

GARCÍA AGUILAR, MARÍA DEL CARMEN.
*FEMINISMO TRANSMODERNO: UNA PERSPECTIVA
 POLÍTICA*; MÉXICO, BUAP, IPM, 2010.

CONSTRUIR EL SUJETO FEMENINO DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL
 TRANSMODERNISMO

ricardo peter

Su enfoque del feminismo contemporáneo: partirá de una teoría cultural, la transmodernidad, que emerge de una determinada perspectiva. En este caso, subraya la autora, se trata de una teoría cultural forjada desde una perspectiva política.

Tratándose de un término, el de perspectiva, que puede asumir diversos significados, se hace ineludible hacer claridad sobre dicho concepto. Precisamente entorno a la noción de perspectiva versarán las presentes reflexiones.

La idea de perspectiva, en efecto, puede aludir a un proyecto, expresar una manera de ver o de enfocar, sugerir una posibilidad, determinar una ilusión, precisar una dimensión o, en fin, manifestar una forma de “construir”, de ajustar la realidad. De aquí que se

pueda hablar de perspectiva política (como hace con toda propiedad la autora), de perspectiva social, estética, religiosa, literaria, artística, etcétera; o hacer uso del mismo concepto en sentido estrictamente filosófico. En cada caso, se atribuirá un significado diferente al término.

María del Carmen García, maneja el término transmodernidad como “pragmática cultural” que configura una nueva comprensión del feminismo contemporáneo. Prácticamente en su acepción política, como ella misma lo establece en el título de su trabajo.

Entonces, ¿por qué no decir desde el comienzo de esta presentación, que la “teoría cultural”, la transmodernidad, a la cual recurre la autora para afianzar su lectura del *status ques-*

tionis del feminismo, es un “segmento” de acción que responde al concepto de perspectiva en su sentido filosófico (de la que aquí nos ocuparemos), como los puntos de la circunferencia se conectan a su centro?

La cultura, entendida en sentido filosófico como *un todo envolvente* de concepciones de vida, es un marco legitimador de perspectivas, “segmentos” o “teorías culturales” (políticas, sociales, económicas, estéticas, religiosas...) que, a su vez, refuerzan y consolidan la cultura. De esta manera, las diversas “teorías culturales” (concretamente las examinadas en el trabajo de la Dra. García: modernidad, posmodernidad, transmodernidad) son también capaces, paradójicamente, de producir espacios o puntuaciones culturales que el

hombre experimenta como moldes externos a él, casi objetivados (en “teorías culturales” de la modernidad, posmodernidad o transmodernidad). Las teorías culturales, en pocas palabras, son ideologías surgidas de una mega matriz ideológica de naturaleza filosófica.

Como se ve, la relación entre “teoría cultural”, entendida como perspectiva política, y su soporte o perspectiva filosófica, es, inicialmente, dialéctica y, posteriormente, circular: toda causa, diría Watzlawick, produce y condiciona un efecto que, a su vez, causa y actúa sobre su propia causa”.¹

La perspectiva filosófica configura la pragmática cultural que, a su vez, da cumplimiento a la perspectiva filosófica. El *todo envolvente* queda *envuelto* (legitimado) por las “teorías culturales” que enfunda y oculta.

Como “segmento” de producción cultural, cualquier perspectiva, en el caso que tratamos, política, deja, pues, al desnudo su naturaleza filosófica, su referente epistemológico o, como prefiere Rosa María Rodríguez Magda, la filósofa española que propone el término de transmodernidad, deja entrever su “configuración gnoseológica”. Es a ese nivel entonces que tiene que tramar una nueva perspectiva política

(la transmodernidad) para que pueda provocar una transformación, una revolución antropológica, que, posteriormente, ocasione nuevas perspectivas políticas que convulsionen la realidad social establecida.

Ahora bien, no sé si las epistemologías existentes en el mercado filosófico también tengan género, como sus autores, pero sí sé que las epistemologías tienen mucho que ver en la construcción de la realidad social, de los géneros, del lenguaje, de las creencias, de las costumbres, de las relaciones humanas, de las profundas contradicciones, de las ciencias y prejuicios. En otras palabras, de la misma vida cotidiana.

Pero en vez de hablar de epistemología o de su antaño equivalente de gnoseología, de un concepto que debido a su índole filosófica puede parecer lejano (aunque en realidad está tan cerca de nosotros como lo está nuestra *manera de percibir la vida* y todo lo que ella entraña, comprende, sofoca, libera, apaga y aviva), en su lugar, repetimos, utilizaremos el concepto de perspectiva en sentido filosófico, que es el ropaje de lo que hemos denominado epistemología y que, más sencillamente, es la que *determina* desde qué sesgo o corte observar que lo observamos.

Observar lo que observamos no es inocuo. No es limitarse simplemente a percibir. Observar equivale a ordenar, a estructurar, a encuadrar ideológicamente la realidad observada, es decir, la entera realidad social, particularmente la realidad interpersonal. Básicamente, la relación entre hombres y mujeres, que es la dimensión más significativa y conflictiva de la realidad social.

Una perspectiva es, pues, una manera de *puntuar*, de poner los “signos ortográficos” para calificar y determinar dichas relaciones, la entera realidad social y, por ende, la edificación de la cultura misma, en todas sus áreas. Una perspectiva, en sentido filosófico, es una puntuación *total* de la realidad social.

A este propósito, me gusta decir, en un plano más filosófico que político, que la perspectiva es la *percepción de la percepción*, la manera como percibimos lo que percibimos y como, finalmente, queda teorizada, legitimada, constituida, la realidad humana.

De esta manera, ocupándonos de la perspectiva en sentido filosófico, anticipamos el “secreto” de la cultura moderna, y su secuela sobre la posmoderna y hodierna, su trabado y firme raigambre en una con-

figuración masculinizante que se ramifica en cada uno de los aspectos y áreas de la vida social, lo cual permite, ahora sí, hablar con propiedad de una “perspectiva política” como parte de un todo cultural y no de un mero “segmento” (el político) de la entera cultura en que los seres humanos nacemos, crecemos y vivimos.

A continuación, con un par de ejemplos, podemos facilitar la comprensión del concepto de perspectiva y ver la diferencia entre la perspectiva entendida filosóficamente (como epistemología), que *puntea* toda la cultura, y la perspectiva entendida políticamente, como “segmento” de acción cultural concreta. Para el asunto que traemos entre manos, una determinada perspectiva política es expresión de una determinada perspectiva filosófica o puntuación, si queremos decirlo en términos constructivistas, de la realidad.

Primer ejemplo: Un conflicto sociopolítico cargado de rabia y violencia, como fue la Revolución francesa, con repercusiones en toda Europa y posteriormente en América, fue el resultado de una perspectiva filosófica, igualdad, libertad y fraternidad, que marcó el final definitivo del absolutismo. Se cambió no sólo el régimen monárqui-

co (perspectiva política), sino la visión del mundo (perspectiva filosófica) que mantenía el absolutismo.

Segundo ejemplo: En Irán, según el código penal vigente desde la revolución islámica de 1979, la sentencia de muerte para mujeres encontradas en adulterio con agravante de crimen, establece, obviamente después de recibir 99 latigazos por “relación ilícita”, que sean enterradas hasta el pecho y golpeadas hasta la muerte con piedras que no sean tan grandes como para matarlas de forma instantánea, ni tan pequeñas que no les causen daño. Si el Tribunal decide conmutar la pena de muerte, el método de la lapidación puede ser sustituido por el método de la ejecución, que en Irán corresponde al ahorcamiento. Y, aunque con la revolución mudó la perspectiva política, quedó invariable la perspectiva filosófica con respecto a la condición de la mujer.

Las cosas están colocadas al revés: la cultura es la proyección del tipo de perspectiva (filosófica) seleccionada para percibir la realidad. Y siendo el hombre, según Aristóteles, un *zoon politikon*, ninguna perspectiva es ingenua, incolora e inodora. Inevitablemente, sólo la perspectiva filosófica conlleva un cambio

político al hacer explotar todos los valores culturales existentes.

Antes de responder a la cuestión desde qué tipo de perspectiva se llegó a generar la modernidad, y las siguientes épocas históricas, posmodernidad y transmodernidad, contempladas por la autora, cabe preguntarse: ¿tenemos licencia para recurrir a un término, el de perspectiva, que aquí hemos cargado de filosofía?

El trabajo de María del Carmen García nos da su beneplácito para hacerlo. En su estudio, el concepto de perspectiva resuena constantemente. Respondo que sí, por supuesto que sí, pues su investigación es una reflexión sobre “la incursión de las mujeres en casi todos los ámbitos del quehacer humano” abordada, según lo expone ella misma, desde el “feminismo filosófico”, esto es, desde una *perspectiva* (o epistemología) *femenina*, o sea, desde una *epistemología de lo femenino* que puede chocar la realidad social, todos los campos de la vida, colisionarla, complementarla o comulgar (como las partes con el todo) con la otra perspectiva, la masculina, que debido a su ansia de poder como rasgo histórico característico, cabe calificarla de perspectiva “masculinizante”.

O, como la Dra. García lo dice tan cabalmente, la *epistemología de lo femenino* de la transmodernidad, consistirá en llegar a forjar una “síntesis dialéctica de los *presupuestos* modernos y *supuestos* posmodernos” [el cursivo es nuestro], que soportan y trascienden la actual teoría femenina de la transmodernidad.

Entremos entonces al orden de los “presupuestos” y “supuestos” de las épocas histórico-ideológicas consideradas por la Dra. García. ¿Qué perspectiva (o epistemología) ha sustentado cada una de ellas? Por ejemplo, ¿qué perspectiva confirmaba el “periodo de los hombres” o modernidad, en contraste con lo que la autora denomina el recién estrenado “siglo de las mujeres”?

Con relación a la cuestión de la mujer, la orientación de la modernidad declaró y precisó el drama del hombre. ¿En qué consistió este drama? En haber restringido, oprimido y dominado una dimensión, la femenina, al punto de producir un mundo social unidimensional. Pese a la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* emitida en 1791 por Olympe de Gouges, pseudónimo de Marie Gouze, escritora y política francesa, lo masculino siguió siendo la me-

didada de todas las cosas. De las que son y de las que no son, por decirlo con Protágoras. La modernidad no cumplió con las aspiraciones de igualdad, libertad y fraternidad que enarbolaba en su bandera ideológica. En la actividad de la vida cotidiana, la igualdad y la libertad, no llegó a las mujeres. El hombre pudo acceder a su realización, la mujer no. Al contrario, el hombre subrayó la diferencia en términos de superioridad. Se consagró el valor del hombre, no el de la mujer. Las aspiraciones de la mujer no fueron cumplidas por la modernidad. El excesivo recurso a la razón será la bancarrota de la modernidad.

Una epistemología masculina encadenó la cultura. La vida diaria se regía desde una *epistemología masculina* a desmérito de la *epistemología femenina*, en términos de desigualdad, segregación, destierro e intimidación de la dimensión femenina, de lo que tradicionalmente se califica como “el espacio de la ternura”. Su fruto fue el encadenamiento de la complejidad femenina a estereotipos culturales de desvalorización. Posiblemente por la incapacidad de homologar por vía racional un mundo rico, vasto y complejo. Más específicamente, el resultado fue el arraigo

y fortalecimiento de una perspectiva que se arrogaba la tarea de “invisibilizar y subordinar” lo “particularmente” femenino.

En este sentido, María del Carmen García habla de una nueva perspectiva (fundamentalmente filosófica), es decir, de nuevas premisas en juego en la cultura actual, “lo que traería como consecuencia, citando a la autora, la *feminización de la cultura* [...] de todos aquellos ámbitos que por su rigurosidad, poco habían sido abordados por el *feminismo filosófico*”.²

Los “presupuestos modernos y supuestos posmodernos”, y de paso sus respectivas perspectivas políticas, que se revisan en el trabajo de María del Carmen García, han sustentado, y posiblemente sigan sustentando, dos espacios históricos, dos épocas o periodos, que han dejado una profunda huella en la cultura contemporánea (posmoderna y transmoderna), al punto de sobrevivir bajo calificativos aún codependientes del concepto de modernidad, pues, resulta que en la vida diaria las perspectivas filosóficas (y consiguientemente, sus frutos políticos) no se destierran del todo. Quiero decir que, aun en plena cultura trasmoderna, seguiremos

debatiéndonos con los problemas anteriores.

María del Carmen, al examinar el “horizonte conceptual” de la modernidad y de la posmodernidad en relación con el rol no-protagonístico que la mujer ha desempeñado en ambos tiempos, histórico-ideológicos, nos avisa del surgir de un nuevo “tiempo femenino” con la perspectiva política (de base filosófica) aportada por la transmodernidad.

Pero sigamos ocupándonos de la modernidad, cuya perspectiva filosófica aún no ha sido definitivamente declarada difunta por el forense, sino que sobrevive en los nuevos conatos culturales. La modernidad fue afín con la razón, sobre la cual basó el progreso, la ciencia, la producción, el dominio y la manipulación de la naturaleza con el auxilio de la técnica. Sin embargo, partiendo desde el examen de los presupuestos de la modernidad, es también forzoso señalar de qué manera se afianza en esta época una perspectiva secularizadora que beneficia particularmente al hombre, aportando más autonomía frente a la religión, y de la cual la mujer permaneció ajena, ausente, relegada al fuego doméstico, pagando su ausencia con una obligada religión, a veces más

exoterización, si la Real Academia de la Lengua Española soporta este uso, que ha consentido el control y sofocamiento de la *epistemología de lo femenino*.

Hasta lo eclesiástico, para que quede claro, se volvió enemigo de lo femenino. La religión también quedó ofendida. Dios Padre era un Dios viudo, acompañado por el Hijo y el Espíritu Santo. Los tres divinos pero del mismo “género”, al menos gramaticalmente hablando. Coincidencia de una patristica de perspectiva filosófica masculina. Llegaremos apenas al 1978 para que un Papa, curiosamente calificado como el Papa de la Sonrisa, Albino Luciani, que eligió como lema de su papado la expresión latina *Humilitas*, en pleno Angelus dominical, gritara desde el balcón de los Palacios Apostólicos hacia la Plaza de San Pedro y hacia el interior de la Iglesia, que Dios también era Madre. Claro, su pontificado duró 33 días.

Con la modernidad se plantearon ilusiones y promesas no alcanzadas, decíamos. Precisamente, la modernidad descubrió los “límites del desarrollo” (como trazó el Club de Roma en su Congreso de Futurología a mediados de los 70). Límites que coincidían con los límites que la razón evadía. O más bien, con los límites

que la razón rechazaba. En otras palabras, la modernidad fue obsequiosa con una parte de lo humano, no con la otra parte, que venía esquivada por ser emocional, no racional. La modernidad fomentó la cientificidad, y con ella, en el plano antropológico, de parte de lo masculino, el control, la imposición, la exclusión de la acción y del pensamiento femenino y, debemos reconocer, el afán de poder, de dominio, de tener, la rivalidad, y no la comunión con las diferencias.

En qué consiste lo que ha dado por calificarse como posmodernidad, queda bien aclarado por María del Carmen. A nosotros nos interesa ocuparnos de los presupuestos o perspectivas que surgirán de este ulterior paso histórico. ¿Qué refleja la posmodernidad en el plano que estamos examinando? En este ámbito, la posmodernidad descalificó la omnipotencia de la razón. Goliath resultó que, como el caballo troyano, almacenaba un David en formato *playmobil* (sino más bien en un reducido “lego”).

Con la posmodernidad resultó también que la razón no gobernaba en su propia casa. Por último, resultó que el *es* freudiano, operando desde el “subsuelo” psíquico, es indiferente

a los grandes ideales éticos y humanistas con que la modernidad había autoalimentado sus sueños de nobleza. Todo estaba contagiado por el virus de la pulsión sexual. En fin, se manifiesta la problemática de la razón en todos los ámbitos de la cultura. La Posmodernidad es el contrapunto, el tono bajo, de la modernidad.

Pero deteriorando la concepción moderna del sujeto, pues de esto se trató, salió aventajada la posición de la mujer. Increíble, pero cierto. La nueva fragilidad del hombre, de la existencia en general, reconocida por la posmodernidad, niveló la realidad humana en sus dos versiones. Los precarios movimientos idealistas recordados por María del Carmen García, tales como el pacifismo, el antibelicismo, las revueltas del 68, la contracultura, el rechazo del consumismo, el *hippismo* con su exaltación de la igualdad y de las diferencias sociales y de género, se proponen como impugnación de las visiones de omnipotencia totalizadora, propias de la perspectiva masculina. El rescate de lo diverso y de lo heterogéneo, es decir, de lo desemejante, provocó la grieta irreparable del paradigma de la modernidad.

Perspectivas filosóficas, que hasta entonces parecían irreconciliables, abrieron el

sendero hacia la creación de intentos de perspectivas filosóficas de la heterogeneidad, aportando, con la lucha de la mujer por su espacio, lo que puede ser una feminización de la cultura o incluso una “androginización” de la cultura, pues la lucha de la mujer está siendo favorable para la liberación del hombre. Al desarrollo de una perspectiva filosófica de la inter “subjetividad compleja”. El valor que la mujer recupera para sí misma no es exclusivista, cerrado, sino abierto al punto de dar consistencia a la identidad del hombre.

No es anecdótico ni de poca importancia que en estos tiempos el hombre aprenda el arte de la fragilidad. Que el hombre pacte con su debilidad y empiece a recurrir a la revelación de su precariedad a través del diálogo (no a la información o crónica de su vida diaria). Precisamente, una cualidad que el feminismo ha conquistado para el hombre quedaría formulada con aquella expresión de Henri de Lubac: “No tengo más fuerza y poder que el riesgo y la debilidad de mi propio corazón”.

No caemos en el ridículo si aterrizamos en hogares donde el hombre se revista con el delantal doméstico, como compañero y no rival, de la construcción de un

mundo social donde todas las modalidades de la existencia (heterosexualidad y homosexualidad) aparecen ubicadas en el mismo espacio legal, legitimados por una perspectiva política de consistencia filosófica. Esto es parte de la dialéctica social aportada por lo que en teoría se conoce como posmodernidad que, básicamente, se emparenta con una perspectiva que acoge la disfuncionalidad de la vida. (¿Me permiten llamarla “perspectiva de la defectibilidad”?).

Al abordar, por último, la transmodernidad, María del Carmen García destaca la íntima continuidad, característica de la historia humana, que presentan las épocas examinadas.

Sin embargo, a pesar de los numerosos movimientos feministas, de las “diversas olas de feminismo”, de sus respectivas perspectivas políticas y programas de acción (contra la censura, la pornografía, la desigualdad laboral, de las luchas para adueñarse de poder decidir de su propio útero), es vergonzoso constatar que, como señala la autora al final de su valioso trabajo, siguen vigentes “la discriminación y la violencia que se manifiestan —aún en pleno siglo XXI—, en todos los sectores del quehacer humano: el jurídico, económico,

ideológico, social y desde luego el moral”.

Esta pertinente constatación coincide con lo que venimos hablando. Se está aguardando la llegada de “nuevos tiempos”, pero, a la vez, también se está generando un cambio de proporciones filosóficas, no una mera sustitución de perspectivas políticas.

Precisamente, las numerosas variables de cambios, documentadas por María del Carmen García, que están en juego en el seno de la cultura actual, dejan ver “un movimiento político *integral*”, es decir, un nuevo referente filosófico modélico que, en sus “segmentos” políticos, bien puede ser bautizado con el término de “teoría cultural” de la transmodernidad, concebida, en frases de Rodríguez Magda, acuñadora del concepto, como “transubstanciación vasocomunicada de los paradigmas” del Modernismo y Posmodernismo, un intento, diríamos, de “me-gasíntesis”. De hecho, sin desatender los “objetivos

originales”, de la modernidad y de la posmodernidad, la transmodernidad, con sus propuestas “metapolíticas”, abre a la confirmación de la completa realidad humana: razón, emoción, fragilidad, caos, construcción, misterio y virtualidad (o neomisterio de versión secular). Sin embargo, mientras esta nueva ambicionada “megaestrategia” no privilegie la entera realidad de la condición humana, el proyecto Hombre restará inconcluso. Literariamente hablando, mientras los sujetos hombre y mujer, “no serán una sola carne”, no alcancen una nueva identidad donde la mujer no sea varona por el hecho de salir del varón,³ sino sujeto con una identidad cuyo referente es ella misma.

En cuanto a perspectiva política, la transmodernidad es un proyecto y una posibilidad. En cuanto “teoría cultural” propuesta desde el versante feminista, su demanda o exigencia es recoger y trascender con un nuevo enfoque, la riqueza

de las diversas expresiones del feminismo histórico (se encuentren en cualquiera de las orientaciones ideológicas, Modernismo, Posmodernismo), lo cual no es una aspiración desmedida. Pero, más allá de la pragmática lucha política del feminismo, en cuanto a la perspectiva filosófica que la sustenta, no podemos ignorar su intención de ampliar la epistemología racional para construir una realidad social que tenga como base una comprensión completamente humana, es decir, un filosofar donde la epistemología masculina se enlace con la epistemología femenina y lo racional se abraza con lo emocional.

Notas

¹ Watzlawick, P., J. B. Bavelas, Don D. Jackson. *Teoría de la comunicación humana*. Pág. 93-97, Editorial Herder, Barcelona, 1993.

² El cursivo es nuestro.

³ “Ésta será llamada varona porque del varón ha sido tomada” (Gn. 2,23)

VARGAS, GABRIEL ET AL. *LA FILOSOFÍA MEXICANA, ¿INCIDE EN LA SOCIEDAD ACTUAL?* MÉXICO, EDITORIAL TORRES ASOCIADOS, 2008

carmen trueba atienza

Este libro viene a renovar la discusión en torno a la filosofía mexicana, su lugar y su papel en nuestros días y en nuestra cultura. Cada uno de los ensayos que integran el volumen propone una respuesta distinta a la pregunta sobre la incidencia de la filosofía en la sociedad actual y en México. Los autores nos ofrecen cuatro diagnósticos relativamente distintos del estado de la filosofía en México y cuatro maneras de entender lo que la filosofía es y lo que debería ser.

En su ensayo *Política en México y un ejemplo del intelectual filósofo (A modo de presentación)*, José Alfredo Torres traza el itinerario del “intelectual-filósofo”, de la revolución hasta el presente. Su análisis se concentra en algunas figuras históricas, como Vasconcelos, y su relación con el poder. Primero desde la oposición, ejerciendo el filósofo una función crítica, como los ateneístas, entre ellos Caso; después como funcionarios públicos, secretarios de Estado y promotores de pro-

gramas culturales de envergadura y como consejeros del caudillo en turno. Más tarde, fusionado y cooptado por el sistema, o bien marginado y expulsado de él. Para José Alfredo, con la victoria del “ala técnica del PRI”, en 1985, concluyó el tiempo en que el intelectual filósofo resultaba útil al sistema. Ha terminado ya la época en que el intelectual filósofo desempeñaba un papel “segundón”. El intelectual-filósofo está ahora recluido en las universidades y alejado de una real incidencia en la vida política de este país.

Gabriel Vargas Lozano, en *Filosofía y sociedad en el México actual*, el segundo ensayo que integra el volumen que ahora presentamos, sitúa el problema en un contexto más general y se plantea el problema del lugar y la función de la filosofía en el marco de la crisis económica y social capitalista mundial, estrechamente asociada a la mercantilización moderna, la ideología y la enajenación. La labor de la filosofía ha sido

tradicionalmente crítica y humanística, opuesta a la “racionalidad del sistema” enajenante. Esto explica, a su juicio, el desplazamiento y la relegación de la enseñanza de la filosofía y su escasa difusión en los medios masivos de comunicación. Los filósofos se han visto desplazados del espacio público y reducidos a las universidades y, dentro de éstas, confinados en los Departamentos, Facultades e Institutos de Filosofía (p. 33). Los filósofos han dejado de ser los orientadores de la sociedad. Su papel ha sido usurpado por los conductores de radio y televisión, quienes están al servicio de los intereses económicos y políticos dominantes.

El diagnóstico de Gabriel Vargas no es totalmente desalentador, en la medida en que plantea que el sistema entraña “una serie de contradicciones que permiten la subsistencia de la filosofía” (p. 35). En su opinión, la tradición filosófica del continente europeo posee una fortaleza

que la nuestra no compare, pues en América Latina la filosofía se ha cultivado “de manera fracturada y su desarrollo plural sólo se ha experimentado hasta el siglo xx” (p. 36), en tanto que en Europa los filósofos ejercieron una labor crítica y constructiva política muy importante, contribuyendo a conformar nuevas instituciones en la modernidad. “En cambio, en nuestros países, nuestros filósofos, con notables excepciones, no se han encontrado a la altura de los acontecimientos históricos” (p. 36). A diferencia de José Alfredo Torres, quien reconoce a los ateneístas un papel crítico muy importante, Gabriel Vargas está lejos de considerarlos precursores intelectuales de la revolución, pues a su juicio se limitaron a criticar el positivismo pero no fueron críticos del régimen porfiriano ni configuraron las instituciones del futuro. Este tema ha sido objeto de apreciaciones muy diversas (véase la de E. Krauze en *Caudillos intelectuales de la Revolución mexicana* y la de Margarita Vera y Cuspinera en *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*, 1979).

Más allá de qué tan justa resulte su propia evaluación de la labor de los ateneístas y su contribución cultural y política al México moderno,

quisiera aprovechar la ocasión para resaltar la importante labor de Antonio Caso en el campo de la docencia filosófica y su participación en el ámbito cultural y la refundación de la universidad como Universidad Nacional, y destacar además la importantísima labor del filósofo Vasconcelos, quien como Secretario de Educación Pública emprendió en su momento la famosa campaña alfabetizadora, auspició el muralismo mexicano y puso en marcha un ambicioso proyecto de edición de la colección de los clásicos para ser distribuida a nivel nacional y popular. Desde entonces, y desde que Alfonso Reyes fundara la Colección “Sepan cuántos...” y desde la creación del Fondo de Cultura Económica, no ha habido empresas públicas tan ambiciosas y comparables en su alcance formativo y cultural. Conviene destacar que Alfonso Reyes merece ser considerado, junto con Ramón Xirau, Ernesto de la Peña y el recién fallecido Carlos Montemayor, uno de los principales humanistas del México moderno y contemporáneo.

El análisis de José Alfredo Torres y de Gabriel Vargas está centrado más en los filósofos de cierta generación, que en la filosofía propiamente. Tal vez habría

que decir de ciertas generaciones, que van de Caso y Vasconcelos a Zea, Salmerón, Rossi y Villoro. Una diferencia muy clara entre sus perspectivas es que José Alfredo Torres no pretende hacer referencia a un contexto mundial más amplio, en tanto que Gabriel Vargas Lozano se refiere al orden económico mundial, e insiste en lo que llama “la estrategia neoliberal” que ha afectado incluso al trabajo del filósofo en las universidades: “los filósofos han tenido que someterse a una lógica productivista, impuesta a las universidades por los últimos regímenes”, si bien reconoce que en las universidades públicas continúa gozándose de libertad de investigación, debido quizás a su escasa incidencia en la vida pública (p. 41). En opinión del autor, ha continuado la “tradición de importación” (p. 41), aunque no deja de reconocer ciertos avances en lo tocante a temas y vertientes tanto modernos como posmodernos y lo que llama un “giro pragmático” hacia cuestiones como el aborto, la equidad, la eutanasia. Su análisis alude a un pacto político entre el gobierno y la oposición, situado en el año 1977, que dio lugar a un resurgimiento de la filosofía política en torno a cuestiones como la demo-

cracia y los derechos humanos, entre otros. Y por último señala a la vertiente de recuperación o rescate del pensamiento filosófico en nuestro país, la llamada “filosofía mexicana”, en el seno de la cual se inscribe su obra más reciente.

A lo largo de su ensayo, Gabriel Vargas transita de México a Latinoamérica y de nuestro continente al mundo, pero en general su tratamiento está centrado en el contexto nacional y latinoamericano. Aboga por el compromiso social y ético de la filosofía, sin que lo anterior signifique limitar el derecho de cada quien a reflexionar libremente sobre los problemas que mejor le parezcan. La pregunta que dirige a los lectores es “¿qué podemos hacer para que la reflexión filosófica cumpla una función en la sociedad mexicana?” (p. 45). Su propuesta es en realidad normativa y está inspirada en la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx: el papel del filósofo debe ser no solamente comprender el mundo, sino transformarlo (p. 46). A su juicio, la filosofía se debe ocupar de los problemas reales y ayudar a encontrarles una solución.

Considero que la propuesta de Gabriel Vargas que habría que retomar en estos momentos es la de desarrollar todo un programa

de ilustración pública. Una propuesta que se remonta en buena medida a la tradición filosófica iniciada por Vasconcelos. La filosofía debe ser cultivada no sólo dentro de las universidades y escuelas; su enseñanza debe extenderse a niños y adolescentes, adultos y personas mayores en todos los ámbitos de la sociedad, en la plaza pública y a los ciudadanos (un programa de ilustración pública, que contemple los nuevos espacios de difusión, como la internet). Deberíamos seguir la recomendación de la UNESCO y elaborar un plan de desarrollo de la filosofía, exigir los espacios culturales que ella merece y propiciar la creación de nuevos espacios (café filosóficos, talleres, consejos filosóficos, debates de cine, teatro, blogs, páginas de internet, celebraciones como el Día de la Filosofía (p. 52)). Y emprender de manera conjunta una reforma de la enseñanza de la filosofía en el país (que requiere un diagnóstico, todavía pendiente, de la situación) que atienda los problemas relativos a la didáctica de la filosofía. Insiste en la necesidad de diseñar e impartir cursos de didáctica, de historia de la filosofía en México, y fomentar los vínculos e intercambios entre los filósofos y los científicos,

la interdisciplinariedad, así como desarrollar y fortalecer los espacios de diálogo entre los filósofos.

El tercer ensayo, *La función de la filosofía en México*, de Mauricio Beuchot, hace referencia sobre todo al cultivo profesional de la filosofía. Beuchot destaca el papel de varios filósofos mexicanos que influyeron en la vida social del país, como Caso y Vasconcelos, y destaca el nexo entre los filósofos y la política nacional, pero al mismo tiempo explica la difusión de la filosofía fuera de los ámbitos académicos por la falta de revistas especializadas en esa época, en contraste con el panorama académico actual. Respecto a este contexto, su análisis está centrado en el ámbito universitario, específicamente el de Universidad Nacional Autónoma de México, y hace referencia a las vertientes principales cultivadas en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, de ahí que mencione prácticamente sólo a algunos de sus principales representantes. En este panorama, que muchos juzgarían un tanto limitado y parcial de la filosofía en nuestro país, él mismo destaca su propia línea de investigación, la Hermenéutica, y la utilidad

de la hermenéutica para comprender fenómenos como el multiculturalismo. A su juicio, el filósofo puede incidir en la sociedad y en la cultura a distintos niveles, uno erudito y especializado, mediante la publicación de artículos especializados y libros monográficos, al igual que la docencia; y otro más amplio, en el terreno de la divulgación y difusión, no encerrado en los espacios y las instituciones académicas. Es evidente que para Mauricio Beuchot, el terreno más propio de la filosofía es el académico y su ámbito son las universidades, los institutos y las publicaciones, sin dejar de reconocer la importancia de la labor difusora y cultural de la filosofía, abierta a públicos y a medios más amplios y diversos.

Guillermo Hurtado, en *Hacia una filosofía para la democracia en América Latina. Filosofía y democracia*, emprende una reflexión metafilosófica, como él mismo la llama, cuyo interés no se limita a analizar y comprender el modo en que la filosofía se ha cultivado y se cultiva en nuestro país y en el ámbito latinoamericano, sino aportar vías de acción para fortalecerla.

A lo largo de su ensayo, Hurtado examina la relación entre filosofía y democracia, y toma como

base tres visiones paradigmáticas, las de Gabino Barrera, Antonio Caso y Luis Villoro. De acuerdo con Barrera, la independencia se tradujo en un proceso de emancipación mental y el abandono de la escolástica por un pensamiento guiado por la idea de progreso. Caso se opuso al positivismo y a cualquier intento de imponer una ideología particular. Guillermo Hurtado destaca al respecto que, para Caso, “la democracia no se reduce a una forma de gobierno, sino que es, a fin de cuentas, un ideal de vida basado en virtudes morales como la caridad, la fraternidad y el altruismo” (p. 82). Por último, Villoro sostiene en *Filosofía y dominación* (1976), que la tarea de la filosofía es esencialmente crítica y liberadora, tanto de las conciencias como de los grupos sociales desfavorecidos (p.83). Hurtado comenta que la posición de Villoro se limitaba a una resistencia frente al poder, sin explicar qué podía hacer la filosofía para construir la democracia (pp. 83-84). Mientras que en su obra *El poder y el valor* (1997), Villoro critica directamente a la democracia representativa liberal y en su lugar propone una democracia comunitaria y consensual, inspirada en la comunidad zapatista, y contempla la

posible desaparición del Estado-nación.

Para Guillermo Hurtado, la reflexión política de estos tres filósofos mexicanos —Barrera, Caso y Villoro— puede resultar útil para pensar la democracia en nuestros días y nos ofrece una muestra de ello en la siguiente sección de su ensayo, la tercera, que está centrada precisamente en la cuestión de la relación entre la filosofía, la democracia y la educación. Un tema que ha cobrado una importancia decisiva en el contexto actual, de transición democrática, debido en buena medida a la reforma educativa (RIEMS) emprendida por la Secretaría de Educación Pública.

Hurtado comienza por distinguir entre gobierno democrático y sociedad democrática. Por una parte, “nuestra democracia convive con viejas prácticas anti-democráticas como el elitismo, el autoritarismo y el populismo” (p. 85); y por otra, vivimos una crisis “no de la democracia como ideal social, sino como un sistema político en el que las prácticas democráticas no se han consolidado” (p. 85). A su juicio, la tarea del filósofo, en este contexto, debe ser no sólo reflexionar sobre la democracia, sino impulsarla: “debemos democratizar a la sociedad

para poder democratizar a la política. En esto coincido con Caso, que veía la democracia como un ideal moral que debe ser adoptado por la sociedad entera” (p. 86). Para Hurtado *la filosofía no debe ser una guía, sino una obrera de la democracia* (pp. 86-87).

Lo anterior implica abandonar el modelo elitista del filósofo cortesano o del intelectual orgánico, del filósofo consejero de los poderosos, como Viloro mismo propone, esto es, mantener una distancia crítica con el poder, pero también evitar las posturas paternalistas y mesiánicas y convertirse en un líder revolucionario. “El mejor lugar donde el filósofo puede trabajar a favor de la democracia es la escuela de nivel medio superior. [...] La escuela es el taller de la democracia y es allí donde el impacto social de la filosofía puede sentirse con mayor fuerza” (p. 88).

La filosofía debe instruir a los jóvenes en las diversas habilidades conceptuales, argumentativas, críticas y hermenéuticas que son centrales para la práctica democrática. Para ello, es indispensable que en la escuela de nivel medio superior se enseñen materias o, por lo menos, contenidos de filosofía (pp. 88-89)

“Estoy convencido de que si nuestra filosofía puede ser un medio efectivo para la democratización, y si por ello se politiza en alguna medida, eso no la denigra en lo absoluto” (p. 89). Su proyecto contempla la expansión profesional de la filosofía. Es imprescindible que la comunidad filosófica convenza a la sociedad civil de la conveniencia de impulsar este proyecto en todos los espacios públicos. Esto requiere una comunidad filosófica unida y organizada y ejemplarmente democrática.

La tarea primordial de filosofía en la escuela es impulsar la democracia mediante el desarrollo de habilidades de razonamiento, argumentación y discusión, para tomar decisiones racionales y de manera democrática. Reflexionar críticamente y de manera constructiva sobre los valores centrales de la democracia: la igualdad y la libertad, el pluralismo y la tolerancia. Formar estudiantes autónomos. Hurtado destaca la centralidad del pensamiento crítico y de la lógica, su dimensión ética y política.

“La escuela no debe ofrecer definiciones fijas o cerradas de los valores, pero sí debe enseñar a los alumnos a pensar y discutir acerca de ellos con el fin de

que sean la guía de su acción colectiva.

La nueva asignatura de civismo debería estar diseñada de manera interdisciplinaria por especialistas de filosofía, ciencia política, historia y literatura, de manera que integre las razones, los valores y fines propios de una ciudadanía democrática y creativa. Aparte de los programas escolarizados, habría que impulsar los extraescolares. A diferencia de Rorty, para quien la democracia está mejor sin la filosofía, pienso que la filosofía enseña a hacerse preguntas y es un antídoto eficaz contra la acción embrutecedora de los medios de comunicación y contra toda forma de pensar doctrinal. “Es deseable que los futuros ciudadanos se contagien de las distintas formas de preguntar y objetar —pero también de responder y de convenir— qué ha desarrollado la filosofía a lo largo de su historia” (102).

El libro en su conjunto nos ofrece un rico panorama de la relación entre la filosofía y la sociedad. La que ha habido y hay, y la que podría haber o debería existir en la actualidad. Este libro es una invitación a pensar sobre las condiciones prevalecientes en el presente contexto, de transición política, de cara a la

reforma educativa que el Estado pretende implantar en el Sistema Nacional de Bachillerato de nuestro país. Al respecto, hago una invitación a todos los lectores a visitar la página web del Observatorio Filosófico de México (www.ofmx.com.mx). En lo personal, me inclino por la propuesta de Guillermo Hurtado y comparto su visión de lo que es y debería ser la filosofía, como escuela de la democracia, y me sumo también al proyecto de Gabriel Vargas de desarrollar un programa de ilustración pública. Vargas parece entender este proyecto como un programa que debe rebasar el horizonte de la formación ciudadana entendida en el sentido reduccionista y estrecho en que parecen concebirla la SEP y el modelo de reforma educativa

en curso, que hemos venido criticando y tratando de modificar y enriquecer. Hemos señalado varias fallas y limitaciones sumamente graves del enfoque de la SEP y de la reforma educativa de la educación media superior (RIEMS), que tienden a reducir a los ciudadanos a meros “trabajadores” o maquiladores. Considero que el programa de ilustración pública que Vargas propone en su ensayo, puede y debe verse, en toda su amplitud, como un proyecto formativo de una ciudadanía que trasciende las fronteras nacionales y apunta en dirección a un cosmopolitismo situado, sensible a los problemas de exclusión y atento a las necesidades reales de nuestro contexto, pero abierto a las condiciones y las oportunidades globales. Es imprescindible defender una enseñanza

verdaderamente integral y humanística; una educación pública que reconozca y garantice su lugar a la literatura, las artes y la filosofía; que proporcione una formación verdaderamente integral y desarrolle las capacidades centrales humanas mediante la impartición de las asignaturas filosóficas: introducción a la filosofía, ética, estética y lógica. Una enseñanza no doctrinal de la filosofía, centrada en las habilidades de razonamiento crítico y argumentación, la deliberación y discusión, la práctica de la lectura reflexiva y el cultivo del diálogo inteligente y respetuoso entre pares. Una enseñanza centrada en los valores fundamentales de la democracia, la igualdad y la libertad, el pluralismo y la tolerancia.

CARDENAL, FERNANDO (2008). *SACERDOTE EN LA REVOLUCIÓN, MEMORIAS*. 2 VOLÚMENES, ANAMA, MANAGUA

Juan Monroy García

En esta obra, Fernando Cardenal nos presenta sus vivencias personales como protagonista del proceso revolucionario ni-

caragüense, usando un lenguaje sencillo y ameno, en múltiples ocasiones da voz a diversos protagonistas de la lucha revolucionaria, des-

de dirigentes del gobierno sandinista hasta militantes humildes de base, expresan sus vivencias de las comunidades de base, así como del

Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR).

El primer volumen comprende la experiencia de Fernando Cardenal, como sacerdote jesuita que vivió en la clandestinidad, aborda temas diversos, señala en principio el objetivo de su existencia cuando nos habla de “vida para el amor”, para expresar en seguida la motivación de escribir sus memorias. Como punto importante aborda su formación como sacerdote comprometido con los pobres.

En el mismo volumen habla de su incorporación, en 1970, como docente a la Universidad Centroamericana (UCA), con sede en Managua, y su labor de concientización entre los estudiantes universitarios, así como con la comunidad cristiana en general. Nos comenta también su expulsión de dicha Universidad, así como su transferencia al colegio Centro América a partir del año siguiente, afirma que este colegio se convirtió rápidamente en semillero de cuadros para la insurrección armada, sus estudiantes destacaron posteriormente dentro de la estructura de mando del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). El sacerdote jesuita aborda sobre su ingreso a ser militante del FSLN, nos explica

cómo fue contactado en junio de 1971.

Fernando Cardenal también hace una amplia descripción de su llegada al barrio de Riguero y de las condiciones de penuria en que vivió estando en la parroquia de ese barrio, junto a los jóvenes que integraban esa comunidad cristiana. Posterior al terremoto que destruyó Managua, a finales del año de 1972, en el barrio de Riguero prosiguió la tradición de la vida comunitaria entre sacerdotes y jóvenes universitarios de la pequeña burguesía, quienes se acercaron a los pobres. En esa comunidad también se sintetizó la reflexión bíblica, la celebración de la fe y el compromiso revolucionario.

La comunidad universitaria del Barrio Riguero tuvo gran trascendencia en la historia religiosa del país y en el desenvolvimiento del FSLN. Fue integrada por ex alumnos de colegios privados dirigidos por congregaciones religiosas. Ellos fueron el núcleo fundamental del MCR y prácticamente todos se comprometieron después, de una u otra manera, con el FSLN tomando parte activa en su dirección. Algunos de ellos fueron después comandantes de la revolución, o integraron los cuadros más importantes del Frente; algunos más regaron el com-

promiso revolucionario con su sangre.

Un salto cualitativo en la organización de la iglesia católica progresista, fue la fundación del MCR, el año de 1973, Fernando Cardenal y distintos grupos de jóvenes cristianos provenientes de varias ciudades del país, se reunieron con el fin de fundar esta organización, el sacerdote jesuita había tenido una intensa actividad pastoral de concientización durante los dos años anteriores, a partir de la reunión de reflexión en la casa de ejercicios espirituales La Palmera, en Diriamba, se tomó la decisión de constituir una nueva organización, con el objetivo de seguir fomentado la toma de conciencia y de compromiso cristiano, dentro de los estudiantes y del pueblo en general, ante la situación de intensa injusticia y de profunda desigualdad reinante en el país. En ese momento no todos los grupos estaban radicalizados, sin embargo todos los cristianos asumieron el compromiso de “concientizar, evangelizar, así como organizar” al pueblo trabajador.

Sobre el ingreso de miembros del MCR al FSLN, nos señala Fernando Cardenal que fueron jóvenes cuya procedencia era la burguesía y pequeña bur-

guesía, con una preparación académica sólida, que provocaron cambios al interior del FSLN, contrastando con la formación ortodoxa de los militantes antiguos, estos cuadros nuevos provocaron cambios trascendentes dentro la cultura política, que incidió en el futuro de la organización guerrillera.

Por otra parte, Fernando Cardenal explica cómo se convenció de que la única alternativa para derrocar a la dictadura somocista era la insurrección armada, haciendo notar que la encíclica del papa Paulo VI le sirvió de inspiración, para poder reconciliar su formación religiosa y la teoría revolucionaria.

La represión somocista me fue haciendo pensar poco a poco en que no quedaba en Nicaragua más camino que la violencia revolucionaria. Estaban cerrados todos los otros caminos pacíficos y democráticos... Había una lucha dentro de mí, entre mi formación anterior y las doctrinas y reflexiones que se me iban presentando. En esa búsqueda de lo que Dios quería para mí en Nicaragua, me ayudó mucho la encíclica del papa Pablo VI *Popularum progressio* —El desarrollo de los pueblos— números 30 y 31 sobre todo... El papa

rechaza la insurrección en principio pero pone una excepción: “salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de las personas y dañase peligrosamente el bien del país”.¹

En octubre de 1975, Jaime Wheelock, Carlos Roberto Huembes y Luis Carrión, militante del MCR, así como otros cristianos seguidores de la TP fueron expulsados por la Dirección Nacional del FSLN, acusados de indisciplina ideológica.

Fernando Cardenal ratifica que el MCR estuvo más integrado a la Tendencia Proletaria del FSLN, asimismo expresa su mediación a favor de los tres dirigentes *proletarios* expulsados, para que la Dirección Nacional revocara su dictamen.

Fernando Cardenal manifiesta que como consecuencia de los conflictos suscitados entre las tendencias, se provocó la división dentro del FSLN. Su papel fue de mediar, para que los conflictos se resolvieran de manera civilizada, evitando expulsiones y descalificativos. Para tales fines llegó a presionar a los órganos de dirección del FSLN, solicitando su renuncia, conjuntamente con sus dos hermanos —Ernesto y Rodrigo—.

Fernando Cardenal también nos ilustra sobre el sentido ético del guerrillero, la mística que debía tener el militante sandinista, quien pensaba primero en la prosperidad de los pobres, de los explotados, antes que en el bienestar propio. El sacerdote jesuita nos hace una amplia explicación de la formación cristiana y marxista que recibían los militantes del MCR, cuna de militantes guerrilleros forjados bajo una ética de sacrificio y solidaridad por los pobres y explotados.

El segundo volumen de la obra de Fernando Cardenal está dedicado al trabajo evangélico después del triunfo de la revolución, a su labor dentro del proceso de construcción de la nueva sociedad, que se inicia como responsable con la cruzada nacional de alfabetización, el teólogo de la liberación nos explica la profundidad del proyecto, que pretendió hacer la compilación de la cultura popular y un repertorio de la historia oral.

El sacerdote jesuita también menciona su experiencia como ministro de educación dentro del régimen sandinista. Sus intervenciones en el Vaticano y en el Congreso de Estados Unidos con el fin de terminar el conflicto entre el gobierno sandinista y los grupos contrarrevolucionarios

apoyados por el gobierno norteamericano.

Fernando Cardenal también hace una reflexión tratando de explicarse, del porqué los campesinos de algunas regiones apoyaron a las tropas contrarrevolucionarias, para ello se fundamenta en el trabajo de campo del sociólogo y sacerdote jesuita Peter Marchetti. Cardenal Martínez abunda en el análisis de los factores que originaron la cooperación de los campesinos con la contrarrevolución, afirma que fue muy decepcionante, cuando se enteró que este sector mostraba mucha inconformidad por el rumbo que había tomado el proceso revolucionario.

Fernando Cardenal puntualiza algunos errores del

régimen sandinista, como el hecho de no haber extendido títulos de propiedad, por parte de la reforma agraria, en el momento del reparto de la tierra. Las reflexiones de Cardenal ponen el dedo en la llaga, cuando señala el descuido de parte del gobierno sandinista en relación a los problemas del campo y el abandono de los campesinos.

El sacerdote jesuita también menciona los casos de corrupción y deshonestidad de algunos sandinistas, donde también se vieron involucrados altos dirigentes, que abusando del poder se apropiaron de propiedades en forma indebida, después de perder las elecciones en febrero de 1990 y antes de entregar el

gobierno en abril del mismo año.

Fernando Cardenal hace notar el costo social de la corrupción, así como el desprestigio para la organización sandinista, por los casos de deshonestidad de algunos militantes y dirigentes, que no midieron las consecuencias.

Las memorias de este teólogo de la liberación representan una muestra del trabajo evangélico comprometido con los pobres y explotados de América Latina, así como la confrontación con el poder económico y político en la región.

Notas

¹ *Ibid.*, p. 91.

ABRIR UN DIÁLOGO TRAS UNA SENTENCIA

rosa maría palazón mayoral

Comentario al comentario de *Dialéctica* No. 42

Todo lo que creíamos acabado y terminado [...] parece estar volviendo para luchar en el corazón de nuestros sistemas ultrasofisticados y ultravulnerables [...] La cuenta atrás se extiende [...] en ambas direcciones: no sólo pone fin al tiempo en el futuro sino que se agota a sí mismo en el obsesivo resurgimiento de los acontecimientos del pasado. Una recapitulación

inversa, lo opuesto de una memoria viva, es la *memorización* fanática, la fascinación por conmemoraciones, rehabilitaciones, museificaciones [...] Esto significa la conversión del mismo pasado en un clon [...] y su congelación en una exactitud fingida que en realidad nunca le hará justicia.

Jean Baudillard,
La ilusión vital.

¿Es posible el diálogo a partir de una sentencia? La respuesta es negativa. Sin embargo, no es fácil deshacerse de hábitos que estabilizan pensamientos sin observar que lo criticado intenta abrir, en una revista sería, un problema que conocemos desde su historia efectual. He leído con azoro que Herminia C. Foo Kong Dejo, de la Universidad de

Guerrero, después de elogios merecidos a la revista *Dialéctica*, reseña de manera sucinta los artículos del número 41 (¿esta reseña premia un encuentro loable?). Hay un artículo que le merece sentencias de rabia (no de conveniencia, supongo). Sin duda que cada sociedad es un todo donde nada tiene plena autonomía, aunque sí diferencias específicas. Como cualquier panorama *holístico*, Marx jerarquizó al capitalismo desde su perspectiva, a la que retorno y siempre me llena de nuevas ideas: nadie conoce a fondo la “vasta” obra de Marx porque cada lectura lo amplía y a veces desacredita interpretaciones no pertinentes. Como buen filósofo, economista, esteta y humanista, sus textos admiten ser vitalizados, a menos que momifiquemos razonamientos densos e innovadores.

Hablando de pertinencias: mi artículo es sobre el Ricoeur joven, no muy alejado del tiempo existencial que le robaron en un campo de concentración de Vichy. Si algo quería este hermeneuta era la llegada del socialismo. Sin embargo, pensó con harta frecuencia, teoría cierta pero limitada, que el Estado es instrumento de la clase dominante para hacer cambios que no cambien ninguna de las

reglas fundamentales del capitalismo. Marx analizó más a fondo esta idea; pero no fue un teórico tan excelso en las múltiples facetas del Estado. Desde la época de Stalin, o sea, desde la historia efectual, Ricoeur se pregunta que faltó a este análisis económico, cuál es la ausencia que justificó el infierno staliniano (para actualizarse léase *El imperio* de Kapuscinski: lo hiperbólico del libro no lo desmiente en lo básico). Al leer la rabia de la sentencia disfrazada de reseña, centrada en el título (¿algún filósofo no tiene confusiones?), creí que estaba delante de un marxista de los años 30 a 50, cegado por un prurito defensivo o, espero equivocarme, en alguien que piensa en *Dialéctica* como una revista dogmática, cerrada, cuya línea directriz es que Marx lo dijo todo y nada de su pensamiento puede enriquecerse con fines prospectivos y con problemas que aún han de discutirse. Una reducción, como la que se repite, sobre la concepción de Estado sustentada por Marx incurre necesariamente en confusiones que se detectaron en las prácticas históricas: peligros que estaban a la vuelta de la esquina y escaparon al pensamiento (esto es normal en historia. El pensamiento perfecto sólo se ha atribuido a Dios o se

lo auto-atribuyen los tiranos).

Es indispensable poner encima de la mesa las discusiones dialogantes (si se contesta, es porque se sabe de qué habla el interlocutor): ¿la eliminación total de las clases equivaldría a la desaparición del Estado? ¿Éste sólo es la degeneración de las ideas utópicas estatales que sustentaron los liberales ilustrados? El Estado empírico del neocapitalismo burocratizado acabó siendo una tiranía, es decir, que poco o casi nada tuvo de humanista. En esto, mi postura y la de Paul Ricoeur es que siempre se necesitará una organización política lo más democrática posible que ordene una sociedad y que aplique la justicia distributiva y la retributiva (tal es la médula de la “violencia política” en que coinciden Marx y Weber). ¿Cómo imaginamos que debería ser para lograr factiblemente la democracia e igualdad socialista? Weber es el gran teórico del Estado, y tiene confusiones en lo económico; pero sus aciertos vale la pena repensarlos y reconocer la grandeza que alcanzó desde aquellos años de guerra. Delicado tópico, sigue siendo la organización política que anhelamos (tan alejada de las descalificaciones del DIAMAT y demás horrores).

Nuestra personal visión sesgada es normal. Sólo la mente perfecta e inmóvil no es sesgada. Tampoco escribe artículos.

Para observar una realidad se recurre a ideales bien pensados y utópicos que permitan medir lo positivo o negativo en algún aspecto social (piénsese en *El contrato social* de Rousseau o en la Comuna de París revivida, afinada, idealizada, y con un enigmático poder de Estado, de que se enamoró Marx, ¿cuánto tiempo duró la Comuna?).

Me desdigo. La enumeración de títulos de Marx en desorden y la cita de la carta de Engels a Bloch me sugiere que la autora es joven, recién se dedica a estos menesteres de la teoría, y hasta le parece una tontería esto de las buenas intenciones que están en la base de una *praxis* confiable.

En suma, ¿cuál es la utopía a largo plazo, el quiliasmo que no alcanzaremos a ver, pero que nos moviliza, y cuáles las estrategias a corto plazo para hacer una comunidad donde se realicen

las potencialidades sociales del hombre? Diálogo y no ataques sobre “caricaturizaciones”, “lecturas sesgadas” y “desconocimiento de la vasta obra de Marx”, sin enterarse de la dirección del artículo, los autores en juego y el contexto en que escribieron, es lo que espero, porque un clon inamovible de Marx, escrito supuestamente en mi contra, es una desmesura, a mi juicio, antimarxista.

* Comentario a la reseña de Dialéctica No. 41

JACQUES TEXIER, 17-1-2011.

Tous ceux qui ont connu Jacques Texier se souviendront de lui comme d'un être rare un philosophe engagé en politique, un être de fraternité respirant le bonheur de vivre.

Il est né à Grenoble en 1932. Ses parents, qui étaient communistes ont été de grands résistants (FTP-MOI). Son père, Fernand Texier, ouvrier, puis artisan électricien, devait être, après la Libération, maire de Saint-Martin-d'Hères, la grande banlieue ouvrière.

Il étudie la philosophie. Il enseigne dans un lycée,

puis à l'université de Grenoble. Sa formation première doit beaucoup au marxisme français des années 50-60, enraciné dans la tradition des Lumières, de la philosophie politique allemande, de Kant à Lukacs, et du mouvement démocratique ouvrier. Mais il se tourne très tôt vers le marxisme italien, vers Gramsci, auquel il consacre un livre paru chez Seghers en 1966, soit le premier livre en français sur ce grand philosophe politique, qui dans la débâcle du stalinisme, ouvrait une nouvelle

voie, fondée sur l'idée que l'émancipation politique passe par une émancipation culturelle. Il ne cessera depuis lors d'être un passeur entre un marxisme français, plus immédiatement préoccupé de philosophie et d'économie, et un marxisme italien, tourné vers la pensée de la pratique politique, et surtout plus précocement distant à l'égard des socialismes de l'Est. Il sera élu au CNRS en 1968.

Il devient à cette époque membre de la direction du Centre d'Études et de Re-

cherches Marxistes, dirigé par Nicolas Pasquarelli, animé aussi par G. Labica et L. Sève. Cette vieille institution du Parti Communiste vit alors une brillante période d'ouverture et de confrontation intellectuelle interdisciplinaire, où se croisent historiens, anthropologues (Godelier), linguistes (Pécheux), initiateurs d'une psychiatrie ouverte (Lainé, Bonnafé), économistes (qui relisaient *Le Capital* en vue d'un Programme Commun de la Gauche), et bien sûr philosophes, Althusser, Balibar, Poulantzas et même un jour Lacan. Jacques y joue un rôle actif, dont attestent diverses publications sur la philosophie marxiste. Le fond de l'air était rouge. C'était l'époque de la *Nouvelle Critique*, qu'animait entre autres son ami Jean Rony. Il vécut fort mal la dissolution du CERM.

Esprit indocile, il se battait contre un marxisme mécaniste pour une approche plus historiciste, plus ouverte, éloignée des programmations hasardeuses. En même temps, avec toute la distance qu'il prenait (il devait quitter le Parti Communiste en 1982), il restait attaché à ceux qu'il considérait comme politiquement les siens.

Côté CNRS, il s'insère dans un laboratoire cons-

titué à l'initiative de G. Labica au milieu des années 70, au carrefour de la philosophie et des sciences humaines : un premier lieu d'affirmation collective de chercheurs marxistes sur le terrain académique. Il y tenait une place éminente. C'est là que nous nous sommes rencontrés. C'est à lui que j'ai proposé, en 1986, de créer une revue autour de Marx. Et c'est lui qui a proposé ce nom : *Actuel Marx*. Nous avons pendant plus de 10 ans dirigé cette revue ensemble. Et jusqu'à l'extrême de ses forces, il a, avec Gérard Duménil, Emmanuel Renault et moi-même, piloté la Collection *Actuel Marx Confrontations*. Toujours si élégant au pire de sa longue maladie.

Jacques s'est lancé complètement dans cette aventure. L'idée première était de faire se rencontrer les diverses sortes de marxismes qui s'affrontaient souvent de façon stérile : marxisme italien à la Gramsci, marxisme français à la Althusser, marxisme de Francfort et de Budapest, marxisme analytique anglo-saxon, marxisme trotskiste, etc. Ce fut en France le commencement d'un brassage aujourd'hui consommé. Il s'agissait surtout de faire travailler la tradition marxiste avec les autres grandes formes de pensée et de sciences socia-

les contemporaines, qui ne nous étaient pas moins chères. Tout cela venait après la terrible et générale défaite de la fin des années 70, sur laquelle s'achevait une grande décennie de luttes sociales et intellectuelles, inaugurées par 68. Nous déclarions que tout n'était pas fini, et qu'il fallait reprendre l'initiative à partir de questions fondamentales à poser en termes nouveaux. Jacques a joué un rôle essentiel dans la vie de la revue et il y a publié de nombreux articles.

Il avait toujours porté un regard sans complaisance sur les dérives de la révolution russe, qu'il refusait de voir imputer à la tradition venue de Marx et Engels. Son principal ouvrage, à côté de ses nombreuses contributions autour de Gramsci (notamment du concept de « société civile »), a pour titre *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF 1998. C'est un grand travail qui a reçu un accueil international à travers diverses traductions. Il clôt un certain nombre de faux débats, notamment autour de la « dictature du prolétariat ». Il en ressort que les pères fondateurs du marxisme, dont la pensée politique s'élaborent lentement au détour de multiples circonstances politiques dans lesquels ils interviennent, attribuent au total la plus

grande importance aux institutions de la démocratie.

Nous sommes nombreux à perdre avec lui un ami très

cher, un noble compagnon de route intellectuelle et politique.

jacques bidet