuelas o corrientes de pensamiento, instituciones) con un triple objetivo:

1. Mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean;
2. Identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones;
3. Mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no-existente.

Para realizar el primer objetivo será útil simular experimentos sociales en que las teorías y las disciplinas sean puestas en la situación de los simios del Rey egipcio, contada por Luciano de Samosata en otro diálogo, *El Pescador*.

Es la historia de un rey egipcio que enseñó a sus monos la danza de la espada. Las criaturas, con apurado instinto imitativo, rápidamente aprendieron y pasaron a actuar en la Corte adornadas con trajes rojos y máscaras. Durante algún tiempo el espectáculo fue un gran éxito. Hasta que un día un ingenioso espectador trajo consigo algunas nueces y las tiró hacia el palco. En un ápice, los monos olvidaron la danza, se despojaron de su humanidad y volvieron a su simiesca con-

dición: helos ahí rasgando los trajes y destrozando las máscaras, en una lucha feroz por las nueces. Y así se desmoronó el corps de ballet y la solemnidad del auditorio. (1905: 222)

Mi hipótesis es que las teorías y disciplinas rigieron de modo no teórico y no disciplinar cuando fueron objeto de cuestiones no previstas por ellas. La manipulación ortopédica que ellas ejercieron sobre la realidad de nada les serviría en el momento en que fueron cuestionadas. La respuesta no será ortopédica. La imaginación epistemológica, filosófica y sociológica de nuestro tiempo se ejercita privilegiadamente identificando los cuestionamientos que descomponen las teorías y disciplinas y las obligan a confrontarse con lo impensado que habita su pensamiento. Para realizar los dos últimos objetivos también nos podemos auxiliar de Luciano de Samosata y metafóricamente de la venta, tal como Zeus y Hermes, de las diferentes teorías y disciplinas. Se comprende que haya resistencia. Es fácil imaginar la incomodidad que habrán sentido Demócrito y Heráclito al ser vendidos en el mismo lote. Por otro lado, las teorías y disciplinas, que se consolidaron dictando utilidades a la sociedad, no comprendieron que su utilidad puede ser objeto de evaluación. Del mismo modo, las teorías y las disciplinas que teorizaron, a favor del capitalismo, la universalidad de la competencia contra la cooperación, de la compra y venta contra la dádiva, del interés propio contra la generosidad no aceptaron

que ellas mismas sean puestas a la venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados.

Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura. La radicalidad reside en evaluarlas a partir de una racionalidad más amplia de la que les subyace. No se trata de hacer una sociología convencional de las teorías y de las disciplinas, pues ésta será siempre rehén de su objeto bajo pena de rechazarse a sí misma. Se trata, igualmente, de construir un modo de interpelar las teorías y las disciplinas a partir de una racionalidad más amplia que designo como razón cosmopolita asentada en los procedimientos inconventionales de la sociología transgresora de las ausencias y de las emergencias. Como traté detalladamente este tema en otro lugar (Santos, 2006: 87-126); me limito aquí a reiterar que la sociología de las ausencias parte de la idea de que la racionalidad que subyace al pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente, que no reconoce y, por eso, desperdicia, mucho de la experiencia social disponible o posible en el mundo. Mucha de la realidad que no existe o es imposible es activamente producida como no existente e imposible. Para captarla, es necesario recurrir a una racionalidad más amplia que revele la disponibilidad de mucha experiencia social declarada inexistente (la sociología de las ausencias) y la posibilidad de

mucha experiencia social emergente, declarada imposible (la sociología de las emergencias).

Como referí, asumir la condición de nuestro tiempo consiste no sólo en rechazar el pensamiento ortopédico sino también en buscar alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas. O sea, la sociología de las ausencias y de las emergencias se debe asentar en procedimientos epistemológicos que credibilicen la búsqueda de alternativas en condiciones de elevada incertidumbre. Antes de identificar esos procedimientos, paso a analizar las dos grandes incertidumbres que confrontan nuestro tiempo y que lo confrontan más en tanto más se libera del pensamiento ortopédico y de la razón indolente.

LA PARADOJA DE LA FINITUD Y DE LA INFINITUD

La primera incertidumbre se refiere a la diversidad inagotable e inabarcable de las experiencias de vida y de saber del mundo. Los movimientos nacionalistas, en lucha por la liberación del colonialismo y los nuevos movimientos sociales —del movimiento feminista al movimiento ecológico, del movimiento indígena al movimiento de los afrodescendientes, del movimiento campesino al movimiento de la teología de la liberación, del movimiento urbano al movimiento LGBT⁶— además de ampliar el ámbito de las luchas sociales, trajeron consigo nuevas concepciones de vida y de dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías,

gnoseologías y hasta ontologías. Trajeron también nuevas emociones y afectividades, nuevos sentimientos y pasiones. Fueron estos movimientos los que crearon las condiciones para la sociología de las ausencias y de las emergencias. Paradójicamente este proceso, que apunta hacia la infinitud de la experiencia humana, ocurre a la par de otro, aparentemente contradictorio, que fue revelando la finitud del planeta tierra, la unidad de la humanidad y de la naturaleza que la habita (la hipótesis Gaia) los límites de la sustentabilidad de la vida en la tierra. Lo que designamos como globalización contribuyó, de manera contradictoria, a profundizar la doble conciencia de infinitud y de finitud.

La primera incertidumbre nos coloca, pues, delante de la paradoja de la finitud y de la infinitud. ¿Cómo es que en un mundo finito la diversidad de la experiencia humana es potencialmente infinita? A su vez, esta paradoja nos coloca delante de una carencia epistemológica aparentemente insuperable: el saber que nos falta para captar la inagotable diversidad del mundo. La incertidumbre causada por esta carencia es aún mayor si tenemos en mente que la diversidad de la experiencia del mundo incluye la diversidad de los saberes que existen en el mundo y, por lo tanto, de las concepciones, sea sobre la finitud del mundo, sea sobre la propia diversidad infinita del mundo.

El pensamiento ortopédico y la razón indolente que les subyace eluden esta complejidad, creando totalidades hechas de partes homogéneas. La carencia al res-

⁶ LGBT —Lésbicas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales y Transgéneros.

pecto de la finitud se transforma en un problema técnico-científico, en cuanto a la carencia al respecto de la diversidad infinita es ignorada como un no-problema. Sabemos hoy del malestar que esta respuesta (una respuesta débil) nos crea. De ahí la incertidumbre que nos asola. No hay, pues, como huir de la propuesta de una epistemología que nos permita caminar en medio de tanta incertidumbre y que permita ver ésta, no como un constreñimiento, sino como el otro lado de la capacitante afirmación de una insospechada e inagotable diversidad de los saberes y de las experiencias humanas. Sin querer ser demasiado esencialista, podrá tal vez afirmarse, como hizo Ortega y Gasset (1987: 51), que el ser humano es un ser condenado a transformar necesidad (finitud, sustentabilidad) en libertad (diversidad, infinitud). Es cierto que, aun cuando ésta sea una hipótesis ontológica plausible, ella sólo resuelve en parte la paradoja. Deja abierta la cuestión epistemológica. ¿Con qué saberes revelar las experiencias producidas por el pensamiento ortopédico, como no existentes (sociología de las ausencias) o como imposibles (sociología de las emergencias)? ¿Cómo identificar, evaluar y jerarquizar saberes tan diversos y los modos como constituyen la experiencia del mundo? ¿Cómo articular los saberes que sabemos con los saberes que ignoramos?

LA URGENCIA Y EL CAMBIO CIVILIZACIONAL

La segunda condición de incertidumbre se refiere específicamen-

te a las alternativas culturales, políticas, sociales, económicas que pueden ser pensadas y accionadas a partir de la inagotable diversidad humana, existiendo en un mundo finito. Si la primera incertidumbre nos coloca delante de la paradoja de la finitud-infinitud, la segunda incertidumbre nos coloca de frente a la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. En los últimos doscientos años, el pensamiento ortopédico, tanto de izquierda como de derecha, y la razón indolente que le subyace, atribuyeron un sentido y una dirección a la historia asentado en una concepción lineal del tiempo (progreso) y en una concepción evolucionista de las sociedades (del subdesarrollo al desarrollo). Con base en esta concepción, fue posible definir alternativas, determinar el movimiento de la historia y también definir su fin, el estado final de la evolución (edad positiva de Comte, solidaridad orgánica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx, etc., etc.). La crítica de esta teoría de la historia está hecha y de ella no me ocupo aquí. Me concentro en lo que quedó del colapso de ella. A pesar de que el colapso sea de la teoría como un todo, los maestros del pensamiento ortopédico lo manipularon para reducir la vigencia de la teoría a la definición del último estadio: las tesis del fin de la historia. Es en esta posición que se inspiraron muchas de las respuestas débiles que han sido dadas a las preguntas fuertes que nuestro tiempo nos coloca. Vimos, sin embargo, que las respuestas débiles

han venido a causar sentimientos de agotamiento, carencia, malestar, injusticia y rabia que están en la base del distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico. Resulta de aquí que la incertidumbre de las alternativas reside no en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita. Como he venido defendiendo, no necesitamos de alternativas sino de un pensamiento alternativo de alternativas.

Este distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico se manifiesta en el rechazo de los futuros por él propuesto y en la afirmación difusa y aspiracional de un futuro mejor, de otro mundo posible.⁷ Es una afirmación débil porque su fuerza pasa más por sus rechazos que por las propuestas alternativas.⁸ Es la afirmación de un futuro mejor sin saber si él es posible y mucho menos cómo será. Tiene la naturaleza de una utopía pero de una utopía muy diferente a las utopías modernas. Para ella, es más importante afirmar la posibilidad de la alternativa que definir su perfil. Es una exigencia ética a la rebeldía de las necesidades históricas, una lucha *in extremis* por el inacabamiento de la historia. La necesidad de exigir va a la par con la incertidumbre de lo que se exige. De esta conjunción pasa la preferencia por el futuro que está a la mano, por actuar aquí y ahora, por la *actio in proximis*. Esta preferencia es vivida como una necesidad que atraviesa por la urgencia de actuar bajo pena de ser demasiado tarde. También aquí nuestra condición utópica diverge fundamentalmente de la condición utópica moder-

na que siempre se centró en un futuro tan brillante como distante, en la *actio in distans*, en la sumisión de la táctica a la estrategia.

Pero también en este dominio la condición de nuestro tiempo es paradójica. Si por un lado, domina el sentimiento de urgencia, por actuar ahora ya que mañana puede ser demasiado tarde, por otro lado, y paradójicamente, domina la idea de que la dimensión de lo que hay que hacer para garantizar la posibilidad de un mundo mejor implica un cambio civilizacional, el cual sólo podrá ocurrir a largo plazo, una *actio in distans*.

La paradoja se produce en la polarización entre las dos temporalidades extremas de la acción colectiva de transformación social: el marco temporal de la acción urgente y el marco temporal del cambio civilizacional. El marco temporal de la acción urgente pasa por fenómenos como el calentamiento global y la sensación de una inminente catástrofe ecológica, la preparación mal disfrazada de una nueva guerra nuclear, la erosión de las condiciones de sustentabilidad básica (el agua por ejemplo) de vida de camadas cada vez más vastas de población, el impulso descontrolado para una guerra interna y la destrucción injusta de tantas vidas humanas provocadas por el agotamiento de los recursos naturales, el crecimiento exponencial de la desigualdad social, las nuevas formas de despotismo social y la emergencia o re-emergencia de regímenes sociales regulados tan solo por la fuerza de diferencias de poder extremas o por jerarquías estamentales de nuevo tipo, llamadas

⁷ 'Otro mundo es posible' es precisamente la consigna que congrega a los movimientos y las organizaciones sociales que desde 2001 han animado el Foro Social Mundial. Véase Santos, 2005, 2008a y 2008b.

⁸ Más abajo hago una distinción entre respuestas débiles-débiles y respuestas débiles-fuertes y en otro lugar atribuyo a las movilizaciones sociales conducidas globalmente en nombre del Foro Social Mundial el carácter de respuestas débiles-fuertes. Véase Santos 2008a y 2008b.

neo-feudales. Todos estos factores parecen imponer que le sea dada prioridad inmediata a la acción de corto plazo, aquí y ahora, una vez que el largo plazo puede ni siquiera existir si las tendencias expresas evolucionan fuera de control. Ciertamente que la presión de la urgencia tiene su origen en factores distintos en el Norte global y en el Sur global, pero parece estar presente en todas partes.

A su vez, el marco temporal del cambio civilizacional se basa en la idea de que las realidades de nuestro tiempo exigen cambios civilizacionales más profundos y de largo plazo. Los hechos arriba mencionados son síntomas de estructuras profundamente enraizadas y de organizaciones que no pueden ser confrontadas por intervencionismo de corto plazo, ya que la lógica de tales intervenciones pertenece al actual paradigma civilizacional y, por lo tanto, sólo puede contribuir para reproducirlo incluso si dice combatirlo. El siglo veinte probó con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, y que en vez de tomar el poder es necesario transformarlo.⁹

La coexistencia de estas polaridades temporales produce una enorme turbulencia en viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico social y político como son las dicotomías entre táctica y estrategia y entre reformismo y revolución. En cuanto que el sentido de urgencia apela por posiciones tácticas y reformistas, el sentido paradigmático de cambio civilizacional apela por posiciones estratégicas y revolucionarias. Pero el hecho de que

ambos de los sentidos coexistan y presionen conjuntamente, aun en direcciones opuestas, desfigura los términos de las distinciones y fragmentaciones, tornándolos más o menos irrelevantes o desprovistos de sentido. En la mejor de las hipótesis, se transforman en significantes vacíos, susceptibles de apropiaciones contradictorias.

Si la primera incertidumbre de la condición de nuestro tiempo —la inagotable diversidad del mundo— nos pone delante de la paradoja de la finitud e infinitud, la segunda incertidumbre —sobre la posibilidad de otro mundo mejor— nos pone delante de la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. Esta doble y paradójica incertidumbre nos coloca desafíos epistemológicos y políticos nuevos. Para enfrentarlos, me ayudó de dos tradiciones olvidadas de la modernidad occidental: la docta ignorancia de Nicolás de Cusa y la apuesta de Pascal. Fueron formuladas por autores que vivieron intensamente las incertidumbres de su tiempo y fueron olvidadas porque se adecuaban mal a las certidumbres que la modernidad occidental pretendía garantizar. Están, pues, en las antípodas del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que pasaron a dominar en los siglos siguientes. Fueron olvidadas por ellos pero, en contrapartida, tampoco fueron colonizadas por ellos. Son pues, más transparentes, en cuanto a sus potencialidades, y en cuanto a sus límites. Porque no compartieron la aventura moderna occidental, permanecieron en Occidente al margen de Occidente. Eran inútiles y hasta peligrosas para una

⁹ Las versiones más extremas de esta temporalidad pueden incluso apelar a la transformación del mundo sin tomar el poder (Holloway, 2002).

aventura que era tanto epistemológica como política: el proyecto imperial del colonialismo y del capitalismo globales que creó la división abismal entre lo que hoy designamos como Norte global y Sur global.¹⁰ Estas dos tradiciones son, por así decir, el Sur del Norte y por eso están en mejores condiciones que cualquier otra para aprender con el Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías que ofrezcan alternativas creíbles al pensamiento ortopédico y a la razón indolente.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*. Londres: Penguin Books.
- HABERMAS, Jurgen (1990), *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam.
- HOLLOWAY, John (2002), *Change the World without Taking the Power: the Meaning of Revolution Today*. Londres: Pluto Press.
- JONES, Christopher P. (1986), *Culture and Society in Lucian*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, José (1987), *El Tema de Nuestro Tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- PNUD (2005), *Cooperação internacional numa encruzilhada: ajuda, comércio e segurança num mundo desigual* (Relatório de Desenvolvimento Humano) Em http://hdr.undp.org/en/media/hdr05_po_completo.pdf, accedido a 20 de Julho de 2008.
- SAMOSATA, Luciano (1905), *The Works of Luciano of Samosata*. Oxford: Clarendon Press, vol.1.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Edições Afrontamento, 31-110.

¹⁰Esta división abismal se transformó a sí misma, en una condición epistemológica. Sobre el pensamiento abismal véase "Más allá del pensamiento abismal", capítulo cuatro del libro Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social* (México, CLACSO-Siglo XXI, 2009).

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2003), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre as Ciências Revisitado'*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2005), *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: para uma Nova Cultura Política*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2008a), "The World Social Forum and the Global Left", *Politics & Society*, 36 (2), 247-270.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2008b). "A Esquerda no Século XXI: as Lições do Fórum Social Mundial", *Oficina do CES*, 298.

SLOTERDIJK, Peter (1987), *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ZAPPALA, Michael O. (1990), *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: an Essay in Literary and Cultural Translation*. Potomac, MD: Scripta Humanistica. 

Subrayados

“De verdad que lo que estás consiguiendo es lo contrario de lo que quieres. Tú crees que por comprar compulsivamente los mejores libros vas a parecer una persona con cultura, pero el asunto se te escapa de las manos y, en cierto modo, se convierte en una prueba de tu incultura. Es más, ni siquiera compras los mejores, sino que confías en cualquiera que se ponga a elogiarlos y eres un chollo¹ para quienes mienten sobre tales libros y un tesoro a punto para los que comercian con ellos.
[...]

“¿Porque tú ves los libros con ojos abiertos –sí, por Zeus, hasta la saciedad– y lees algún pasaje en alto, corriendo tanto que los ojos te van más rápido que los labios? Eso no me basta, mientras no seas capaz de apreciar la virtud o el

defecto en cada una de las cosas que pone y no conozcas el sentido de todas y cada una de las palabras, cuál es el orden correcto de éstas, cuántas ha recogido el autor de acuerdo al canon ortodoxo y cuántas están equivocadas, son espurias o están mal cortadas.
[...]

“Pues si poseer libros de verdad volviera a sus poseedores instruidos, su posesión comportaría un precio realmente alto y serían asequibles sólo para vosotros, los ricos, ya que podrías comprarlos en el mercado con pujas mayores que nosotros, que somos pobres.
[...]

“¿Por qué me extiende en esto? La razón de tu celo por los libros es evidente, incluso aunque yo había sido tan torpe como para no verla antes. El plan que

has concebido es inteligente, o al menos a ti te lo parece, y las esperanzas que en él has puesto no son pequeñas, si llegara a enterarse el rey, que es un hombre sabio y que aprecia mucho la cultura, . Crees que, si se enterara de lo tuyo, de cómo compras libros y cuántos has reunido, rápido obtendrías todo tipo de favores de él.
[...]

“Me parece que ignoras por completo que las buenas esperanzas no deben basarse en los librerías, sino proceder de uno mismo y del día a día”.

LUCIANO DE SAMOSATA
(*El bibliomano ignorante*,
circa siglo II d. c.) .

¹ Una ganga, N. Del E.

¿La salud tiene un precio? ¿Y el conocimiento? ¿Existe un derecho incondicional al alojamiento, a la educación?¹

DANIEL BENSAÏD²

Al reducir el valor mercantil de toda riqueza, de todo producto, de todo servicio, al tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, la ley del mercado tiene por objeto volver conmensurable lo inconmensurable, asignar un precio monetario a lo que es difícilmente cuantificable. Como equivalente general, el dinero tendría así el poder de metamorfosearlo todo. Agente de una universal traducción, “confunde e intercambia toda cosa, es el mundo invertido, la conversión y la confusión de todas las calidades generales y humanas”³. La mercantilización generalizada tiene por objeto dar un precio a lo que no tiene: “Este esfuerzo por conferir un precio a todo lo que puede intercambiarse es considerablemente elevado, constata a Marcel Hénaff. Se desliza hacia una concepción de la mercantilización sin límites: todo puede evaluarse en un mercado, por lo tanto todo puede ser vendido, incluido lo invendible.”⁴

El servicio público puede o debería ser gratuito, pero el profesor o la enfermera deben alimentarse y vestirse. Cuestión de actualidad: ¿a qué corresponde entonces el sa-

lario de un profesor-investigador universitario? No vende un producto (un conocimiento-mercancía), pero recibe una remuneración financiada por la distribución fiscal del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción y para la reproducción de su fuerza de trabajo (tiempo de formación incluido). ¿Se trata solamente del tiempo que pasa en su laboratorio o del tiempo que transcurre delante de la pantalla de su ordenador (cronometrado por un reloj integrado)? ¿Se detiene su pensamiento cuando toma el metro o hace su jogging? La cuestión resulta todavía más espinosa ya que la producción de los conocimientos es altamente socializada, difícilmente individualizable, e implica una gran cantidad de trabajo muerto. Ahora bien, las reformas en curso tienden a transformar a nuestro profesor-investigador en vendedor de prestaciones comerciales. De ahora en adelante se supone que vende ideas o conocimientos cuyos procedimientos de evaluación (como la bibliometría cuantitativa) deberán medir el valor mercantil.

La crisis actual es una crisis histórica —económica, social, eco-

¹ Este texto apareció publicado originalmente en la página WEB de la revista *Viento Sur*, el 01 de febrero de 2009. La traducción fue hecha por Andrés Lund Medina, correspondiente a la contribución del autor al libro colectivo bajo la dirección de Paul Ariès, «*Viv(r) la gratuité*» aparecido en las ediciones Golias, 2009. Se publica con el permiso del autor.

² (Toulouse, Franca, 1946) fue uno de los dirigentes estudiantiles de Mayo 68. Profesor de Filosofía en la Universidad Paris VIII y director de la revista *Contre-Temps* es autor de una extensa obra filosófica y política que incluye más de treinta libros y centenares de artículos. En castellano se han publicado *Cambiar el mundo* (2002), *Marx Intempestivo* (2003), *Clases, plebes, multitudes* (2005), *Resistencias* (2006), *Troskismos* (2006) y *Elogio de la política profana* (2009).

lógica— de la ley del valor. La medida de toda cosa por el tiempo de trabajo abstracto se convirtió en, como Marx lo preveía en sus *Manuscritos de 1857*, una medida “miserable” de las relaciones sociales. Pero “no se puede administrar lo que no se sabe medir”, afirma el Sr. Pavan Sukhdev, antiguo director del *Deutsche Bank* de Bombay a quien la Comisión de la Unión Europea pide un informe “para obtener una bitácora de los dirigentes de este mundo”, ¡“asignando muy rápidamente un valor económico a los servicios prestados por la naturaleza”!⁵ Medir toda riqueza material, social, cultural, según el patrón del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, se vuelve, sin embargo, cada vez más problemático a causa de una mayor socialización del trabajo y de una incorporación masiva de trabajo intelectual a este trabajo socializado.

¡El tiempo largo de la ecología no es, definitivamente, el tiempo corto del curso de la Bolsa! Asignar “un valor económico” (monetario) a los servicios de la naturaleza tropieza con el espinoso problema de establecer un denominador común a los recursos naturales, a los servicios personales, a los bienes materiales, a la calidad del aire, al agua potable, etc. Debería existir otro patrón que el tiempo de trabajo y otro instrumento de medida que el mercado, capaz de evaluar la calidad y las contrapartidas a largo plazo de las ganancias inmediatas. Sólo una democracia social sería capaz de conceder los medios a las necesidades, de tener en cuenta la

temporalidad larga y lenta de los ciclos naturales, y de colocar los términos de las elecciones sociales integrando su dimensión ecológica.

La desmercantilización de las relaciones sociales no se reduce a una simple oposición entre pagar y gratuidad. Inmersa en una economía de mercado competitiva, la gratuidad puede también revelarse perversa y servir de máquina de guerra contra una producción rentable de calidad. Eso es lo que ilustra la multiplicación de los diarios gratuitos en detrimento de un trabajo de información e investigación que cuesta. Se pueden imaginar y experimentar ámbitos de intercambio directo —no monetario— de bienes de uso o servicios personalizados. Pero este “paradigma del don”, como procedimiento de reconocimiento mutuo, no podría generalizarse, excepto si se concibe una vuelta a una economía autárquica del trueque. Ahora bien, toda sociedad de intercambio ampliado y con una división social compleja del trabajo, requiere una contabilidad y un método de redistribución de las riquezas producidas. La cuestión central de la desmercantilización es, por consiguiente, la de las formas de apropiación y de las relaciones de propiedad, cuya gratuidad (de acceso a los servicios públicos o a los bienes comunes) no es más que un aspecto. Es la privatización generalizada del mundo —es decir, no solamente de los productos y los servicios, sino de los conocimientos, de lo vivo, del espacio, de la violencia— lo que hace de todo una mercancía vendible. Se asiste

³ Marx, *Manuscritos de 1844*.

⁴ Marcel Hénaff, « *Cómo interpretar el don* », en *Esprit*, febrero 2002.

Marcel Hénaff es el autor, principalmente, de *El precio de la verdad. El don, el dinero, la filosofía*, París, Seuil, 2002.

⁵ *Libération*, 5 enero 2009.

así, a mayor escala, a un fenómeno comparable a lo que se produjo a principios del siglo XIX con una ofensiva en toda regla contra los derechos consuetudinarios de los pobres: privatización y mercantilización de bienes comunes y destrucción metódica de las solidaridades tradicionales (familiares y aldeanas ayer, de los sistemas de protección social hoy).⁶

Las controversias sobre la propiedad intelectual son a este respecto ejemplares: “A la menor idea susceptible de generar una actividad se le pone un precio, como en el mundo del espectáculo donde no hay una intuición ni un proyecto que no esté cubierto inmediatamente por un *copyright*. En vías de apropiación, para los beneficios. No se comparte: se captura, se apropia, se trafica. Vendrán tiempos, quizás, dónde será imposible avanzar una declaración cualquiera sin descubrir que se protegió debidamente y se sometió a derecho de propiedad.”⁷ Con la adopción en 1994 del acuerdo TRIPS (Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights), en el marco de los acuerdos de la Ronda de Uruguay (de los cuales es resultante la Organización Mundial del Comercio), los gobiernos de los grandes países industrializados consiguieron imponer el respeto mundial de las patentes. Antes, no sólo su validez no se reconocía mundialmente, sino que cincuenta países sencillamente excluían las patentes de sustancias y sólo reconocían las patentes sobre los métodos de fabricación.

Desde los años setenta se asiste así a un absolutización de los

derechos de plena propiedad, a una formidable apropiación privada por las multinacionales del conocimiento así como las producciones intelectuales y artísticas en general. Ante la eventualidad de una puesta a disposición de los usuarios de los programas informáticos, el préstamo gratuito de las bibliotecas se cuestionó a partir del final de los años 80. A partir de entonces, la información se ha convertido en una nueva forma de capital y el número de patentes registradas cada año ha estallado (156 mil en 2007). Por sí solos, Monsanto, Bayer y BASF registraron 532 patentes sobre genes resistentes a la sequía. Sociedades llamadas “gnomos” compran carteras de patentes con el fin de atacar con juicios a los productores cuya actividad utiliza un conjunto de conocimientos inextricablemente combinados. Nueva forma de erigirse contra el libre acceso al conocimiento, este curso de regular las patentes genera así una verdadera “burbuja de patentes”.

Esta extensión del derecho de las patentes autoriza patentar variedades de plantas cultivadas o animales de ganadería, así como sustancias de un ser vivo, confundiendo al mismo tiempo la distinción entre invención y descubrimiento, y abriendo la vía al pillaje neoimperialista para la apropiación de conocimientos zoológicos o botánicos tradicionales. Lo grave no es que patentar secuencias de ADN constituya un ataque a la divina Creación, sino que la elucidación de un fenómeno natural pueda, de ahora en adelante, ser objeto de un derecho de propiedad. La descrip-

⁶ Ver Daniel Bensaid, *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique, 2006. En ESSF, ver la introducción a la edición argentina de esta obra: Daniel Bensaid, *Marx et le vol de bois : Du droit coutumier des pauvres au bien commun de l'humanité*.

⁷ Marcel Hénaff, op. Cit.

ción de una secuencia génica es un conocimiento y no un hacer. Ahora bien, patentes y derechos de autor tenían inicialmente, por contrapartida, la obligación de divulgación pública del conocimiento en cuestión. Esta regla ha sido desviada alguna vez (en nombre, principalmente, del secreto militar), pero Lavoisier no patentó el oxígeno, ni Einstein la teoría de la relatividad, ni Watson y Crick lo doble hélice del ADN. Si, desde el siglo XVII, la divulgación favorecería las revoluciones científicas y técnicas, en adelante la parte de los resultados científicos puestos en el ámbito público disminuye, mientras que aumenta la parte confiscada por las patentes, que funcionan para venderse o cobrar una renta.

En 2008, Microsoft anunciaba la puesta en línea en libre acceso en Internet de datos relativo a sus programas informáticos y autorizaba su utilización gratuita para desarrollos no comerciales. No se trataba, se apresuraba a precisar en una entrevista a *Médiapart* el director de los asuntos jurídicos Marc Mossé, de un cuestionamiento de la propiedad intelectual, sino solamente de una “demostración de que la propiedad intelectual puede ser dinámica”. Ante la competencia de los programas informáticos libres, los programas informáticos comerciales como Microsoft se veían forzados a adaptarse parcialmente a esta lógica de la gratuidad, cuyo fundamento es la contradicción creciente entre la apropiación privativa de los bienes comunes y la socialización del trabajo intelectual que comienza

con la práctica de la lengua. En su tiempo, la apropiación privada de las tierras se defendió en nombre de la productividad agraria argumentando que terminaría por erradicar escaseces y hambres. Asistimos hoy a una nueva ola de privatizaciones, justificadas por el curso de la innovación y la urgencia alimentaria mundial. Pero el uso de la tierra es “mutuamente exclusivo” (lo que uno se apropia, otro no puede utilizar), mientras que el de los conocimientos y saberes no tiene rival: el bien no se extingue por el uso que se le hace, ya se trate de una secuencia genética o de una imagen digitalizada. Esta es la razón por la que, del monje copista al correo electrónico, pasando por la impresión o la fotocopia, el coste de reproducción no dejó de bajar. Y por eso se alega hoy, para justificar la apropiación privada, el estímulo de la investigación más bien que el uso del producto.

Frenando la difusión de la innovación y su enriquecimiento, la privatización contradice las pretensiones del discurso liberal sobre sus beneficios competitivos. El principio del programa informático libre registra, al contrario y a su manera, el carácter fuertemente cooperativo del trabajo social que se encuentra cristalizado. El monopolio del propietario se impugna no, como para los liberales, en nombre de la virtud innovadora de la competencia, sino como obstáculo a la libre cooperación. La ambivalencia del término inglés “free” aplicado al programa informático hace así rimar gratuidad y libertad. Como en la época de las

privatizaciones, los expropiadores de hoy pretenden proteger los recursos naturales y favorecer la innovación. Se puede enviarles la contraparte que ya hacía, en 1525, la “Carta de los campesinos alemanes” insurgentes: “Nuestros señores se apropiaron de los bosques, y si el hombre pobre necesita algo, es necesario que lo compre por un

doble precio. Nuestro dictamen es que todos los bosques deben devolverse a la propiedad de la entera comunidad, y que se debe dejar libre a cualquiera de la comunidad el tomar madera sin pagarla. Debe solamente informar a una comisión elegida a tal efecto por la comunidad. De ese modo se impedirá la explotación.”⁸



⁸ Citado por K. Kautsky, *La question agraire*, Paris, 1900, p. 25.

Subrayados

“Tener en cuenta la desdicha de los pueblos. No sólo por prurito ético, sino porque esa desdicha, siempre ofuscada u obliterada, pertenece en gran medida a nuestro conocimiento del mundo y al conocimiento propio.

“Tener en cuenta la labor de ese conocimiento. En nuestra galaxia intelectual parece posible la valoración ignorante de las ciencias. Nos atrevemos a pensar que nos vincularemos a ese avance de las ciencias sin perdersen en él. Porque la ciencia, por mediación de incontables técnicas, se nos ha metido en la vida. No es ya ese terreno fabuloso, reservado, impenetrable en el sentido más habitual de la palabra, y lejano, e improbable, que fue en el siglo XIX europeo. Concorre en otros lugares del conocimiento, inspirados en culturas despreciadas hasta ahora. Se han dado tantas aplica-

ciones prácticas e inmediatamente explícitas que pretendemos tratarnos con ella sin ambages. Las vulgarizaciones parecen tan decisivas como lo que difunden. Las aterradoras manipulaciones genéticas realizadas en laboratorios ocultos ya no puede decirse que nos dejen pasmados. Somos capaces de comentarlas tranquilamente, de mostrarnos en desacuerdo o de acuerdo. Como si el simple hecho de mencionarlo en público fuera barrera y protección. Y, además, porque ese crecimiento de las especialidades y sus aplicaciones ha afirmado en la sensibilidad general la sensación de que ya sabemos que no queda un secreto por descubrir (el «fondo» del asunto), sino miles, y que a partir de ahora la ciencia da luz verde a las sendas desviadas y las huellas improbables. Las teorías de las ciencias del Caos («Las

ciencias del Caos, ya saben, ¿no?») inciden en ello. Los sistemas erráticos, los invariantes, las realidades fractales son peculiaridades no sólo de la materia en movimiento, sino también de las culturas humanas interactivas. Estamos de acuerdo en el hecho de que nos convienen. Y, por último, porque hay una parte de las ciencias, la más aventurada que darse pueda, que ratifica eso que podríamos llamar una estética: un fondo común de la verdad y la belleza, sin que ésta sea el espléndido reflejo de aquélla. Existe, para nosotros, una belleza del mundo que se basta, en verdad.

“Tener en cuenta el desperdigamiento de los saberes y de las sensibilidades. He aquí una ilustración muy peculiar, por antífrasis”.

ÉDOUARD GLISSANT

Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia¹

RICARDO J. GÓMEZ²

¹ Este trabajo se publicó originalmente en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, Año XIII, Núm. 40, Buenos Aires, Argentina, Marzo de 2009, págs. 119-141. Se publica con el permiso del autor.

² Filósofo y epistemólogo argentino que debió alejarse de su país tras el golpe de Estado de 1976. Radicado en los Estados Unidos, desde 1983 es profesor titular de Filosofía de las Ciencias en la Universidad Estatal de California en Los Angeles (UCLA). Dicta también regularmente cursos de Doctorado y seminarios en diversas universidades argentinas. Autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas de distintos países, entre sus más recientes publicaciones se cuentan los libros *Neoliberalismo y Seudociencia* (Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995) y *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debate* (Buenos Aires, Ediciones Macchi, 2003).

Marx nunca escribió un trabajo especial dedicado a elucidar el concepto de ciencia, pero a pesar de no usar la frase “filosofía de la ciencia”, desarrolló en diversos trabajos una novísima filosofía de la ciencia, en particular de la economía política. Además, no cabe duda alguna de que fue un científico social practicante y lo que llamamos su filosofía de la ciencia es una reflexión crítica sobre la práctica científica de otros y una elucidación de la propia.

1. EL CONCEPTO DE CIENCIA

Este concepto está siempre históricamente condicionado. Por ello, la versión específica de Marx sobre ciencia está condicionada por las condiciones sociales de su producción y por los objetivos que, en función de las mismas, se le asigna al conocimiento científico; esto es así porque “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia”.³ Ser consciente de ello, evita la mera especulación y “comenza-

rá la ciencia real, positiva”.⁴ Dichas condiciones de producción son las que hacen posible las características particulares de la concepción de la economía política de la época que Marx critica, de modo tal que dicha crítica conforma su propia concepción sobre la ciencia y sus objetivos.

Como toda la vida social es esencialmente práctica, la ciencia como actividad social específica es básicamente una práctica social entre otras, con relaciones económicas, políticas e ideológicas con otras prácticas. Por eso mismo, incluso la verdad de las propuestas científicas debe ser mostrada en la práctica. Aquí percibimos una diferencia fundamental. Mientras los científicos del pasado y de su época concebían al conocimiento científico, ejemplificado en la economía política, como un instrumento para comprender el mundo social, Marx exige además que contribuya a cambiarlo radicalmente.

De ahí que para él la ciencia sea realmente una guía para la transformación práctica revolucionaria. Más específicamente, la ciencia al modo de Marx es crítica y por serlo de una manera profunda, es revolucionaria. Se trata para él de una ciencia única por su relación

con la práctica política, especialmente la de la clase trabajadora. Tiene una fuerte relación crítica con su objeto: la sociedad bajo este determinado modo de producción que es el capitalismo. Por ende, no es meramente descriptiva-explicativa, porque comienza por la crítica y denuncia de otras teorías y, especialmente, del modo en que conciben su objeto de estudio, al que aceptan como dato inmutable, sin necesidad de denuncia o cambio alguno.

Más claramente: la ciencia desarrollada por Marx es crítica y lo es desde el inicio por cómo entiende su objetivo: “denunciar para cambiar”. Es denuncia crítica de los otros economistas políticos, así como del objeto común de su estudio, la sociedad de su época. Una crítica con objetivos políticos, porque explicita la agenda política de otros muchos científicos y pretende ser funcional a la liberación de los seres humanos que sufren por ser engañados, alienados y oprimidos. Por ello, el principal objetivo de la ciencia y su método es desenmascarar las pretensiones del capitalismo de ser el fin de la historia, o sea, de ser un modo natural o eterno de producción, exponiendo el carácter histórico-contextual de sus leyes, lo que las hace superables (o sea modificables) por efecto de la acción humana, es decir, exhibiendo la posibilidad real de un espacio revolucionario para la acción humana. Es una crítica *per se* revolucionaria, pues exhibe desde el comienzo la posibilidad de cambiar las leyes históricas de la propia conducta humana mediante la acción humana.

Como primer paso de tal ciencia, ya en su temprana producción intelectual Marx afirmaba la necesidad de una “crítica implacable de todo lo existente”,³ o sea, de una radical actitud negativa hacia la realidad social, a lo que siguió en 1844 una crítica devastadora de la economía política que usualmente describía y explicaba tal realidad, que culminaría años más tarde en “la crítica de la economía política” de *El Capital*.

Debe tenerse claro que su crítica (así como su concepción de la economía política) no es solo el resultado de descripción y análisis, sino también de protesta y condena moral. Hay ínsita en la crítica y en la concepción de la ciencia un fuerte ingrediente ético, lo que hace que tanto una como la otra estén fuertemente cargadas de valores. Para Marx no hay ciencia valorativamente neutra pues ya desde los objetivos de la misma se valoran positivamente la justicia social, la humanización, la cooperación, y se denuestran la explotación, la alienación, etcétera. Así, la condena de Marx del trabajo asalariado no reside en que los salarios son muy bajos, sino en que dicho trabajo des-humaniza al ser humano. Ciencia es siempre “ciencia para”, en aras de objetivos práctico-políticos. Y siempre a partir de “un desde”, desde el punto de vista que caracterizó en sus *Manuscritos Económicos y Filosóficos* (1844), como “humanismo positivo”. Tal “nueva ciencia” es necesaria porque una “nueva revolución” lo es, “no sólo porque la clase dirigente no puede ser desplazada de otra manera, sino también porque la clase despla-

³ Marx, 1859.

⁴ Marx y Engels, 1845-46.

⁵ Carta a A. Ruge, 1843.

zante sólo a través de una revolución puede liberarse de todo el estiércol de siglos y devenir adecuada para fundar una nueva sociedad”.⁶ La nueva ciencia, y sólo ella, es fundamental y funcional para colaborar a tal liberación. Y lo es porque tal nueva economía política va a concluir en que la humanidad plena sólo es posible eliminando la base de todas las relaciones de producción existentes y precedentes, o sea la propiedad privada, es decir, que sólo es posible como resultado de una revolución comunista. En resumen, tal como lo afirmó Engels, “la ciencia era, para Marx, una fuerza históricamente dinámica, revolucionaria”.⁷

Como parte vital del alcance de la crítica de Marx, está la crítica a la economía política burguesa en su pretensión de ser científica. Ya anticipamos la principal crítica: no tener en cuenta las condiciones particulares que gobiernan la producción, pues “no recordar este hecho es la fuente ... [en que se basan] los economistas modernos que tratan de probar la naturaleza eterna y armonía de las condiciones sociales existentes”.⁸ Es decir, la principal fuente de error es la naturalización de lo social. Marx enfatiza que la auténtica ciencia histórico-social de las actividades productivas humanas es necesariamente revolucionaria.

La economía política a superar arranca del hecho de la existencia de la propiedad privada. Lo asume como principio, sin explicarlo. Y propone leyes que no explican su propio surgimiento desde la naturaleza misma de la propiedad privada. De modo aná-

logo, la competencia es explicada a partir de circunstancias externas siempre fortuitas, nunca relacionadas a algún desarrollo necesario. Esto ya anticipa (en 1844) que la referencia a causas y/o desarrollos necesarios es una nota marxista de ciencia auténtica, y a la vez anticipa la pertinencia de nuevos modos de explicación (que se mencionarán posteriormente). Va de suyo el llamado a superar toda economía política que considere a las leyes como sucesión de contingencias fortuitas, pero con validez supuestamente inmutable y universal y que, además, es básicamente ocultadora de las reales relaciones entre la producción y el trabajo. Enmascara que quien produce muchas cosas para el rico, produce privaciones para él mismo, palacios para el rico pero covachas para el pobre, etcétera.

Todos esos defectos o errores de la economía política se deben a defectos de la realidad social a la que considera su objeto, más específicamente a las contradicciones en la misma, que también oculta. *El Capital* es un ejemplo monumental de esto: las críticas de Marx a la economía política son en el fondo un análisis crítico del propio modo de producción capitalista. Ese análisis revela que las leyes de las que hablan los economistas son leyes de “ese” modo de producción y por lo tanto no tienen alcance universal y transhistórico.

En resumen: lo que la crítica de Marx desenmascara es la pretensión del capitalismo de ser un modo natural o eterno de producción. Los economistas políticos burgueses, en vez de hablar de la

⁶ Marx y Engels, 1845-46.

⁷ Engels, 1883.

⁸ Marx, 1857.

contingencia del capitalismo, hablaron de leyes naturales y eternas. Al aceptar acríticamente al capitalismo como una condición permanente, presentaban leyes económicas que, en verdad, expresaban la alienación misma del trabajador en su objeto. Y este era el aspecto ético-crítico más nefasto.

2. LA ECONOMÍA POLÍTICA COMO CIENCIA

En la Introducción a los *Grundrisse* Marx afirma “El objeto a considerar es en primer término la *producción material*. Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida”.⁹ Por ende, toda vez que habla de producción habla de la producción en una cierta etapa por individuos sociales. Un modo determinado de producción es una forma determinada de la actividad de dichos individuos, “una forma determinada de expresar sus vidas”, un modo determinado de vida. Por ende, la economía política es por añadidura el estudio de cómo los individuos expresan sus vidas; por lo tanto la economía política expresa lo que ellos son porque lo que son coincide con su producción, tanto con lo *que* producen como con *cómo* lo producen. En consecuencia, lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción.¹⁰

Para Marx la economía política es un estudio más amplio, profundo y comprensivo que el de la versión *standard* capitalista-burguesa

y es, en última instancia, una respuesta a la pregunta ¿qué son y qué hacen los seres humanos en el modo capitalista de producción? Así concebida, la economía política coadyudaba al desarrollo de un proceso revolucionario. Tanto Marx como Engels sabían que un movimiento revolucionario era un fenómeno espontáneo de rebelión masiva generado por condiciones de existencia que la gente considera intolerables. Pero también creían que una teoría correcta denunciadora podía asistir poderosamente a un movimiento revolucionario, dando explicaciones adecuadas y orientando a la gente a tomar conciencia de los objetivos y medios apropiados. La economía política nueva, ya anunciada en 1844 (*Manuscritos Económicos y Filosóficos*), esquematizada en los *Grundrisse* (1857) y desarrollada en *El Capital*, es esa ciencia, mediante la cual se influía sobre los hechos históricos, aunque no se los determinaba causalmente.

Es también desde el comienzo una economía empírica (aunque no empirista) porque se parte de un hecho económico real: “El trabajador se torna tanto más pobre, cuanto más riqueza produce (...) se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce (...) El trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como *mercancías*”.¹¹ Y no se parte de la mera descripción de un hecho, sino que en la descripción misma está ínsita la denuncia de la deshumanización del trabajo y del que lo produce: “Cuanto mayor es su producto, menos es él mismo” (Ibid.).

⁹ Marx, 1857.

¹⁰ Marx y Engels, 1845-46.

¹¹ Marx, 1844.

Para abolir tal situación, hay que encontrar las premisas que la condicionan. Esa operación es parte de la economía política, pero al efectuarla se irá esclareciendo el movimiento real a realizar para abolir tal situación. Ese movimiento real es a lo que Marx y Engels llaman “comunismo”: “Comunismo es para nosotros no un estado de cosas que ha de ser establecido, un ideal al cual debe ajustarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que elimina el estado presente de cosas”.¹² La economía política que Marx propone es pues vehículo de tal comunismo, porque elucida y denuncia las condiciones de tal abolición.

Es conducente a dicha abolición y a las condiciones de realización de una nueva sociedad, en la que la naturaleza será humanizada porque existirá para la gente sólo como un lazo con otra gente, y la humanidad será naturalizada porque esa nueva sociedad nos recuperará como seres sociales (al eliminar todo interés de clase). Por ello, se afirma que “la realidad social de la naturaleza, la ciencia natural humana o la ciencia natural acerca del hombre, son términos idénticos”.¹³ Es una unificación muy distinta y más profunda que la del positivismo lógico, pues no es resultado de la unificación interna de lenguajes científicos en un lenguaje piramidalmente organizado. Es algo por venir, como resultado de la humanización (léase desalienación) de los seres humanos. El cómo lograrlo y por qué es uno de los objetivos-corolarios de la nueva economía política.

Para ello, el concepto clave y renovador introducido por Marx fue el de *plusvalía*. La desaparición del capitalismo está condicionada por la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción, la cual requiere para su supervivencia de la existencia permanente y del incremento de valor agregado. La cadena-conclusión es: eliminación de la propiedad privada de los medios de producción—eliminación de la *plusvalía* expropiada al trabajador—eliminación de la alienación-explotación—eliminación de la deshumanización. La economía política marxista tiene como objetivo último un rescate del ser humano y su realización en plenitud.

3. LOS OBJETIVOS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Coincidimos con quienes afirman que el objetivo de la ciencia (desideologizada) y de la economía política en Marx es descubrir la esencia de lo real, partiendo de las formas aparentes mediante las cuales tenemos experiencia de ella. O sea: la ciencia es la apropiación de lo real mediante un conocimiento auténticamente objetivo.

Al de-velar lo real debajo de las apariencias, se devela el carácter falsificador de éstas (al develar que hay explotación bajo la apariencia de salarios, se exhibe el carácter engañoso de estos últimos). Con ello, se cumple otro de los objetivos fundamentales de la ciencia en Marx: la denuncia de las apariencias como falsi-

¹² Marx y Engels, 1845-46.

¹³ Marx, 1894.

ficadoras; en particular, para la economía política se presenta la denuncia económico-política de la sociedad que se presenta bajo las apariencias de no ser injusta ni explotadora. El objetivo epistemológico de la revelación de lo esencial se realiza además en aras de un objetivo ético-político ulterior. Por añadidura, al cumplir con esa meta ético-política, también deviene un objetivo el desenmascarar las pretensiones del capitalismo de ser un modo natural o eterno de producción, advirtiéndolo por ende que no está aquí para quedarse. El objetivo de la ciencia no es sólo describir y explicar el mundo (esto, en el caso de la economía política, sería legitimarlo), sino también cambiarlo.

En consecuencia, la concepción de la ciencia en Marx, involucra una clara primacía de la ontología. El conocimiento aceptable lo será por ser adecuado a la ontología. Para el siglo XIX, esta propuesta es claramente revolucionaria, porque desde hacía tiempo y por influencia de los principales autores modernos, una representación pre-ontológica del conocimiento era primaria y luego se trataba de acomodar cualquier área del mundo a ese conocimiento. Marx invierte tal relación de primacía, lo que hace de su postura un hito en la historia de la filosofía de las ciencias sociales.

4. LA PRIMACÍA DE LA ONTOLOGÍA

La ciencia presupone un mundo de esencias y regularidades causales por debajo (y totalmente

distinto) de las apariencias. Además, Marx, como sagaz materialista, presupuso “individuos reales y su actividad así como las condiciones materiales bajo las cuales viven, tanto aquellas que encontraron ya existentes como aquellas que produjeron por su actividad”. Ese mundo real es un mundo en movimiento constante, porque “todo lo que existe (...) vive por algún tipo de movimiento”. Este movimiento es entendido como un proceso de cambio cualitativo (y no meramente como un cambio de lugar). Además, dichos cambios cualitativos son experimentados internamente por una entidad debido a que su identidad misma cambia y se despliega: esclavos que mutan en hombres libres, mercancías en dinero, feudalismo en capitalismo...

Marx agrega la enorme novedad de que tal despliegue se produce mediante la resolución de contradicciones, es decir, dialécticamente. Ello es así, porque el primer término de cada par (por ejemplo, en los casos citados anteriormente) es identificado por lo que no es el segundo término (de ahí la contradicción entre ellos). Y el paso de un término al otro ocurre porque cada término tiene “potencialidades escondidas,” “conexiones internas” para desarrollarse hacia el otro.¹⁴ A medida que se despliegan sus potencialidades deviene el otro. Hacer ciencia para Marx es buscar las identidades de individuos determinados, sus conexiones internas, y sus formas de desarrollo en su movimiento real. Ello además explica por qué Marx se concentró en la “ciencia social histórica”

¹⁴ Marx, 1867.

o mejor dicho en la ciencia social que requiere para su estudio concentrarse en el movimiento real de los individuos que se despliegan en el tiempo. Las esencias en las ciencias sociales no son fijas y eternas, sino que cambian en la historia y lo hacen siempre en el contexto de determinadas relaciones sociales. En y a través de relaciones sociales el “hombre actúa sobre la naturaleza externa y la cambia, y de este modo él cambia simultáneamente su propia naturaleza”.¹⁵

Por lo tanto, las categorías de toda ciencia social no son meras formas lingüísticas, sino “formas de ser, manifestaciones de existencia”¹⁶ y sus “órdenes secuenciales están más bien determinados por las relaciones que tienen entre sí en un modo de producción determinado” y en la sociedad burguesa, el orden no es el de aparición cronológica sino exactamente el opuesto. Lo que a Marx le interesa no es el orden en la sucesión de distintos tipos de sociedad, sino “en su conexión orgánica dentro de la sociedad burguesa moderna” (Ibid.).

Marx no duda de que hay contradicciones aparentes en el movimiento de la sociedad capitalista, pero su tesis fuerte es que reflejan contradicciones entre categorías (o modos profundos y parciales de ser), como valor de uso y valor de cambio. Tal paso de las contradicciones aparentes a las reales-esenciales es revelador, denunciador, crítico: “El capitalista parece comprar su trabajo [el del trabajador] con dinero. Venden su trabajo por dinero. Pero esto es meramente la apariencia.

En realidad lo que venden al capitalista es su fuerza de trabajo”.¹⁷ La fuerza de trabajo es pues una mercancía que su poseedor, el trabajador asalariado, vende al capital para poder vivir. Los salarios resultan así el precio de una mercancía definida, la fuerza de trabajo, y están determinados por las mismas leyes que determinan el precio de cualquier mercancía. Es entonces que Marx, al proponer cómo se establece el precio de cualquier mercancía, descubre la presencia de trabajo excedente y de plusvalía, ganancia del capitalista y explotación del trabajador, así como denuncia que “los intereses del capital y los del trabajo asalariado son diametralmente opuestos”, así como que “ganancias y salarios existen siempre en proporción inversa” y “cuanto más crece el capital productivo, mayor la división del trabajo y la expansión de la maquinaria (...) cuanto mayor todo ello, mayor la competencia entre los mismos trabajadores y mayor la contracción de sus salarios”.¹⁸

Todas esas contradicciones del modo capitalista de producción tienen “en su corazón” la contradicción entre valor de uso y valor de cambio. Toda mercancía (el concepto real básico del análisis de Marx en *El Capital*, porque el hecho más obvio del capitalismo es la acumulación de riqueza y ella está constituida por lo que produce cada mercancía en sus relaciones de intercambio) tiene como su esencia la unión entre valor de uso y valor de cambio. Es una unión en oposición real, no lógica pero necesaria. Pero entonces, el carácter necesario de tal

¹⁵ Marx, 1867.

¹⁶ Marx, 1857.

¹⁷ Marx, 1849.

¹⁸ Ibid.

oposición es muy diferente al de la necesidad lógica. Los opuestos, en la oposición dialéctica, están unidos pero en tensión. Como consecuencia, los desarrollos ulteriores por tal tensión no son azarosos o accidentales y no consisten en agregados contingentes que “vienen desde afuera”. Es, como ya anticipamos, un proceso de desarrollo de las potencialidades desde dentro y, por ende, una diferenciación creciente de una totalidad original. Así, “el trabajo, el ser subjetivo de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, es la *propiedad privada* como su relación desarrollada de la contradicción y es por ello, una relación energética, que conduce a la disolución”.¹⁹

La ciencia (economía política) deberá mostrar la necesidad de las subsecuentes transformaciones dentro de las circunstancias sociales específicas, pero esto requiere justamente una presentación reveladora del proceso formativo real en sus diferentes fases a partir de lo esencial, de las categorías fundamentales en oposición. Este desarrollo transformador es una necesidad propia de la naturaleza del individuo, que ha de llevar a la abolición de los opuestos:

En su movimiento económico (...) la propiedad privada presiona hacia su propia disolución [inconscientemente y contra su propia voluntad], un curso determinado por la naturaleza de la cosa misma (...) Cuando el proletariado obtiene la victoria, no deviene el lado

absoluto de la sociedad, sino que la obtiene aboliéndose a sí mismo y a su opuesto. Ambos, el proletariado y su opuesto condicionador, la propiedad privada, desaparecen con la victoria del proletariado.²⁰

Para liberarse, el proletariado debe destruir sus propias condiciones de existencia. No es una inexorabilidad profética, porque está condicionada por la presencia de la organización de la sociedad burguesa contemporánea.

Estamos pues en presencia de una ontología dialéctica cuyas características centrales podrían sintetizarse en las notas de complejidad, contradicción y esencia. Toda entidad es compleja, no hay átomos últimos irreducibles que son lo que son *per se* (complejidad), y se desarrolla por la presencia de contradicciones internas que sólo pueden resolverse mediante el cambio (contradicción); al menos una contradicción es siempre parte de la esencia de una entidad, lo que significa que no todas las contradicciones son accidentales. Las relaciones e interrelaciones son lo que son porque pertenecen a una determinada totalidad; incluso los simples constitutivos de cada entidad compleja están relacionados de un modo determinado sólo en relación a los complejos a los cuales pertenecen.

Suponemos que es ahora clara la centralidad del concepto de totalidad en la postura de Marx. Cada par en oposición dialéctica constituye una totalidad-unidad en que cada uno tiene las propiedades que tiene por su perte-

¹⁹ Marx, 1844.

²⁰ Ibid.

nencia a dicha totalidad y por su peculiar relación (básicamente de “ausencia”) con el otro. Además, cada una de ellas es básicamente una totalidad histórico-social que tiene las propiedades que tiene y su desarrollo necesario por ser parte de una totalidad histórica mayor, un determinado modo de producción. Es una totalidad siempre históricamente condicionada.

Creemos que queda aún más claro que el gran supuesto ontológico es que hay una diferencia radical entre apariencia y realidad, así como que los seres humanos somos capaces de identificar la realidad que pretendemos conocer en el conocimiento científico. De ahí que el progreso científico es progreso hacia una mayor aproximación a la verdad objetiva, o sea, a un conocimiento mayor de la realidad esencial, que no está allí por siempre sino que es cambiante, histórica, pero con un desarrollo necesario relativo a contingencias como el cambio de las condiciones sociales de producción. Necesidad no-lógica profunda y contingencia histórica se entrelazan, dando lugar a una concepción de la ciencia como conocimiento, sus leyes y su método que ahora podemos abarcar con más precisión.

5. LA EPISTEMOLOGÍA SUBSIDIARIA A LOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS

Collier²¹ ha propuesto una serie de notas caracterizando de manera general la concepción de Marx sobre el conocimiento científico:

- 1) El conocimiento no es un reflejo pasivo de la realidad, sino un producto de la actividad humana (epistemología no-empirista).
- 2) Sin embargo, sus productos no son resultado o producto de nuestra mente. El mundo real existe independientemente de nuestro pensamiento y continúa siendo lo que es después de que nuestro pensamiento lo reproduce (realismo en que el mundo es el objeto intransitivo de la ciencia, Bhaskar).
- 3) El objetivo de la ciencia es reproducir en nuestro pensamiento esa realidad independiente, y la ciencia es evaluada de acuerdo a su éxito en alcanzar tal objetivo.
- 4) Para lograr tal correspondencia con la realidad, la ciencia debe reconstruir el carácter concreto multifacético de la realidad mediante conceptos abstractos reunidos en una estructura conexa. Esta interconexión reproduce en el pensamiento la estructura compleja de la realidad concreta (esta va a ser la tarea central del método de Marx: de lo concreto a lo abstracto, o sea, buscando dichos conceptos abstractos últimos como valor de cambio y valor de uso, para luego presentar el desarrollo que actualiza las tendencias internas ya presentes en la oposición entre dichos conceptos).
- 5) Las abstracciones de la ciencia reflejan aspectos de la realidad. La concentración de tales determinaciones constituye lo concreto en donde aparece actualizado el resultado de

²¹ Collier, 1979.

las tendencias intrínsecas en las esencias o categorías abstractas y sus contradicciones. En consecuencia, ellas no son abstractas, y su presencia en el resultado o producto final de la ciencia, lo concreto, no es el resultado de nuestra imposición.

Reaparece aquí, por lo tanto, la importante cuestión de la “necesidad” de dichas esencias, sus tendencias y el resultado de las mismas. Cabe afirmar al respecto que *a)* dicha necesidad es una necesidad particular, no de generalizaciones. Esto es de importancia capital para tener clara la naturaleza de las leyes de Marx. Así, la ley del valor, la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, etcétera, son particulares de una única entidad histórica particular; *b)* es una necesidad de tendencias y no de causas o condiciones suficientes sin excepciones, ni de tendencias estadísticas. Es una necesidad de las tendencias inherentes en las cosas. La tendencia a la baja de la tasa de ganancia se sigue de la naturaleza del capitalismo, pero puede ser bloqueada, impedida o exacerbada por otros factores, entre los cuales puede haber otras tendencias. Esto enfatiza la relevancia práctica revolucionaria de usar resultados científicos para impedir, bloquear, desarrollar o acelerar la manifestación efectiva de las tendencias, a la vez que remarca el carácter no profético de las propuestas marxistas. Así, no es lógicamente necesario que el capitalismo exista, pero una vez que lo hace es históricamente necesario —lo cual

no involucra ineluctabilidad lógica— que tenga la estructura de clase que tiene y que esté permeado por las tendencias que lo caracterizan. Pero éstas no permiten predecir evento alguno, en el sentido estricto del término.

Si las leyes operan a nivel de tendencias, no pueden establecerse predicciones a partir de la mera enunciación de tendencias. Enfatizamos, otra vez, que el objetivo es revelar para explicar y denunciar para cambiar.

Explicar es relacionar las tendencias de una cosa a su naturaleza. Puede haber generalizaciones a partir de particularidades y Marx propuso muchas, pero éstas no van más allá de la mera descripción. Generalización y fuerza explicativa van en direcciones opuestas. Marx, por ejemplo, generaliza acerca de lo que acaece en diferentes modos de producción, pero ello carece de valor explicativo. Para entender por qué un modo de producción tuvo una determinada trayectoria se investiga la ley particular de su desarrollo y no se menciona generalización alguna. Estas explicaciones utilizan siempre desarrollos a partir de contradicciones, por lo cual pueden ser llamadas “dialécticas”.

Lo anterior no es óbice para que Marx utilice otros tipos de explicación, por ejemplo deductivas e inductivas, pero siempre con el alcance restringido arriba indicado; tienen la forma de argumentos, pero no cumplen el rol explicativo profundo de las propiamente dialécticas, porque no penetran en la estructura de la realidad y menos aún en la de su cambio. Así, Marx empleó ex-

plicaciones causales, sin embargo estaba en desacuerdo con aquellos que reducían las leyes y explicaciones causales a conjunciones constantes entre hechos observables. Tal tipo de conjunción puede dar una regularidad entre apariencias, pero ocultará inexorablemente el juego de mecanismos más profundos, obliterará diferencias históricas y no será, en consecuencia, una explicación causal genuina, pues no establece las relaciones necesarias entre un “mecanismo interno” y las acciones, hechos o procesos que tal mecanismo genera. Marx llama “mecanismo interno” a “un agente que tiene poderes esenciales o propiedades activadas por sus relaciones”,²² a la vez que habla de “necesidad histórica” en lugar de “necesidad absoluta”.²³ Es una necesidad restrictiva: rige lo que los agentes hacen aunque no los constriñe del modo en que lo haría un mecanismo natural.

Esto es lo que explica que las leyes sociales históricas sean formuladas como leyes de tendencias, válidas dentro de condiciones económico-sociales determinadas. De ahí que toda explicación adecuada debe incluir un ingrediente histórico, porque sin él “la explicación no vale nada”.²⁴ Las leyes no son jamás trans-históricas, están siempre relativizadas a un modo de producción, son “leyes que son válidas solo para un desarrollo histórico determinado”.

Por último, cabe señalar la utilización por parte de Marx de explicaciones funcionales, tal como lo han enfatizado varios autores, especialmente en relación a la interrelación entre fuerzas produc-

tivas y relaciones de producción. Así, el surgimiento de nuevas relaciones de producción se explica por ser funcionales para el desarrollo óptimo de las fuerzas productivas existentes. Coincidimos, siempre y cuando no se asimilen dichas explicaciones funcionales a explicaciones teleológicas. La presencia de propósitos y de voluntades para ponerlos en práctica o alcanzarlos siempre aparece en un discurso superficial del nivel descriptivo apariencial; sin embargo, cuando se avanza al nivel real profundo encontramos siempre la determinación estructural dialéctica.

En consecuencia, los términos más importantes de las teorías no pueden reducirse a términos observacionales, sino que deben referirse a entidades, procesos o relaciones que operan como agentes causales en el mundo. El descubrimiento de los mismos constituye el núcleo de la empresa teórica. Por ejemplo, el descubrimiento y elucidación del concepto de plusvalía fue para Marx uno de sus hallazgos más importantes, una parte imprescindible para alcanzar las esencias que subyacen a las apariencias observables.²⁵ En tal sentido, Marx se oponía a la epistemología subyacente a los economistas de su época, así como a las propuestas de Comte y Mill. Pero, sin duda, también estaba en oposición a los empiristas y positivistas del siglo XX. Marx desconfiaba profundamente de que la ciencia pudiera estar basada en datos sensibles o en certeza sensible alguna. Esto no puede ser así porque “aún los objetos de certeza sensible más simple están

²² Marx, 1867.

²³ Marx, 1857.

²⁴ Marx, 1867.

²⁵ Marx, 1894.

dados sólo (...) a través del desarrollo social, industrial e intercambio comercial”. De ahí que se afirme que “los sentidos han devenido en su práctica, teóricos”. Además, la mediación de lo social, industrial y comercial subraya el carácter histórico de los conceptos, así como antes hemos mencionado el carácter ineludiblemente histórico de las leyes y de las explicaciones. Cada período histórico, cada modo de producción, o sea de vida, tiene sus propios y específicos conceptos, leyes y explicaciones. No había nada más prejuicioso para Marx que la naturalización de conceptos, leyes y explicaciones, aunque reconocía que era una tendencia permanente en las sociedades humanas, que él consideraba necesario denunciar y superar:

La errónea concepción egoísta que induce a transformar en leyes eternas de la naturaleza y la razón a las formas sociales que surgen del modo presente de producción y forma de propiedad —relaciones históricas que surgen y desaparecen en el progreso de la producción— es una concepción errónea compartida con toda clase dominante anterior precedente [aunque] está impedida de admitirlo en el caso de la forma burguesa de propiedad.

La ontología y epistemología de la ciencia de la economía política, dan forma, a su vez, en el caso de Marx, a sus novedosas propuestas acerca del método o, mejor dicho, de los métodos a emplear en la misma.

6. LA DIALÉCTICA Y SUS ACOMPAÑANTES

Farr²⁶ afirmó correctamente que Marx fue un pluralista metodológico. El primer rasgo de tal pluralismo es su célebre distinción entre método de investigación y método de exposición. Tal dualidad metodológica no es más que la recapitulación de la ontología marxista, que exige el doble viaje de lo concreto apariencial a lo abstracto de las categorías esenciales, y de la oposición de tales categorías a la recomposición sintética de lo concreto, ahora desnudado más allá de todo ropaje apariencial y falsificador. En el primer método, los conceptos o categorías son construidos a partir de las formas aparienciales. Pero, como tales formas enmascaran lo real, este primer momento metodológico es no sólo abstracción de los conceptos sino crítica de lo apariencial. El análisis de lo concreto para arribar a las categorías constitutivas es crítico: su modo de concebir el análisis es una excavación en busca de las condiciones que hacen posible que los fenómenos tengan determinadas apariencias.

Marx fue muy cuidadoso en el establecimiento del punto de partida del análisis. Afirma: “Parece justo comenzar por lo real y lo concreto (...) en la economía, por la población (...) Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción, si deajo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone”.²⁷ Y también: “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalis-

²⁶ Farr, 1991.

²⁷ Marx, 1857.

ta de producción se nos aparece como un ‘inmenso arsenal de mercancías’, y la mercancía como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía”.²⁸ Luego, como es sabido, distingue entre dos aspectos de una mercancía, valor de uso y valor de cambio, para luego mostrar que dinero y capital devienen desarrollos de la forma misma de mercancía. En tal búsqueda de las categorías constitutivas del punto de partida (en el caso considerado, de la mercancía), no procedió por inducción. En realidad, postuló mecanismos que deben existir para que los fenómenos analizados asuman las formas en las que se presentan a la experiencia. Se ha afirmado²⁹ que el primer momento del análisis aparece como una inferencia retroductiva (Hanson): *i*) hay un fenómeno sorprendente, o sea, F se presenta a la experiencia, *ii*) F sería explicable si H fuera verdadera, luego *iii*) hay razones que hacen que H sea verdadera. Nada de ello implica que Marx no haga uso de inferencias inductivas, o sea, inferencias en las cuales la conclusión es a lo sumo probable. Sólo se afirma que el análisis en búsqueda de las categorías explicativas básicas no es una forma de inducción.

Por supuesto, tampoco se niega que haya argumentos deductivos en la obra de Marx; esto sería una soberana ridiculez. Lo que se afirma es que en la dualidad metodológica investigación-exposición no hay un momento deductivo; no se siguen las leyes de esa lógica en ninguno de los dos momentos. Así, Marx en el Postfacio

a la segunda edición alemana de *El capital*, afirma que “el método aplicado en *El Capital* no ha sido comprendido” y se mofa de un tal profesor Sieber, quien afirmó que “el método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa [en economía]”.³⁰

Allí mismo afirma que

el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación debe tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real,

un movimiento real que como ya dijimos consideraba como dialéctico, y por eso asevera:

mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento (...) es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”³¹ [inversión].

Marx no concibió a la dialéctica como una forma superior de lógica, que reemplazara o subsumiera a la lógica formal, así como tampoco violaba en sus argumentaciones las pautas de la lógica

²⁸ Marx, 1867.

²⁹ Sayer, 1979.

³⁰ Marx, 1867.

³¹ Ibid.

formal. Por el contrario, afirmó reiteradamente la necesidad de argumentar cuidadosamente, evitar *non sequiturs* y contradicciones formales. Es totalmente consistente sostener la necesidad de proceder dialécticamente, desplegando las sucesivas contradicciones a partir de las tendencias presentes en las esencias individuales, y abjurar de incurrir en las contradicciones de lógica formal en cualquier parte de su discurso. En cada caso, las contradicciones son de naturaleza muy distinta: de una contradicción de la lógica formal se sigue cualquier enunciado, una real tragedia argumentativa que explica por qué todos recomiendan evitarlas, mientras que de una contradicción dialéctica se sigue exclusivamente un enunciado, en cada momento del desarrollo dialéctico. Además, en tanto las contradicciones a re-velarse son reales, puede afirmarse que subyace a las mismas una versión materialista de la lógica (no entendida en el sentido clásico-formal).

La ciencia debe desarrollarse hasta un cierto punto antes de que sea posible una exposición dialéctica. No es posible comenzar con una exposición dialéctica, pues se comienza por “lo concreto” y se establecen abstracciones, para recién entonces comenzar con la exposición dialéctica. Como sostuvimos en el caso de la ontología, las categorías encontradas por el análisis y desde las cuales comienza la exposición del movimiento dialéctico, son específicas a un área determinada de condiciones sociales de producción. No hay pues, estrictamente hablando, un esquema dialéctico aplicable uni-

versalmente, independientemente de un determinado contenido específico. La idea de método como esquema general universalmente aplicable es un sinsentido para Marx, de ahí que, como hemos dicho la dialéctica no fuera para él una lógica en el sentido habitual del término.

Por eso, podría afirmarse que, en sentido estricto, para Marx tampoco existe la predicción como resultado de reglas de inferencia deductivas-inductivas universalmente aplicables. Sólo tiene sentido hablar de la categoría práctica de “intención” del proletariado de cambiar el mundo, acorde con lo revelado por el método de investigación-exposición. De ahí que tal método, en tanto revela para convocar al cambio, es también crítico y revolucionario. Si recordamos nuestras afirmaciones acerca de la ontología, debemos concluir que el método científico en Marx “recapitula la ontología”.

7. MÁS ALLÁ DE ERRORES Y BUENAS INTENCIONES

El pensamiento de Marx acerca de la ciencia ha sido habitualmente interpretado erróneamente. Un ejemplo paradigmático lo constituyen ciertas críticas de Popper, sobre las que seremos muy breves. En *La miseria del historicismo*, que en verdad era para Popper “la miseria del marxismo”, se afirma que el historicismo (léase el marxismo) es aquella postura que sostiene que es posible predecir por métodos científicos el futuro de los acontecimientos.³² Tamaño dislate, jamás sostenido

³² Popper, 1967a.

o sugerido por Marx, tenía como principal razón, al decir de Popper, la supuesta confusión de Marx entre leyes y tendencias: sostendría la predictibilidad porque se creía que, como en las ciencias naturales, las leyes del desarrollo histórico social y económico le permitirían lograrlo.

Recordemos, por una parte, que para Marx no hay leyes transhistóricas, sino válidas sólo dentro de un determinado modo de producción; ergo, no puede haber predicción transhistórica. Pero, por otra parte, no puede haber predicción en el sentido fuerte de las ciencias naturales porque, como ya señalamos, de acuerdo a Marx las leyes operan sólo como tendencias: "Pueden operar influencias contrarrestantes (...) cancelando el efecto de la ley general y dándole el carácter de tendencia. La ley opera simplemente como una tendencia cuyo efecto es decisivo solo bajo circunstancias particulares".³³ Es evidente, pues, que Marx no confundió leyes con tendencias ni creyó que las leyes tuviesen una validez incondicional, por lo que también es errónea la acusación popperiana de que el marxismo sostiene la posibilidad de hacer profecías, es decir, afirmaciones incondicionales que anticipan acontecimientos que es imposible evitar. La ciencia, y en particular la economía política, no hacen afirmaciones incondicionales. Marx llevó esto al extremo, porque son las condiciones establecidas por las relaciones sociales las que siempre condicionan el alcance válido de las leyes. Incluso caricaturizaba como reaccionario a todo aquél que trazara

un plan ineluctable para el futuro. Además, hay siempre acontecimientos fortuitos impredecibles; de allí la continua referencia a las consecuencias no intencionadas de las acciones voluntarias de los seres humanos. Marx no se ocupaba de la "inevitabilidad histórica (profecía)", sino del conjunto de posibilidades reales para la acción del ser humano según el contexto histórico. Esto es consistente con su constante hostilidad hacia los socialistas utópicos quienes, como Comte, pretendían anticipar todos los detalles de una sociedad ideal del futuro.

En "Predicción y Profecía en Ciencias Sociales", Popper (1967a) reconoce y elogia que Marx tenía "la esperanza de reducir la miseria y la violencia, e incrementar la libertad".³⁴ Pero agrega que "esos objetivos no pueden alcanzarse por métodos revolucionarios (...) que sólo pueden empeorar las cosas y aumentar innecesariamente el sufrimiento, conducen a un aumento de la violencia y destruyen la libertad".³⁵ Este texto es un caso paradigmático de extremismo filosófico que solo demuestra la errónea postura del autor acerca de la concepción de Marx de las revoluciones sociales. Popper las llama "revoluciones totales" y las distingue de las "revoluciones políticas" (como la norteamericana del '76 o la francesa del '89) y sostiene que las revoluciones totales son irracionales. Sin embargo, Marx advirtió reiteradamente que las revoluciones sociales sólo suceden cuando están dadas las condiciones para ellas (cuando las relaciones de producción ya no son funcionales al desarrollo

³³ Marx, 1894.

³⁴ Popper, 1967b.

³⁵ Ibid.

de las fuerzas productivas). En esos casos, y sólo en ellos, la revolución tiene probabilidad de éxito sin pérdidas inútiles de vidas y sin empeorar la situación que justamente ya esta siendo agravada por la falta de funcionalidad de las relaciones de producción. La situación solo puede ser mejorada mediante el cambio radical de las mismas, para hacerlas funcionales al estado contemporáneo del desarrollo de las fuerzas productivas. Si se corre el riesgo de reemplazar a viejos amos por nuevos, como acusa Popper, se debe a que ya es imposible soportar a los viejos y porque la gente ya no tiene nada que perder (algo que Popper olvida). Sin tal reemplazo no hay libertad posible. Popper también olvida que la auténtica revolución total hacia el socialismo es aquella en la que finalmente no habrá amos.

En relación a las revoluciones como destructoras de la tradición, Popper también pontifica que “una vez que [las revoluciones] destruyen la tradición, la civilización desaparece con ella”.³⁶ Sin embargo, dado un contexto histórico-social determinado, lo que se destruye a lo sumo es una tradición determinada, y no “la tradición”, como si existiera una tradición que se pudiera igualar *per se* con la civilización. Lo que sucede es que Popper iguala la tradición liberal con la civilización y considera a todo cambio radical que termine con ella como el fin de la civilización (prejuicio fundado en su teoría de la racionalidad científica, de acuerdo a la cual todo cambio no gradual es automáticamente irracional).

Sin embargo, el principal error de Popper es acerca de la dialéctica, de la cual afirma que “si aceptáramos contradicciones, tendríamos que abandonar todo tipo de discurso científico [pues] si se admiten dos enunciados contradictorios, debe admitirse cualquier otro enunciado”.³⁷ Popper confunde aquí la *contradiction* de la lógica formal con la contradicción dialéctica, la cual no implica cualquier otro enunciado sino uno y bien determinado, dadas la condiciones materiales en las que acaece. Así se distorsiona y niega el poder, la sustancia y la capacidad heurística de la dialéctica marxista, a la vez que su carácter material.

Por otra parte, Daniel Little³⁸ tiene realmente buenas intenciones, intenta defender la concepción de Marx desde el punto de vista de la filosofía contemporánea de las ciencias; la elogia y la caracteriza de un modo con el que tenemos fuertes acuerdos. Así, se afirma que *El Capital* es una investigación rigurosa del capitalismo, enfatizando el cuidadoso análisis empírico de los datos que Marx efectúa como punto de partida, el imprescindible rol del método de investigación como búsqueda de las categorías básicas, la obsesión de Marx por revelar “la fisiología interna” del capitalismo, las leyes del capitalismo como tendencias, la explicación en términos de causas subyacentes, la no reductibilidad del enfoque científico de Marx a forma alguna de inductivismo o hipotético-deductivismo, el carácter no naturalista de *El Capital* sin concluir por ello que no sea una obra científica.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Little, 1986.

Sin embargo, tenemos serios desacuerdos con su propuesta, en tanto que Little intenta presentar a Marx como defensor de una versión de la ciencia compatible con un empirismo sofisticado. Little sostiene que para analizar a Marx como científico es posible e imprescindible separarlo del Marx revolucionario, distorsionando así, en nuestra opinión, el carácter distinto, novedoso y revolucionario de la concepción revolucionaria de Marx de la ciencia, lo que también explica que Little omita toda referencia a la relación (que para Marx era vital) entre ciencia auténtica y praxis revolucionaria.

Como corolarios, Little concluye tres tesis inaceptables: 1) *El esencialismo de Marx es inocuo, porque no juega ningún rol en hacer avanzar la teoría económica en base a nuevas y fructíferas predicciones*; ya hemos afirmado que no son las predicciones en sentido estricto el objetivo central de la ciencia en Marx, sino, para el caso de *El Capital*, la denuncia de las estructuras por detrás de las engañosas apariencias. Pareciera que, en opinión de Little, el esencialismo no es “condición suficiente de la investigación científica”, pues “aceptarlo no garantiza resultados”. Es trivial que no sea condición suficiente, pues con el esencialismo no basta para afirmar la científicidad de teoría alguna, pero para el caso de Marx es necesaria (algo que Little reconoce). Pero lo que resulta inaceptable es que los resultados de los que se habla sean “las predicciones exitosas” cuando en verdad el esencialismo tiene como resultado permitir a Marx “develar”,

“denunciar”, mostrar que los conceptos últimos involucran la presencia de contradicciones a nivel ontológico, enmascaradas a nivel apariencial. 2) *La dialéctica es totalmente prescindible, porque, si el método fuera irreductiblemente dialéctico, no sería empírico*. Esto evidencia la ceguera de Little ante la presencia de contradicciones en la sociedad y en un nivel explicativo profundo. Para hacer tamañas afirmaciones, Little en verdad reduce el método de Marx en *El Capital* a un método de investigación, elogia (acertadamente) el modo en que analiza cuidadosamente las apariencias (mercancías) para arribar a las categorías como valor de cambio-valor de uso, y reconoce (como Marx también hiciera) que para todo ello no se necesita la dialéctica. Little sostiene que la dialéctica se necesita para explicar el movimiento del proceso histórico, lo que es cierto, y para nada más, lo que es totalmente erróneo. Lo que ocurre es que Little olvida toda la dimensión del *método de exposición*, o sea el que exhibe el despliegue de las contradicciones a partir de las esencias, o de las oposiciones como valor de cambio-valor de uso. Afirmar como Fisk que la dialéctica tiene un papel ontológico fundamental no implica negar, como hace Little, que tenga el mismo rol imprescindible a nivel metodológico; como buen empirista, Little pierde de vista toda la relevancia que la ontología tiene para la metodología, especialmente en el caso de Marx. Además, y consistentemente, en la versión de Little, las explicaciones partirían de microexplicaciones

en término de las acciones de los individuos, lo que constituye un distorsionador reduccionismo de la propuesta de Marx a un mero individualismo metodológico. 3) *Análogamente, la teoría del valor-trabajo resultaría prescindible.* Luego de un interesante análisis de las versiones de la misma por parte de M. Morishima, J. Elster y J. Roemer, Little concluye con el último en que “es posible caracterizar a la explotación marxista (...) usando exclusivamente conceptos de relaciones de propiedad (...) sin referencia al concepto de trabajo excedente y, en consecuencia, a la teoría del valor trabajo”.³⁹ Por lo tanto, “la coerción relevante, relativa a la explotación, radica en el mantenimiento de relaciones de clase, no en el proceso de trabajo”. Esto sugiere algunas preguntas críticas: ¿Es posible encontrar en Marx una explicación de la estructura de clases, o sea, de las relaciones de clase, en la propiedad de los medios de producción y sin acudir a la explotación del trabajador mediante la extracción de plusvalía? ¿Cómo justificar en tal caso el lugar central que ocupa el concepto de “fuerza de trabajo” en la teoría de Marx? Dicho concepto (quizás) y su papel central (con seguridad) desaparecen en la versión de Roemer aceptada por Little: todo se reduce y centra en las relaciones de propiedad, como si en las relaciones de propiedad de los medios de producción no estuviera ya involucrada la teoría del valor-trabajo y como si esta última no fuera el motor para la persistencia de las diferencias

de clase y del mantenimiento de la propiedad de dichos medios en las manos del capitalista.

Va de suyo que en todo el análisis de Little desaparece la dimensión ética ínsita en el análisis de Marx en *El Capital*, lo que es otra de las razones que le permiten convertir a Marx en un empírico. Negando toda presencia de elementos valorativos en su obra, lo transforma en un “correcto” pero distorsionado científico empirista, en vez de reconocerlo como un creador único, imprescindible e irrenunciable, de la economía política en particular y de las ciencias sociales en general como *ciencias sociales críticas* y no meras ciencias empíricas (en el sentido empirista de la expresión).

Finalmente, un nexo obvio entre Popper y Little es que ambos sostienen una postura irreductible sobre las ciencias sociales, reduciéndolas a un tratamiento individualista metodológico, en abierta oposición a lo que es una característica irrenunciable de la concepción marxista de la economía y las ciencias sociales: la del holismo metodológico. La polémica entre individualismo y holismo metodológico es crucial para entender a Marx y a los sociólogos de la Escuela de Frankfurt en su feroz contienda con Popper y sus sucedáneos, los teóricos del neoliberalismo. Polémica que continúa, con lo que se evidencia una vez más, el carácter profundo y renovador de la concepción de Marx de la economía política. Más de un siglo después sigue dejando cuestiones abiertas y nuevos caminos por explorar.

³⁹ Ibid.



BIBLIOGRAFÍA

- COLLIER, A. (1979), "In Defence of Epistemology", en J. Mepham & D-H Ruben, eds. *Issues in Marxist Philosophy, Vol. 3*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, págs. 55-106.
- ENGELS, F. (1883), "Discurso ante la tumba de Marx", en Marx y Engels, *Obras Escogidas*. Moscú, Progreso, 1974, pág. 171.
- ELSTER, J., ed. (1986), *Karl Marx: A Reader*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FARR, J. (1994), "Science: Realism, criticism, history", en T. Carver, ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, págs. 106-123.
- GÓMEZ, R. (1995), *Neoliberalismo y Seudociencia*. Buenos Aires, Lugar Editorial.
- GÓMEZ, R. (2003), *Neoliberalismo Globalizado: Refutación y Debacle*. Buenos Aires, Ediciones Macchi.
- LITTLE, D. (1986), *The Scientific Marx*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARX, K. (1844), *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- MARX, K. (1845), "Tesis sobre Feuerbach", en Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1970, págs. 665-668.
- MARX, K. y F. Engels (1848), *La Ideología Alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1970.
- MARX, K. y F. Engels (1848), *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- MARX, K. (1849), "Trabajo asalariado y capital", en Marx K., *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- MARX, K. (1857), "Introducción", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1989, págs. 5-33.

- MARX, K. (1859), “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en *Introducción General a la crítica de la economía política/1857*, México, Siglo XXI, 1987.
- MARK, K. (1867), *El Capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- POPPER, K. (1967a), *El Desarrollo del Conocimiento Científico. Conjeturas y Refutaciones*. Buenos Aires, Paidós.
- POPPER, K. (1967b). *La Miseria del Historicismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- POPPER, K. (1973), “La lógica de las ciencias sociales”, en Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona-México, Grijalbo, págs. 101-120.
- POPPER, K. (1994), *The Myth of the Framework*. London-New York, Routledge.
- SAYER, D. (1979), “Science as Critique: Marx vs Althusser”, en J. Mepham & D-H Ruben, eds. *Issues in Marxist Philosophy. Vol.3*. Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press, págs. 27-54. 

El indisoluble nexo entre teoría y práctica en el marxismo¹

EMIR SADER²

“No se puede separar mecánicamente las cuestiones políticas de las cuestiones de organización”. (Lenin, Discurso de cierre del 11° Congreso del Partido Comunista de Rusia, citado por Lukacs en el prólogo de su ensayo “Notas metodológicas sobre las cuestiones de organización”, en “Historia y conciencia de clase”)

El marxismo fue concebido como teoría transformadora de la realidad. Por esa razón, sus primeras grandes expresiones —Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci— fueron, al mismo tiempo, indisolublemente, teóricos y dirigentes revolucionarios. Sus análisis y denuncias estaban comprometidos con captar el núcleo de lo real con sus contradicciones como motores de la realidad, para poder comprenderla en su dinámica y descifrar sus alternativas. Su trabajo teórico estaba intrínsecamente comprometido con proyectos de transformación concreta y radical de la realidad.

De ahí esa identidad indisoluble entre trabajo teórico y dirección política revolucionaria, práctica intelectual y trabajo partidario, las fronteras entre sus actividades como teóricos y como dirigentes revolucionarios eran tenues, al punto que la primera sistemati-

zación de la idea del comunismo —el Manifiesto Comunista— fue encomendada políticamente y sirvió como documento básico del primer partido internacional de los trabajadores.

A partir del fenómeno que Perry Anderson llamó “marxismo occidental”³ —resultado de la combinación negativa de la estalinización de los partidos comunistas y de la represión fascista— pasó a haber una ruptura entre teoría y práctica, retornando, ahora sobre el marxismo, la imagen del intelectual desvinculado de la práctica política, con la correspondiente autonomización del discurso teórico.

Las estructuras partidarias, hegemónicas por el estalinismo, bloqueaban elaboraciones y debates teóricos y políticos alternativos, haciendo que se produjese una nueva figura en el marxismo: el intelectual desvinculado de la práctica política. Su correlato fue la práctica política partidaria desvinculada de la elaboración teórica.

Inevitablemente el análisis y la denuncia pasaron a predominar sobre las propuestas, las alternativas. Hubo un desplazamiento de los temas, pero también un desplazamiento a favor de la teoría desvinculada de la práctica política. Práctica política sin teoría,

¹ Texto originalmente publicado en portugués por www.cartamaior.com.br. La versión en español apareció publicada por *Rebelión* el 23 de mayo de 2009, la traducción fue hecha por Insurrectasypunto. Se publica con el permiso del autor.

² Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Su último libro publicado es *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO. Siglo XXI de Argentina, septiembre de 2009.

³ Anderson, Perry, *Afinidades selectivas*, Boitempo Editorial.

teoría sin práctica —los dos problemas pasaron a pesar como un karma sobre el marxismo y la izquierda.

La práctica política de la izquierda tendió al realismo, al posibilismo, al abandono de la estrategia, mientras que la teoría marxista tendió al intelectualismo, las visiones especulativas, de simple denuncia, de polémicas ideológicas en torno a los principios, sin desdoblamientos prácticos.

En las décadas más importantes hasta aquí de su trayectoria —de los años 20 del siglo pasado en adelante—, la izquierda no pudo contar con la articulación entre sus mejores intelectuales para elaboraciones que contribuyesen directamente a enriquecer su práctica política y, al mismo tiempo, un período de extraordinaria riqueza en la elaboración teórica del marxismo, no estuvo directamente articulada con la práctica, enriquecida por ella y apuntando a temas y relaciones concretas de fuerza.

La afirmación de Lenin que encabeza este artículo remite exactamente a eso: no existe un momento de elaboración teórica y después un momento de aplicación concreta de las conclusiones teóricas. El marxismo articula intrínsecamente la política y las cuestiones de organización, como una de las expresiones de la articulación entre teoría y práctica. Un análisis marxista que no se articule con proyectos de transformación revolucionaria, castra el marxismo de su diferencia específica en relación a todas las otras teorías.

Un intelectual que se dice marxista y no articula su pensamiento

con la práctica político-partidaria, no asume el marxismo como pensamiento dialéctico, como motor de la práctica política concreta. Corre todos los riesgos de autonomizar la teoría, de despreciar las relaciones de fuerza políticas, de no captar los movimientos reales de la historia. Fue lo que afectó al marxismo occidental, que no se pudo aliar a la inmensa creatividad teórica de los autores que pueden ser incorporados en esa categoría, a la transformación de esa teoría en fuerza material, por la penetración en las masas —conforme la afirmación de Marx. Perdió la teoría su dimensión transformadora, perdió la práctica política la inmensa capacidad analítica de la teoría.

Esa desarticulación es políticamente grave, siendo responsable por un fuerte y reiterado sentimiento de parte de los intelectuales, que se reivindican legítimos representantes de la teoría, que pretenden expresar en estado puro, que tienen razón contra el bastardeo de la política. (El propio Lukács expresó eso de forma conciente en el nuevo prefacio de *Historia y conciencia de clase*, cuando confiesa que sentía que siempre había tenido razón y siempre había perdido políticamente, deduciendo que debía alejarse de la política). Que, en realidad, entre la teoría y la realidad —siempre heterodoxa— se quedan con la teoría y se aíslan de la práctica, de los caminos reales de la historia concreta.

Esa distancia se torna todavía más grave cuando el mundo vive situaciones inéditas —hegemonía capitalista e imperial global,

junto la exhibición clara de sus debilidades y de retroceso de los llamados factores subjetivos de la construcción de alternativas anti-capitalistas—, en que la reflexión teórica articulada con la práctica política se torna todavía más indispensable.

El refugio de sectores de la intelectualidad en la denuncia de capitulaciones políticas, sin capacidad de proponer alternativas, y la trayectoria empírica, de adaptación a las correlaciones de fuerza desfavorables por parte de fuerzas políticas, constituye un cuadro negativo, desfavorable a la construcción de soluciones superadoras de la enorme crisis hegemónica que viven nuestros países y el mundo globalizado.

El ejemplo dramático de Venezuela es muy significativo, en que un proceso político innovador, valeroso, se choca con la oposición frontal de casi la totalidad de la intelectualidad universitaria. Mientras esta se divide entre un “denuncismo” de izquierda, sin injerencia política y capacidad propositiva alternativa, el proceso político siente el efecto de una capacidad reflexiva vinculada a su práctica para contribuir a encarar sus dilemas y a definir su futuro.

Pero el fenómeno se extiende, de manera más o menos similar, en todo el continente. Un brillante pensamiento crítico no acostumbra estar acoplado a la práctica política, mientras fuerzas políticas nuevas tienen dificulta-

des para encarar los nuevos desafíos políticos, en sus dimensiones teóricas. Se trata de valorizar la reflexión teórica, acoplada orgánicamente a la práctica política, y de enriquecer la práctica política, iluminada por la reflexión teórica.

Ejemplos de la articulación entre capacidad de elaboración teórica y de dirección política fue, en América Latina, el chileno Luis Emilio Recabarren, el cubano Julio Antonio Mella, el peruano José Carlos Mariategui y, más recientemente, el brasileiro Ruy Mauro Marini y el boliviano Álvaro García Linera —demostrando la factibilidad de esa articulación y de como ella fertiliza tanto la creación teórica, cuanto la práctica política.

La imagen del marxista universitario, desvinculado de la práctica política es una contradicción en términos, una incoherencia, de la misma forma que dirigentes políticos marxistas que no sean al mismo tiempo intelectuales revolucionarios. El punto de vista del marxismo es un punto de vista de partido, desde un partido, desde la acumulación de fuerzas para un objetivo estratégico, programático.

No se trata de defender la teoría como canon teórico intocable, sino de rescatar el marxismo como metodología —su única dimensión ortodoxa, según Lukacs—, de crítica y de superación de la realidad existente.

Para leer sobre...

los temas de actualidad de la educación superior*

Para leer sobre...

los temas de actualidad de la educación superior*

Acosta Silva, Adrián (2009) *Príncipes, burocratas y gerentes. El gobierno de las universidades públicas en México*, México, ANUIES, 206 págs.

Brunner, Ronald (ed.) (2008) *Para una transformación de la universidad. Nuevas relaciones entre investigación, saber y docencia*. Barcelona, Octaedro, 271 págs.

Bermejo Barrera, José Carlos (2009) *La fábrica de la ignorancia. La universidad del «como si»*, Madrid, Akal, 160 págs.

Brunner, José Joaquín y Carlos Peña (eds.) (2008) *Reforma de la educación superior*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 607 págs.

Cazés Menache, Daniel, Eduardo Ibarra Colado y Luis Porter Galetar (eds.) (2010) *Las Universidades Públicas Mexicanas en el año 2030: examinando presentes, imaginando futuros*. México, UAM-Cuajimalpa / CEIICH-UNAM.

Díaz Barriga, Ángel (coord.), Concepción Barrón Tirado y Frida Díaz Barriga Arceo (2008) *Impacto de la evaluación en la educación superior mexicana: un estudio en las*

universidades públicas estatales, México, IISUE-UNAM/ANUIES, 321 págs.

Díaz Barriga, Ángel y Teresa Pacheco (comps.) (2007) *Evaluación y cambio institucional*, México, Paidós, 227 págs.

Fernández Buey, Francisco (2009) *Por una universidad democrática*, Barcelona, El Viejo Topo, 320 págs.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe (comp.) (2009). *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*. México, CEIICH-UNAM, 368 pp.

Gazzola, Ana Lucía y Axel Didriksson (eds.) (2008) *Tendencias de la educación superior en América Latina y el Caribe*, Cartagena de Indias, Colombia, IESALC-CRES.

Goetschel, Ana María (coord.) (2009) *Perspectivas de la educación en América Latina*, Quito, FLACSO, 328 págs.

Kent, Rollin (2009) *Las políticas de educación superior en México durante la modernización. Un análisis regional*, México, ANUIES, 281 págs.

Mendoza Rojas, Javier (2009) *Financiamiento de la educación superior y crisis económica*, México, ANUIES, 169 págs.

Miller Flores, Dinorah (2009) *La equidad en la universi-*

dad. El Programa Nacional de Becas (PRONABES) y la condición de juventud de los estudiantes. Una mirada desde la UAM, México, ANUIES, 230 págs.

Morphew, Christopher C. y Peter D. Eckel (eds.) (2009) *Privatizing the Public University: Perspectives from across the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 224 págs.

Rodríguez Muñoz, Victoria (2009) *El proyecto político pedagógico neoliberal en la UNAM. Período 1982-1994. Proceso de defensa de la universidad pública*, México, Plaza y Valdés, 240 págs.

Verger, Antoni (2010) *WTO/GATS and the Global Politics of Higher Education*, Nueva York, Routledge, 270 págs.

Woodhouse, Howard (2009) *Selling Out. Academic Freedom and the Corporate Market*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 360 págs.

* Selección realizada por Eduardo Ibarra Colado

* Selección realizada por Eduardo Ibarra Colado

Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, 587 pp.

JOSÉ GUADALUPE
GANDARILLA SALGADO

“El lento desvanecimiento de los absolutos de la Historia, según las historias de los pueblos inermes y dominados, a menudo en vías, sin más, de desaparición, pero que no obstante irrumpieron en nuestro teatro común, acabaron por coincidir y contribuyeron a cambiar la mismísima representación que nos hacemos de la historia y su sistema”

ÉDOUARD GLISSANT



En uno de sus más recientes libros y primero de los tres que se prometen como integrantes de la formulación, ya madura, de una filosofía política crítica, podríamos decir, de “un nuevo paradigma en política”, Enrique Dussel se propone formular un nuevo relato, construido sobre nuevas bases, de la historia de los pueblos como actores políticos, de su pensamiento (en un sentido más general) y de su filosofía política (en un sentido más particular). Esta historia crítica parte de des-estructurar el marco categorial del relato hegemónico, convencional o tradicional que sobre la filosofía política se ha construido a lo largo de los últimos tres siglos y que se irradia desde las grandes instituciones académicas. Este paradigma dominante encuentra en su base siete marcos limitantes que nuestro autor, a lo largo de los capítulos que integran su libro (son sólo tres pero

de una muy larga extensión cada uno de ellos), va poniendo en evidencia y desmenuzando, en sus falsedades históricas y en sus debilidades teóricas, conceptuales o argumentativas. Estos límites a superar para construir un nuevo relato (crítico y mundial) de la historia de la filosofía política serían: a) el helenocentrismo, b) el occidentalismo, c) el eurocentrismo, d) la propia periodización, e) un cierto secularismo, f) el colonialismo intelectual, y g) la no inclusión de América Latina en la modernidad.

En sus páginas se combinan sinérgicamente las disciplinas de la historia, la filosofía, la geografía, con las descripciones del arte de la guerra y los cultos religiosos que, en el mundo entero, encarnan los procesos culturales de los grandes complejos civilizacionales en su consideración temporal

y espacial. Ante la fragmentariedad del discurso posmoderno que fue todavía dominante hasta bien entrada la última década del siglo pasado, se nos propone, en este libro, un macro-relato crítico y global, por ello de vocación transmoderna y de-colonial. Se trata, con él, de indicar “elementos no sólo de organización política, sino también de «filosofía política» explícita” (Dussel, 2007: 37), esto es, el relato histórico no se esgrime *per se*, con pretensiones de erudición, sino para documentar las posibilidades y la existencia de un contra-relato susceptible de oponer a la *main stream* hegemónica en el propio terreno de “lo político”. Lo reitera nuestro autor: “No se trata sólo de analizar el orden político existente, sino que podremos referirnos a un «pensamiento político» propiamente dicho” (Dussel, 2007: 38). Y es que, en efecto, los autores a los que se pasa revista son analizados como siendo parte de su tiempo y de su espacio es, pues, una historia crítica del pensamiento filosófico político, tal vez solo comparable con el erudito trabajo de Sheldon S. Wolin¹ o, en su momento, el de Rudolf Rocker², haciendo a un lado, por supuesto, el que en ambos se arranque esta historia desde la cuna griega.

Los primeros dos capítulos del libro se ocupan del lugar de enunciación de un discurso crítico de “lo político” identificando sus características en la muy larga duración histórica. Sí, de suyo, lo político es un “campo práctico que supone la ciudad” (Dussel, 2007: 20), una estrategia convincente será ocuparse de lo político

desde el período que anuncia el arranque de tal modalidad de organización de lo social, o incluso más antes aún si consideramos que con la superación de un ordenamiento instintivo por un ordenamiento con base en instituciones (cuyo establecimiento es exigido por la necesidad de producción y desarrollo de la vida), se están colocando las bases de comportamientos proto-políticos. Por ello, en su exposición Dussel arranca propiamente desde el neolítico para documentar, podríamos decir, “que desde el principio era la voluntad de vivir” lo que permitió el tránsito de la humanidad desde su primera historia, lo que le permitió el existir como viviente al ser humano y el construir las primeras estructuras de protopoder y sus formas más desarrolladas. Por ello, desde la más remota historia será “la corporalidad sufriende de nuestros pueblos” (Dussel, 2007: 13) el punto de partida, el lugar de enunciación. El giro decolonizador en filosofía política exige una nueva periodización, ya no sólo de la etapa moderna, sino de los cerca de 8000 últimos años de historia humana, que transcurren en el marco de las ciudades, como complejos organizacionales. Es así que el discurso de Dussel distinguirá 4 estadios de desarrollo de la humanidad.

El estadio I que es el de sistemas regionales que no alcanzan sino una precaria intercomunicación que, si ocurrió, se hubiera limitado a las civilizaciones mesopotámicas. Las altas culturas de las otras regiones no encuentran conexión posible. El mayor grado de avance en su pensamiento po-

¹ Wolin, Sheldon S. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2a. reimp. 482 pp.
² Rocker, Rudolf. *Nacionalismo y cultura*. Madrid, La piqueta, 1997 [1936], 735 pp.

lítico se alcanza con los códigos mesopotámicos, en especial el de Hammurabi.

El estadio II que es ya el de un sistema interregional, el de los grandes imperios del caballo y del hierro, cuyos inicio Dussel remonta hasta más de milenio y medio antes de la era común, comienza que sitúa en las civilizaciones orientales. La época clásica de este estadio verá emerger cuatro complejos geopolíticos claramente definidos (el Chino en el extremo oriente, el Indio en Sudasia, el espacio iránico de los persas, y las culturas del mediterráneo, de entre las cuales, la griega, no es sino “la culminación de un proceso milenario de Asia Menor y Egipto” (Dussel, 2007: 55)), que en su etapa madura consolidarán los primeros sistemas políticos. Dussel se beneficia en su exposición de las formulaciones de François Julien, entre otros, para recuperar las reflexiones milenarias sobre la acción estratégica, el potencial de situación y el arte de la guerra en China, y de las aportaciones de Giovanni Semerano o Martin Bernal, para cuestionar el helenocentrismo. Si el estadio anterior afirma una corporalidad unitaria, la importancia de los actos concretos como garantía “de la resurrección de la carne” en narrativas de carácter mítico, al final del estadio II se ha consolidado un discurso donde lo corporal, la política y la historia no son sino apariencia en favor de la “inmortalidad del alma”, la conciencia, el uno, el absoluto trascendente.

En el umbral entre el estadio II y el III, Dussel encuentra en el marco de la rebelión de las vícti-

mas, la emergencia del discurso que le otorga las categorías críticas necesarias para una nueva filosofía política, para una reformulación de “lo político”. En el proceso de crisis del mundo antiguo basado en la esclavitud emerge una revolución en la experiencia y concepción de la subjetividad política. Comienza por pensar a la persona libre, y da cabida al reconocimiento de la alteridad del oprimido, lo utópico se asume ya no como trascendencia sino como futuro, como reino mesiánico. El cristianismo primitivo aparece, en el argumento de Dussel, como un movimiento de liberación de los esclavos del imperio romano en pleno desarrollo. Las categorías ético políticas que de ahí emergen serán las de una totalidad como orden establecido y la de la exterioridad como trascendencia de dicha temporalidad histórica. Si la ley estructura el orden vigente, ella es necesaria, pero si niega la vida, si la ley mata, es justificado su no cumplimiento. En ello se subvierte el contenido ético político de la sabiduría griega o romana, lo más avanzado del estadio II, Dussel con ello recupera la tesis de que en el discurso de los profetas del desierto y la cultura semita se han dado las bases del “nuevo pensamiento”, en línea con la filosofía de Cohen, Rosenzweig, Benjamin o Lévinas, o incluso yendo más atrás con los planteos de Feuerbach, Marx, Schelling o Kierkegaard.

El estadio III del sistema interregional afro-asiático mediterráneo arranca desde el siglo IV después de la era común con la Cristiandad (que niega o invier-

te el imaginario del cristianismo anterior, a través de la afirmación de un pseudo secularismo), y se extiende hasta fines del siglo XV. Encuentra su época clásica en el siglo XIII después de la era común, que no es el perteneciente a una edad oscura o media, según el discurso convencional, sino el del florecimiento de Bizancio y las culturas árabes y musulmanas. Abarca en su culminación un área geográfica que va desde Filipinas, por el oriente, hasta Marruecos o Portugal, por el occidente, Rusia al Norte y el sur de el Sahara, en África. Cuatro serán los factores que propiciarán que una Europa germánica, aislada y periférica, consolide con la cristiandad la nueva modalidad de pensamiento filosófico europeo sobre lo político, tales factores fueron, el monacato benedictino, el sacro imperio romano germánico, el papado y el movimiento intelectual que se organiza en las universidades medievales.

El estadio IV es ya el del World-System según la terminología wallersteiniana, y arranca con la expansión del viejo mundo y la incorporación de América a través de su conquista y colonización, sin embargo, en el relato de Dussel varios son los elementos que se integran para dar cabida a una nueva reinterpretación histórica de la modernidad y de su discurso filosófico político, una de cuyas tesis más fuertes, sin embargo, aparece enunciada al modo de nota al pie: "...si China era el primer productor del mercado mundial hasta el siglo XVIII, el más poblado, etc. La descripción del World-System debió comenzar por tomar en

serio y en primer lugar a China. Y nadie hizo esto" (Dussel, 2007: 283). La detallada exposición de la modernidad (en sus distintas fases y subfases) y del discurso filosófico político abarcan el resto del libro: los dos capítulos siguientes. La recuperación del lugar protagonista de la civilización china hasta bien entrado el siglo XIX cumple además de una función de descentramiento de Europa, la de una reapertura en la consideración del discurso eurocéntrico. El fuerte peso de la presencia musulmana, indostánica y China sobre una Europa que vive el cerco otomano (una vez que los turcos han arrasado con el imperio bizantino), y que por tanto es periférica al pulmón oriental de la economía mundial, verá emerger desde el mediterráneo oriental la teoría política del renacimiento italiano del *Quattrocento* (veneciana y aún florentina) que se sitúa en el argumento de Dussel, en un momento pre-moderno, pues la modernidad no será ya mediterránea sino atlántica. Es así que el discurso de Maquiavelo es recuperado por nuestro autor (en una variante que no está ni siquiera presente en Pocock³, el último de sus grandes interpretes), como una filosofía política de la construcción de un nuevo orden, en cuya emergencia ocupa un lugar importante el liderazgo político carismático de quienes en dichos momentos operan o encabezan las grandes revoluciones en la historia.

Los viajes oceánicos y la apertura del atlántico permiten el descubrimiento de una masa continental de proporciones gigantescas que resquebraja la cosmovisión

³ Véase Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008, 704 pp., 2ª. Edición revisada y con un apéndice nuevo.

anterior de diversos modos. La conexión atlántica permitirá, con la apropiación y afluencia de los metales preciosos la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios. Dussel da entrada, aquí sí, a la que sería la contra-tesis argumental más fuerte de todo el libro: “El despertar moderno de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado ... hacia el norte ... Es esta una opinión que contradice todo lo que la historia tradicional nos enseña ... el inicio de la historia de la filosofía de América ibérica (o latina) no es sólo el primer capítulo de la historia de la filosofía en la nombrada región geográfica, sino es, junto con la filosofía española y portuguesa ... el comienzo mismo de toda la filosofía moderna en cuanto tal” (Dussel, 2007: 191). Si bien es cierto que ya Jacques Derrida habría defendido la posibilidad de encontrar en los *Pensamientos* de Pascal o en los *Ensayos* de Montaigne “las premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad”⁴, el juicio de nuestro autor será más radical aún, al sostener que “el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal ... La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latino-americano, filosóficamente, es el comienzo explícito de la filosofía

moderna, en su nivel de filosofía política global, planetaria” (Dussel, 2007: 195).

La concepción del mundo antiguo es la de una relación con bárbaros regionales (exteriores a la civilización propia), la del nuevo mundo es la de una relación con bárbaros globales (no sólo externos sino inferiores a la civilización propia). Será de a poco como Europa logre remontar su condición periférica, y luego de los tres siglos posteriores a la incorporación del “Nuevo mundo” (evento que produce la colonialidad del poder) le será posible ya como *occidente euro-norteamericano* (revolución industrial mediante) arrancar la hegemonía del sistema mundial al gigante Chino.

A propósito de lo que Dussel denomina “la primera modernidad temprana” ofrece elementos para considerar los muy significativos temas que la filosofía política de dicho momento histórico está ofreciendo para la consideración del problema del sujeto. Ya la propia consideración del abordaje por parte de los autores ahí reseñados como filósofos políticos se sale del *canon* para autores que tienden a ser encasillados en la escolástica tardía, al situarse en el siglo XVI como pre-modernos, y en términos del trato que dan a la cuestión como referida, según el relato convencional, a problemas teológicos, o en su caso, de teología política, pero no de filosofía política.

El período que Dussel señala como correspondiente a la primera modernidad no suele ser visto como plenamente moderno, en las interpretaciones convenciona-

⁴ Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El «fundamento mítico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 2008 [1994], 2ª. Edición, pág. 32.

les se le trata como fase ciertamente premoderna, en la que Europa no se identifica, justamente porque trata de exorcizar la realidad de su despliegue colonial, por una parte, y por el otro, porque relaciona el período moderno con la Europa de las luces y no con el lado oscuro del renacimiento (como lo califica Mignolo⁵). Pues bien, en la interpretación de Dussel, el siglo XVI ocupa un lugar de importancia no sólo en consideración del despliegue de lo moderno colonial (que, dicho sea de paso, verifica en el despliegue de las dos cristiandades sobre las dos Américas, un proyecto de poder que se despliega con una alta dosis de colonialismo esclavista, de Estado de Guerra y que se legitima con proposiciones de “Guerra justa”), sino de las discusiones plenamente modernas que se desarrollan por los filósofos políticos de dicho momento. Es dicha condición de perifericidad, justamente, esta condición de sub-próspero de la cristiandad hispánica frente al gigante oriental, primero, y con posterioridad respecto a la variante americana de despliegue de la cristiandad latino-germánica, la que influirá poderosamente en el despliegue de una feroz colonialidad sobre la región norteamericana, cuyos rasgos prevalecen hasta la época actual.

Si era ya un desplazamiento no eurocéntrico señalar el emparejamiento de lo moderno con lo colonial, esto es, que la modernidad como el capitalismo arrancaron siendo mundiales y coloniales y lo hicieron con la entrada en escena de un hecho altamente significativo: El inicial desbordamiento

de su perifericidad, por parte de Europa, a través de la conquista e invasión de América. No serán menores las consecuencias de hacer explícita otra dimensión, en la cual la cristiandad latino-germánica, en que encarna el proceso de occidentalización moderno capitalista, puede ver resquebrajada su omnipotencia.

Este *anti-eurocentrismo* que podríamos caracterizar como *de tipo A*, consistente en jalonar el inicio de la modernidad desde los ideales ilustrados (esto es, entre el período de establecimiento de despotismos ilustrados de mediados del siglo XVII a mediados del siglo XVIII con la inicial industrialización, y con base en el *ego cogito*) y situarlo en el proceso del establecimiento inicial de las formas primigenias del capital con la colonización del nuevo mundo (esto es, durante el largo siglo XVI, y con base en el *ego conquiro*); pareciera estar revelando también un cierto eurocentrismo, que demanda apuntar a una mayor humildad, a una mayor modestia en la dominación occidental sobre el mundo, y que apuntaría a una suerte de construcción de un *anti-eurocentrismo de tipo B*, que busca restringir el lugar de privilegio de Europa, o mejor, de la cristiandad latino-germánica, a un período más limitado que el convencional (el de los quinientos años), pues se tendería a restituir el predominio de la civilización china hasta, cuando menos, fines del siglo XVIII o inicios del siglo XIX.

El nudo problemático en este caso, no sería el indagar cuales fueron las razones del “milagro europeo”, sino más bien, cuales fue-

⁵ Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Michigan, 2003, University of Michigan Press, 2nd Edition.

ron las razones que estuvieron en la base de la pérdida de hegemonía china, en el período de cierre del siglo XVIII e inicios del XIX. Los dos puntales que sostienen la visión eurocéntrica que afirma el predominio de la cultura occidental con base en dicha peculiaridad histórica, dos auténticos “milagros”, que parecieran surgir de procesos autocentrados se presentan en una clara dependencia de intercambios y relaciones con otras civilizaciones de más larga data y de un fuerte peso cultural. Por un lado, Atenas como origen de la filosofía y de los ideales de la *polis* figuraría como altamente deudora de la cultura fenicia y de la civilización egipcia y del África Bantú, por el otro, tanto las travesías ultramarinas como el propio descubrimiento del “nuevo mundo” pudieran deberse a la utilización de las técnicas marítimas chinas y sus detallados progresos cartográficos, como el propio despliegue inventivo del renaci-

miento estaría siendo deudor de la más desarrollada ciencia y técnica china.

Tendríamos, con estos aportes, posibilidades de ensayar una estrategia analítica como la seguida por Dipesh Chakrabarty, para, siguiendo como él lo hace a Gadamer, “provincializar a Europa”, o bien efectuar una heurística cuyo lugar de enunciación se sitúe “al margen de Europa”⁶. En ello se juega la posibilidad de disponer de un horizonte de análisis mundial y en el cual se haga explícito el *locus enuntiationis* (como se requiere en política hacer explícitos los principios de nuestro actuar) nos aporta, en filosofía política, el señalamiento de un camino, de un eje que nos permita una construcción categorial de lo político (una arquitectónica) verdaderamente postcolonial, crítica y autoconsciente, no de mera imitación de lo que se piensa desde otras regiones y para otras regiones. 

⁶ Véase Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, 2008, Tusquets, 385 pp.



LA JORNADA
02/05/2009 ○ P. 8.

El Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) respaldó la determinación del Instituto Federal Electoral (IFE) de no sancionar a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por incumplimiento de pautas para la transmisión de esots políticos entre el 9 y el 13 de febrero de este año.



LA JORNADA
02/05/2009 ○ P. 35.

Especialistas de la UNAM afirmaron que tienen la capacidad para apoyar el desarrollo de pruebas y análisis de muestras que ofrezcan certidumbre de que los casos que se registran en diferentes hospitales del país son realmente atribuibles al virus de la influenza AH1N1. Además de que se cuenta con diversos grupos científicos que pueden caracterizar molecular y genéticamente al nuevo agente infeccioso, en la UNAM se pueden hacer pruebas diagnósticas y producir mayor cantidad del medicamento Tamiflu.



LA JORNADA
04/05/2009 ○

Como medida de prevención y con el objetivo de detectar posibles riesgos en el contagio de virus y enfermedades “potencialmente nocivas” entre las aves silvestres, la UNAM instaló, en colaboración con las secretarías de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación y de Medio Ambiente y Recursos Naturales, el primer Laboratorio de Ecomedicina Aviar, cuya meta es analizar el hábitat natural de estas especies, en su mayoría humedales, para detectar si “existe riesgo por el contagio de determinados virus”.



LA JORNADA
05/05/2009 ○ P. 2A.

Es posible que en el próximo invierno el virus de la influenza A/H1N1 se pueda “ver activo” de nueva cuenta en nuestro país, porque no hay inmunidad amplia entre la población y la época de frío favorece la transmisión, advirtieron expertos de la UNAM. En ese sentido, señalaron que el laboratorio mundial para este virus será el hemisferio sur, donde está a punto de empezar el invierno.



LA JORNADA
06/05/2009 ○ P. 12.

Las tres principales instituciones de educación superior del país se declararon listas para el reinicio de sus actividades científicas, académicas, deportivas y culturales, luego de la alerta sanitaria ante el brote de influenza humana en el país, lo que causó la suspensión de las labores escolares. En la UNAM retornarán a sus actividades 300 mil alumnos, 35 mil académicos y 28 mil trabajadores administrativos.



LA JORNADA
08/05/2009 ○ P. 12.

La UNAM ya cuenta con muestras de las cepas del virus de influenza humana, las cuales son analizadas por investigadores con la finalidad de desarrollar una vacuna contra la enfermedad, informó el rector de la institución, José Narro Robles. “Se está trabajando en el desarrollo de una vacuna antinfluenza, en el entendido de que deben ser vacunas específicas. Los virus mutan y tienen recombinaciones genéticas, por eso tienen que ser específicas.”



LA JORNADA
15/05/2009 ○ P. 2A.

El virus de la influenza A/H1N1 no se originó en México, sino en California, Estados Unidos. Además, es un hecho que la cepa “original” se ha dividido en dos subpoblaciones; es decir, ya son dos tipos de virus, lo que podría explicar que entre los enfermos se hayan reportado distintos cuadros clínicos de afecciones respiratorias. Ambos han sido graves, pero son diferentes, afirmó Antonio Lazcano Araujo, biólogo y profesor de la UNAM.



LA JORNADA
15/05/2009 ○ P. 44.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, advirtió que el genoma “no es condena ni predestinación absoluta”, pues también está relacionado con el ambiente y el entorno social del ser humano. Subrayó que México necesita contar con un eficaz sistema nacional sanitario, que debe ser público, de cobertura universal, con capacidad de respuesta en servicios personales y colectivos, descentralizado pero coordinado, con sistemas de vigilancia epidemiológicas pertinentes, incluida una red nacional de laboratorios de salud pública de alta calidad.



LA JORNADA
16/05/2009 ○ P. 34.

Que en México se tolere a instituciones de educación superior que no realizan investigación “es aceptar un sistema mediocre y condenar a nuestro país a mantenerse al margen del crecimiento económico y de la independencia científica y tecnológica”, aseveró Octavio Rivero Serrano, ex rector de la UNAM. Al hablar en nombre de la universidad ante profesores e investigadores, el ex rector señaló que además de que se deben destinar más recursos a estos sectores, las autoridades tienen que implementar otras alternativas para su desarrollo.



LA JORNADA
26/05/2009 ○ P. 36.

El rector, José Narro Robles, señaló que el costo económico para el país de la epidemia de influenza A/H1N1 es, por mucho, superior a la inversión que se realiza en educación, ciencia y tecnología. Por ello demandó al gobierno federal elevar considerablemente el presupuesto para esos rubros, porque son “una necesidad y no un lujo”. Según la secretaría de Hacienda el costo de la influenza, 0.5 por ciento del PIB, equivale al presupuesto de tres años de la UNAM.



LA JORNADA
27/05/2009 ○ P. 19.

La UNAM solicitó que el Instituto Nacional de Migración (INM) informe las razones por las que “súbitamente” fue expulsado del país el colombiano Miguel Ángel Beltrán Villegas -quien realizaba una estancia posdoctoral en la casa de estudios y a quien Álvaro Uribe relaciona con las FARC-, sin que mediara ninguna explicación de las autoridades migratorias mexicanas. En un comunicado, la institución subrayó que la salida de Beltrán de Colombia y su ingreso a México “fue debidamente ejecutada y autorizada” por los gobiernos de ambas naciones.



LA JORNADA
28/05/2009 ○ P. 42.

Una mayor inversión en educación e infraestructura escolar debe ser privilegiada como una medida contracíclica, para que los mexicanos estén en condiciones de aprovechar la recuperación económica, así como promover la inserción social y laboral de la población de menores recursos. El rector de la UNAM, José Narro Robles, y el director del Instituto Politécnico Nacional (IPN), José Enrique Villa Rivera, insistieron en elevar los recursos para la educación, porque de lo contrario “se nos va a ir el tren” en el desarrollo del país.



LA JORNADA
29/05/2009 ○ P. 29.

Rectores de diversas universidades públicas del país advirtieron al titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), Alonso Lujambio, que la estabilidad de esa instituciones es un factor de gobernabilidad en el país, por lo que si la aportación que éstas realizan no se corresponde con el financiamiento, se corre el riesgo de la “descomposición social”.



LA JORNADA
30/05/2009 ○ P. 30.

Rectores de universidades públicas de todo el país advirtieron que de aplicarse un recorte presupuestal a los recursos aprobados para 2009, “sería llevarnos a un callejón sin salida”, y demandaron de la Secretaría de Educación Pública (SEP) que “nos garantice que por ningún motivo se va a tocar el presupuesto ya establecido”.



LA JORNADA
10/06/2009 ○ P. 39.

La UNAM se perfilaba ayer como la principal favorita para obtener el premio Príncipe de Asturias 2009 en el área de Comunicación y Humanidades, resultado que se dará a conocer este miércoles. El galardón se otorga a la persona o institución “cuya labor creadora o de investigación represente una aportación relevante a la cultura universal en esos campos”. Fuentes de la Fundación Príncipe de Asturias revelaron en España que la máxima casa de estudios de los mexicanos “es la principal favorita” para obtener el reconocimiento.



LA JORNADA
10/06/2009 ○ P. 40.

Autoridades de la UNAM rindieron homenaje al ex rector Guillermo Soberón “por sus

aportaciones a la educación superior, la salud y la investigación científica”. En ese contexto, José Narro Robles, actual rector de la máxima casa de estudios, señaló que por su gente, su comunidad, pero en especial por sus académicos, la UNAM es una de las principales instituciones del país. Narro aseveró que en su trayectoria como funcionario universitario y público, Soberón tuvo la capacidad de impulsar las ciencias, las humanidades.



LA JORNADA
11/06/2009 ○ P. 47

La UNAM fue reconocida hoy con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, con lo que se rinde un homenaje a su permanente labor de impulsar “corrientes de pensamiento humanístico, liberal y democrático en América”. La institución se convierte así en la primera universidad pública en recibir este prestigioso galardón, cuya candidatura concitó numerosos apoyos de México y de España -más de mil 500-, que permitieron su elección en lugar del diario estadounidense *The New York Times*, su rival en las últimas votaciones.



LA JORNADA
11/06/2009 ○ P. 48.

La UNAM fue distinguida con el premio Príncipe de Asturias en el área de Comunicación y Humanidades 2009, porque “a lo largo de 100 años ha sido el modelo académico de muchas generaciones de estudiantes de diversos países y ha nutrido el ámbito iberoamericano de valiosos intelectuales y científicos”. El rector de la UNAM, José Narro Robles, indicó que el premio es el resultado del trabajo y dedicación de muchas generaciones de universitarios.



LA JORNADA
11/06/2009 ○ P. 48.

El presidente Felipe Calderón, la Comisión Permanente del Congreso, rectores y funcionarios gubernamentales felicitaron ayer a la UNAM por obtener el premio Príncipe de Asturias en la categoría de Comunicación y Humanidades, al destacar que este galardón representa un orgullo para los mexicanos, ya que se reconoce la estatura nacional e internacional de la universidad, y se reafirma “que es la más clara y simbólica expresión del proyecto social y democrático de nuestro país”.



LA JORNADA
17/06/2009 ○ P. 38.

Aunque la Secretaría de Educación Pública (SEP) informó que llegó a un acuerdo con Hacienda para “cuidar” el presupuesto de las universidades públicas -lo que se traduciría en no recortar sus partidas-, pidió a las instituciones de enseñanza superior “aplicar de manera voluntaria medidas de racionalización del gasto” y contribuir al ahorro que “está realizando el sector educativo”.



LA JORNADA
18/06/2009 ○ P. 38.

La UNAM aclaró al gobierno federal que no está en condiciones de aplicar medidas de ajuste en su presupuesto aprobado para 2009 por la Cámara de Diputados, el cual asciende en principio a 24 mil 337 millones de pesos. Rechazó haber recibido una ampliación fiscal del gobierno, pues en años recientes ha cumplido con sus obligaciones hacendarias en apego a las normas para tal efecto. cualquier reducción presupuestal pondría en riesgo no sólo las condiciones académicas y laborales, sino un cúmulo de proyectos científicos, humanísticos y culturales.



LA JORNADA
18/06/2009 ○ P. 39.

Ante el llamado de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para que instituciones de enseñanza superior reduzcan “voluntariamente” sus gastos, rectores de universidades expresaron que estos centros carecen de rubros que no sean fundamentales como para ser sacrificados, por lo que el presupuesto apenas alcanza para cumplir con sus funciones.



LA JORNADA
26/06/2009 ○ P. 45.

Hoy se efectuará la sesión ordinaria del Consejo Universitario (CU) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la cual 60 consejeros alumnos tomarán protesta para el periodo 2009-2011. Durante los trabajos del máximo órgano de decisión de la UNAM, la Comisión Especial de Seguridad presentará un informe.



LA JORNADA
27/06/2009 ○ P. 11.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, exhortó a los ciudadanos a acudir a las urnas el 5 de julio y resaltó que el voto “es un derecho, pero también una obligación”. En entrevista al término de la sesión del Consejo Universitario efectuada ayer en la Antigua Escuela de Medicina, el funcionario recordó que a México le ha costado mucho construir un sistema democrático.



LA JORNADA
27/06/2009 ○ P. 11.

El Consejo Universitario manifestó su firme negativa a aceptar cualquier planteamiento que abra la posibilidad de reducir el presupuesto anual de la Universidad aprobado por la Cámara de Diputados y por este órgano universitario para 2009. Este presupuesto debe ejercerse cabalmente y sin

recortes porque se pondría en riesgo el cumplimiento de planes y metas institucionales.



LA JORNADA
09/07/2009 ○ P. 42.

En el concurso de ingreso a la educación media superior en el área metropolitana del Distrito Federal, ocho de cada 10 jóvenes que seleccionaron entre sus primeras opciones alguno de los 14 planteles de la UNAM quedarán fuera de la institución, pues la casa de estudios sólo tiene lugar para 35 mil estudiantes en ese nivel. En entrevista, el rector de la Universidad, José Narro Robles, manifestó su preocupación ante el problema. Informó que de los 324 mil solicitudes sola hay cabida para el 22 por ciento.

para el desarrollo del país, dijo el rector de la UNAM, José Narro Robles.



LA JORNADA
17/07/2009 ○ P. 32.

Miguel Székely Pardo, subsecretario de educación media superior señaló que la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), al no participar en la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), quedará fuera de estímulos como las nuevas becas, la inversión en infraestructura, los programas para formación, titulación de docentes y de directores, ya que las instituciones preferentes para recibir estos apoyos serán las participantes en dicha transformación.



LA JORNADA
11/07/2009 ○ P. 29.

De aplicarse un recorte presupuestal a las universidades públicas del país en 2010 se pondría en riesgo no sólo la calidad, pertinencia y cobertura académica, también muchas de las tareas esenciales que deben cumplir, reconoció el subsecretario de Educación Superior, Rodolfo Tuirán Gutiérrez, ante alrededor de 75 rectores y directores de centros de investigación, quienes demandaron “blindar” los recursos que se destinen para el sector.



LA JORNADA
21/07/2009 ○ P. 35.

Debido a la crisis económica se observa una presión cada vez más significativa para ingresar a las universidades públicas y en semanas próximas se prevé que se intensificarán las acciones de instituciones privadas para evitar la migración de sus alumnos a centros de menor costo o de carácter público, expresó el subsecretario de Educación Superior, Rodolfo Tuirán.



LA JORNADA
13/07/2009 ○ P. 40.

Las instituciones públicas de educación superior confían en que pese a la crisis económica mundial el gobierno federal y los integrantes de la siguiente Legislatura en la Cámara de Diputados se comprometan a defender, proteger e incrementar el presupuesto para ese nivel de instrucción, la investigación científica, social, humanística, la cultura y las artes, rubros fundamentales



LA JORNADA
22/07/2009 ○ P. 37.

Aun cuando en el país existen más universidades privadas que públicas, su cobertura es mucho menor. Mientras que las instituciones de educación superior (IES) públicas del país, que son casi 800, atienden a 67 por ciento de la matrícula total en licenciatura y posgrado, el sistema privado, con más de mil 400 colegios, sólo cubre 33 por ciento, revelan datos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



LA JORNADA
25/07/2009 ○ P. 2A.

El Gran Telescopio Canarias (GTC), el más grande del mundo, con un espejo circular de 10.4 metros de diámetro y una visión equivalente a la reunión conjunta de 4 millones de pupilas humanas, fue inaugurado ayer, con lo que se oficializó su funcionamiento para la exploración del universo. Durante el acto, el rector de la UNAM, José Narro Robles, destacó la importancia del impulso a la investigación científica, la cual “permite abrir la mente, buscar nuevos horizontes y luchar contra la ignorancia”.



LA JORNADA
26/07/2009 ○ P. 41.

La participación de la mujer en la UNAM se ha incrementado en los últimos 10 años, aun con la discriminación y desventajas que todavía persisten en el país para el género. Datos de la Dirección General de Administración Escolar de la máxima casa de estudios muestran un aumento en la presencia de las mujeres en las aulas universitarias de 1999 a la fecha. Es tal la participación femenina en la institución que encabezan las cifras de ingreso, egreso y titulación en ese periodo.



LA JORNADA
29/07/2009 ○ P. 38.

Para el ciclo escolar 2009-2010 la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) admitirá a 41 mil 418 estudiantes de nuevo ingreso en licenciatura, lo que representa

“la cifra más elevada en los pasados 15 años”. Esta estadística constituye un incremento en la matrícula de primer ingreso para ese nivel educativo de 9.9 por ciento, con respecto a los 37 mil 683 jóvenes que fueron admitidos en el periodo 2008-2009.



LA JORNADA
30/07/2009 ○ P.

Aunque las instituciones de educación superior (IES) han tenido un proceso de feminización, sobre todo en la matrícula estudiantil, la presencia de mujeres en estas instancias “no es sinónimo de equidad de género”, ya que al interior de las universidades mexicanas aún existen grandes desigualdades para el sector, aseguró Ana Buquet, secretaria académica del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.



LA JORNADA
31/07/2009 ○ P. 38.

El rector de la UNAM, José Narro Robles, subrayó que la única solución para resolver el rezago en la cobertura nacional de educación superior y media superior es destinar más inversión y recursos económicos al sector. Narro advirtió que es urgente que la cobertura para ese nivel académico se duplique en el corto plazo, y que se pase del actual 27 por ciento a más de 50 por ciento. 

Sección a cargo de Carlos Arturo Flores Villela.

Encuentros académicos del CEIICH

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
con la Escuela Mexicana de Psicodrama y Sociometría
en el marco del Diplomado Internacional de Psicodrama

**SE HACE CAMINO
AL ANDAR...**
Búsquedas y cambios,
crecimiento...



URSULA HAUSER
UNIVERSIDAD DE LA HABANA, CUBA

Viernes 4 de diciembre de 2009
12:00 horas

Auditorio del CELCH
Torre II de Humanidades, 4º piso
Circuito Interior, Ciudad Universitaria



Informes: Departamento de Difusión / María Gladys Castillo Guerrero / mgcg@servidor.unam.mx / Tel. 5623-6027 / www.celich.unam.mx

El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades en el marco de su programa de Investigación *Procesos de Democratización*

Invita a la
conferencia

Violence and Democracy

Roderic Ai Camp
Claremont McKenna College

Lunes 7, diciembre 2009
12:00 horas

Sala No. 3
Torre II de Humanidades
5º piso, Circuito Interior
Ciudad Universitaria

Informes:
Departamento de Difusión
María Gladys Castillo Guerrero
mgcg@unam.mx • tel. 5623 0027
www.celich.unam.mx



Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades en el marco de su Programa
de Investigación *Procesos de Democratización*

INVITA A LA CONFERENCIA

Eventos de protesta en México

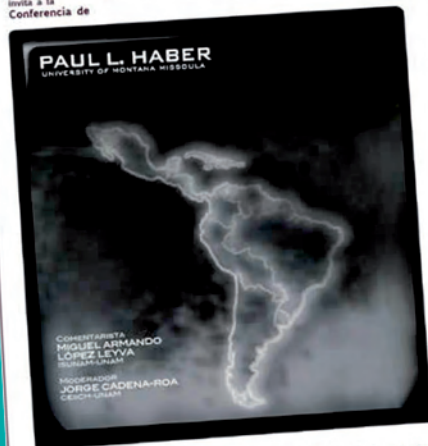
Características y trayectorias

Kelley Strawn
Willamette University

Comenta
María Inclán
CBE

Modera
Jorge Cadena-Roa
CEIICH-UNAM

Universidad Nacional Autónoma de México
El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
en el marco de su Programa de Investigación Procesos de Democratización
invita a la
Conferencia de



DIAGNÓSTICOS OPUESTOS SOBRE LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA

Lunes 9, noviembre 2009
11:30 horas

11:30 horas
Auditorio del CEIICH
Torre II de Humanidades, 4º Piso
Círculo Interior, Ciudad Universitaria

Información: Departamento de Educación / María Gladys Castillo Guerrero / mgcg@educacion.unam.mx / Tel. 5623-6627 / www.cedich.unam.mx



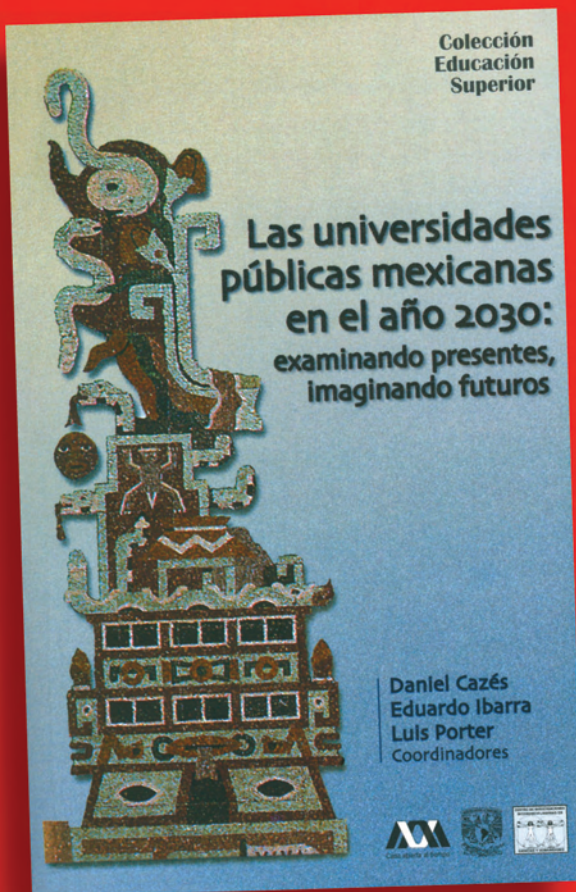
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1989

Información: Departamento de Educación / María Gladys Castillo Guerrero / mgcg@educacion.unam.mx / Tel. 5623-6627 / www.cedich.unam.mx



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades

Novedades editoriales de la Colección **Educación Superior**



Adquiéralas en

Torre II de Humanidades, 4º piso, Circuito Interior, Ciudad Universitaria

Tel. (52) 55 5623 0203, Fax (52) 55 5623 0426

www.etienda.unam.mx / libreria.ceiich.unam@gmail.com

www.ceiich.unam.mx

100 UNAM
UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE MÉXICO
1910 - 2010