



# Congreso Solar 2010

Heredia, Costa Rica

2-5 noviembre



En 1978, la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam) realizó el primer simposio Sociedad Latinoamericana de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (Solar) con el objetivo de incentivar el estudio y la difusión de la realidad social y cultural de Latinoamérica y el Caribe.

Solar se desprende del Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam) y ha reunido bianualmente a académicos e investigadores, bajo la organización de regiones como Colombia, Argentina (Buenos Aires), Chile, Argentina (Mendoza), Brasil (Sao Paulo), Nicaragua, México (Toluca), Cuba, Brasil (Río de Janeiro), Argentina (Bahía Blanca). En este intercambio de conocimientos y reflexiones sobre la temática latinoamericana, su organización hermana, la Federación de Estudios de América Latina y el Caribe (Fiealc), toma en cuenta, además, a Estados Unidos y Europa.

2010 fue el año en que el Instituto de Estudios Latinoamericanos (Idela) de la Universidad Nacional auspició la actividad, junto al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (Cialc) y la Unam. En esta oportunidad, el tema central fue: Centroamérica, mirando al sur y al norte de nuestra América. Construyendo el siglo XXI en el bicentenario de la independencia. La conferencia magistral de apertura "Los límites del marxismo y las posibilidades del pensamiento crítico en América Latina, estuvo a cargo del Dr. Rodolfo Meoño Soto, director en ese momento del Idela de la Universidad Nacional.

Otras presentaciones magistrales fueron: "El poema de 1810 José Martí ante las independencias hispanoamericanas", a cargo de Pedro Pablo Rodríguez, y "Metodologías para analizar lo que hemos pensado: historia de las ideas, historia de los intelectuales estudios culturales, análisis de discursos, estudios eidéticos. Reflexiones y propuestas", por el Dr. Javier Pinedo del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Talca, Chile.

Scriptorium, en esta ocasión, presenta una selección de conferencias pertenecientes a académicos y estudiantes de la Universidad Nacional de diversos temas relacionados con problemáticas latinoamericanas.

## LOS LÍMITES DEL MARXISMO Y LAS POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA<sup>1</sup>

Rodolfo Meoño Soto

Desde una perspectiva kuhniana, el enfoque de las teorías críticas se ha constituido en un nuevo subparadigma emergente, aunque aún difuso en América Latina. Su pretensión es reemplazar el materialismo histórico (MH) como metateoría social. Y decimos subparadigma porque el MH, junto con el materialismo dialéctico (MD) y la economía política, son teorías especiales de un paradigma mayor en crisis: el marxismo clásico o precrítico.

Hasta la década de los ochenta, la comunidad científica, académica y cultural latinoamericana que se identificaba con la Unión Soviética, como concreción de un proceso histórico revolucionario, había asumido el MH como metateoría científica en la explicación de los acontecimientos, fenómenos y procesos sociales.

En lo que Kuhn llama la fase de ciencia normal, el desarrollo teórico del MH en América Latina estuvo marcado por la aparición de nuevos modelos y generalizaciones (por ejemplo, el sistema centro metropolitano-periferia, con la teoría de la dependencia), así como por la ampliación de su ámbito de aplicación (por ejemplo, a la teología de la liberación) y, más recientemente, por la incorporación de categorías provenientes de las teorías críticas; por ejemplo, el concepto de imaginario social.

Dicha asimilación de conceptos y categorías de las teorías críticas por parte del MH ha sido posible precisamente porque su origen realmente no es “extra paradigmático”. Los primeros desarrollos de la teoría crítica por la Escuela de Frankfurt tuvieron lugar en el contexto de la construcción de un enfoque alternativo al paradigma del marxismo clásico, que empezaba a mostrar anomalías. En particular, en cuanto a las dificultades de explicar el papel del individuo en la historia.

La fase de crisis paradigmática ha tenido que esperar el colapso del llamado “socialismo real”. Primero con la demolición del Muro de Berlín y, posteriormente, con la desintegración de la Unión Soviética. Sin embargo, en el contexto latinoamericano, el MH ha conservado su vigencia como metateoría social, al inhibir la adopción de las teorías críticas por parte del grueso del sector de la comunidad intelectual antes indicada. Lo anterior ha tenido como resultado que dicha incorporación de categorías de las teorías

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el X Congreso Solar, Instituto de Estudios Idela, Universidad Nacional. Noviembre de 2010.

críticas al MH se haya dado por medio de un proceso de “pseudo adaptación”, en el cual su asimilación no ha llevado a la acomodación de los modelos conceptuales propios del MH.

En consecuencia, en América Latina no nos hemos apropiado adecuadamente de las posibilidades epistemológicas de las teorías críticas. Seguimos aplicando modelos conceptuales y generalizaciones del MH, que han generado anomalías en la explicación de los acontecimientos, fenómenos y procesos sociales.

¿Cuáles son las anomalías aludidas? Nos referimos principalmente a la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales producción, jerarquización base económica-superestructura ideológica, a la categoría de conciencia social, a la concepción teleológica etapista de la historia, y a la teoría leninista del reflejo.

La “concepción materialista de la historia”, como teoría social elaborada por el marxismo clásico, localiza la fuente de la ruptura histórica en el componente funcional de una formación social; en particular, en la contradicción histórica entre el desarrollo incesante de las fuerzas productivas y la absolutización de las relaciones sociales de producción dominantes. Por ende, en el marxismo clásico:

la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ella corresponden, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx y Engels, 1976: 21).

De este modo, en *La ideología alemana*, de 1848, ya se hace caso omiso del papel protagónico que le otorgaba el joven Marx –y Engels en algunos de sus escritos– al componente imaginario en la particular estructuración de una formación social. En esta obra, solo se reconoce la posibilidad de una conciencia efectiva, como en el caso de la ciencia; o ilusoria, como en el caso de la ideología:

Las ideas son una expresión efectiva o ilusoria- de sus verdaderas relaciones y su actividad, de su producción, de sus contactos, de su organización social y política. Si la expresión consciente de las verdaderas relaciones de estos individuos es ilusoria, si éstos últimos ponen de cabeza su realidad en sus ideas, es también consecuencia de la limitación del modo de su actividad material y de sus relaciones sociales, que se desprenden de ello (Engels, 1976: 21).

Sin embargo, Milton Santos, el brasileño fundador de la Geografía crítica, devela claramente la “interpretación simplista de la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción” (Santos, 1977: 55); esta relación, en su criterio, ha dejado de tener vigencia. Pero, sus reparos van más allá de la interpretación simplista, puesto que añade que dichas categorías ya no son analíticamente válidas:

Actualmente, las llamadas fuerzas productivas son también relaciones de producción. Y viceversa. La interdependencia entre fuerzas productivas y relaciones de producción se amplía, sus influencias son cada vez más recíprocas, cada vez más una define a la otra. Las fuerzas productivas son relaciones de producción, las relaciones de producción son fuerzas productivas (Santos, 1977: 55).

Por otra parte, Santos propone sustituir la oposición entre la esencia y la apariencia, por la relación entre esencia y existencia; “...ya que la ideología es también esencia, aparece como realidad y así es vivida” (1977:106). Para él, dicha sustitución permite encontrar “...las cosas en movimiento” (1977: 106).

Santos se apoya en el artículo “Ideology in geography: an introduction”, de James Anderson, publicado en 1973, en *Antipode*, para proponer una profunda reconceptualización de la ideología consistente con la teoría del imaginario social de Castoriadis. En sus palabras:

la ideología no puede verse en términos única y exclusivamente subjetivos, como si permaneciese ‘sólo en la cabeza’ de los demás, sino también a partir de su realidad concreta, factual. La ideología produce símbolos, creados para formar parte de la vida real, y frecuentemente toman la forma de objetos. La ideología es, al mismo tiempo, un dato de la esencia y un dato de la existencia en este fin de siglo (siglo XX, N. del A.) está en la estructura del mundo y también en las cosas. (106).

De ahí que, para el autor de marras, la ideología tiene una condición subjetiva, comparable con la categoría del imaginario radical en Castoriadis; así como una condición objetiva, que resulta similar a la categoría del imaginario social instituyente:

La realidad incluye la ideología y la ideología es también real. La ideología, antes considerada como falsa y por lo tanto no real, de hecho no es algo ajeno a la realidad ni es sólo apariencia. Es más que apariencia porque es real[...].En esas condiciones, la totalidad social está formada por combinaciones de ‘realidad’ e ‘ideología’. De esa manera, se hace la historia...La ideología es un nivel de la totalidad social y no solamente es

objetiva, real, sino que crea lo real. Siendo, en el origen, un real abstracto, se manifiesta cada vez más como real concreto, en la medida en que la vida social se complica (1973: 106).

En contraste, en el MH nos encontramos con la mencionada jerarquización base económica- superestructura ideológica, expresada en la célebre *Tesis 5 sobre Feuerbach*: “No es la conciencia la que determina el ser social, sino es el ser social el que determina la conciencia”.

¿Cómo superan las teorías críticas dicha jerarquización? ¿Qué posibilidades epistemológicas nos brindan? Al igual que lo hace Santos, Castoriadis concibe el imaginario social tanto como causa y como producto del despliegue histórico de una colectividad humana, por su doble estatuto de imaginario social instituyente e instituido. Y, de modo concordante, Boaventura de Sousa Santos plantea que las subjetividades son productoras y productos de los procesos sociales, por ende, su consideración resulta indispensable en la comprensión de las determinaciones histórico-sociales:

Las determinaciones se consolidan en la medida en que dominan subjetividades orientadas a identificar límites y a conformarse con ellos, sea porque los hallan naturales, sea porque los consideran insuperables. Por el contrario, las determinaciones se desestabilizan en la medida en que predominan subjetividades orientadas a identificar posibilidades y a ampliarlas más allá de lo que es posible sin esfuerzo (Santos, 2003: 35).

Según Castoriadis, el problema marxismo clásico reside precisamente en la conceptualización de las determinaciones y el carácter reflejo de las subjetividades. Para este autor, las propuestas radicales en el pensamiento marxista fueron obnubiladas por el propio Marx en el momento en que se plantea la formulación de “leyes de la historia”, entendiéndolas como patrones objetivos que han determinado el pasado histórico y determinarán ineluctablemente el curso futuro de la vida social.

El carácter absoluto de las leyes propuestas por el materialismo histórico lleva a la mayoría de los marxistas clásicos a “naturalizar” dichos principios, al asumirlos como dogmas de fe, y limitarlos a refinar los casos de aplicación (ejemplares) de dicha concepción de la historia. Como resultado, el marxismo clásico intenta explicar la realidad histórico-social a partir de un sistema conceptual cerrado, de una teoría acabada; que, entonces, invisibiliza su propio social de surgimiento, así como su carácter “esencialista” al provocar un cierre epistémico en la praxis histórico-social.

Pocos marxistas tradicionales acudieron al rescate de las ideas radicales presentes en el joven Marx. Por el contrario, se aferraron a la concepción materialista de la historia cuyo

problema no proviene de uno o varios de sus modelos conceptuales y generalizaciones, sino del tipo mismo de teoría planteada que pretende condensar en un simple esquema las “fuerzas” que han determinado la vida social a lo largo de la historia.

En contraposición con el carácter subordinado que le atribuye el materialismo histórico, el proyecto de autonomía social de Castoriadis le otorga un nuevo estatuto al imaginario social en la comprensión y transformación de la realidad histórico-social. En primer lugar, el imaginario social instituyente es concebido como expresión de la imaginación radical del ser humano singular, en tanto determinación esencial de la psique humana:

Esta psique es imaginación radical en tanto que es flujo o corriente incesante de representaciones, afectos. Aquí pensamiento ‘lógico’, excepcionalmente y de manera discontinua. Los elementos no están relacionados entre sí racionalmente, ni siquiera razonablemente, hay surgimiento, mezcla indisociable. Hay fundamentalmente representaciones sin funcionalidad...en el ser humano, la imaginación está desfuncionalizada. (Anderson, 1976: 95)

Así, el imaginario social instituyente es concebido por Castoriadis como la fuerza de creación *ex nihilo*, que irrumpe en la vida social al abrir espacios a la acción transformadora, y no sólo reproductora, en el contexto de una determinada formación social o de un proyecto político histórico:

...el hacer ser una forma que no existía, creación de nuevas formas de ser. Creación ontológica: formas como el lenguaje, la institución, la música, la pintura, o creación de tal forma particular, de tal obra musical, pictórica, poética, etc. (Anderson, 1976: 95)

Debemos aclarar que, en Castoriadis, el imaginario instituyente es entendido como fuerza de creación *ex nihilo*, en la medida en que no cabe preguntarse por una “fuerza” anterior que desborde la inmanencia de la realidad histórico-social. Sin embargo, emerge siempre desde las “viejas formas de ser”: desde las instituciones, para su transformación y la creación de “nuevas formas de ser”: instituciones son concebidas como redes simbólicas, socialmente sancionadas, que combinan de manera variable los rasgos de su componente funcional (e. g., el régimen de propiedad privada) y los de su componente imaginario (e. g., el individualismo).

Y, precisamente, por la necesidad institucional de sanción social, el estatuto instituyente del imaginario no basta para explicar la dinámica histórico-social. En tanto ruptura con las “viejas formas de ser”, el imaginario radical no provoca por sí mismo la cohesión y la continuidad de una colectividad humana. De ahí que el imaginario social se

presente también como imaginario instituido. Este doble estatuto, radical y conservador, tiene su origen en el propio devenir histórico, que es entendido como creación ontológica. Así, la ruptura se convierte en emergencia, y está en continuidad. En su plasmación social, las “nuevas formas de ser” sufren un cierre óntico y epistémico que las absolutiza. En palabras del propio Castoriadis:

Tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones, una vez creadas, se cristalizan o se solidifican, y a esto lo llamo imaginario social instituido. Imaginario que asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que en lo sucesivo regulan la vida de los hombres y que permanecen hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva viene a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras. (Anderson, 1976: 95)

Por consiguiente, la posibilidad de una acción transformadora no proviene entonces del imaginario social instituido, que a lo sumo permite la reproducción ampliada de una formación social determinada. Más bien, tal capacidad transformadora está vinculada con la imaginación radical del ser humano singular, en su condición de fuente de emanación continua de “representaciones, deseos y afectos” desfuncionalizados.

En síntesis, para Castoriadis los contenidos del imaginario social son, en primer lugar, significaciones imaginarias puesto que no responden ni son necesariamente funcionales en términos de la racionalidad instrumental, como cabría esperar en la concepción dicotómica y jerarquizada de base económica-superestructura ideológica que establecía el marxismo clásico. Y, en segundo lugar, son significaciones sociales en tanto existen como formas instituidas para el establecimiento de una relación imaginaria al interior de una determinada formación social o de un proyecto político histórico; como entidades colectivas, impersonales y anónimas, que se autocrean heterónoma o autónomamente en su despliegue histórico.

Hemos visto que se presenta una incongruencia evidente entre el concepto de conciencia social del MH y el concepto de imaginario social. Pero, ¿cómo se muestra esta incongruencia en el desarrollo de un programa de investigaciones? O, más bien, la pregunta es: ¿cómo se evidencia la “pseudo adaptación” en la asimilación de categorías de las teorías críticas por parte del MH? Veamos un caso en el cual un MH “impoluto”, a pesar de la asimilación de categorías de las teorías críticas, alcanza sus límites explicativos. En América Latina, desde los años ochenta se han investigado las representaciones sociales que conforman las identidades nacionales desde los campos de la historia, la sociología, la antropología, la comunicación, la crítica literaria y los estudios culturales. Y, empleando a Lakatos, podemos afirmar que estos estudios han conformado un programa de investigación en la medida en que han partido, aunque con diversas variantes de una misma metateoría



social: el MH, supuestamente enriquecido con componentes de las teorías críticas, en particular, con las categorías de deconstrucción y de imaginario social.

Entre las variantes, se encuentran el marxismo leninismo, el marxismo troskista, el marxismo althusseriano, el marxismo gramsciano, la lectura marxista de Marta Horneker, el socialismo cristiano y la filosofía de la liberación.

Sin embargo, los resultados del programa de investigación sobre las identidades nacionales en América Latina parecen ser coherentes con la teoría marxista de la conciencia social, pero no dan cuenta de una causalidad recursiva (propia de la teoría crítica y del pensamiento complejo) tal como propone Castoriadis en su teoría del imaginario social instituyente.

A pesar de lo anterior, podemos agregar que se trata de un programa de investigación exitoso (en el sentido lakatiano), puesto que dichas investigaciones han permitido deconstruir las representaciones de los identitarios nacionales; y, de este modo, evidenciar su origen imaginado por las élites intelectuales y su carácter instituido mediante los procesos de socialización y comunicación social.

El problema radica en que muchos de los científicos e intelectuales que podemos incluir en el programa de investigación mencionado, han externado la idea de un cierto agotamiento del programa; aunque no así de la importante tarea de ampliación y difusión de sus hallazgos. Consideran que han tenido éxito en el desentrañamiento de la “mistificación” de las “historias oficiales” de los Estados nacionales, de los procesos de “universalización” de estos mitos que no son más que una construcción imaginaria de la élite intelectual en un proyecto político hegemónico, y de su disociación con las prácticas que efectivamente se dan en las tramas sociales.

Sobre la base de dichas investigaciones, buscan ahora ir más de la deconstrucción de las identidades nacionales para proponer, como demanda la teoría crítica, un nuevo conjunto de representaciones identitarias que sustenten los procesos de resistencia y emancipación ante el capitalismo neoliberal. Nos referimos, por ejemplo, a los esfuerzos por la reconceptualización de la teoría de la ciudadanía o a la construcción de una propuesta identitaria a partir del reconocimiento de los procesos de hibridación cultural.

Sin embargo, creemos que en el desarrollo del programa de investigación en cuestión, se han obviado anomalías que limitan su potencia explicativa de las identidades nacionales en América Latina.

El abordaje ha estado centrado en el imaginario social instituido como recurso ideológico empleado por las elites políticas para la cohesión social en torno a un proyecto

de Estado Nación. Pero, en tanto se ha empleado una óptica simplificadora propia del MH, en las tramas sociales no aparece la fuerza creativa y normativa del imaginario social instituyente.

Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Castoriadis, el identitario nacional debe presentar un carácter instituyente en las prácticas sociales, en tanto parte constitutiva del imaginario social. Entonces, ¿cómo es que hablamos de disociación entre dichas representaciones identitarias y lo que acontece en las tramas sociales? Si decimos que la respuesta reside en su el origen instituido, es porque hemos equivocado la pregunta. No se trata de por qué estas construcciones simbólicas no instituyen, sino de cómo lo hacen.

En los estudios “críticos” de la identidad nacional en América Latina, el abordaje del fenómeno de la disociación entre representaciones identitarias y tramas sociales ha encontrado límites explicativos, precisamente en virtud de una conceptualización de la identidad nacional reduccionista, que aísla al imaginario nacional del entramado pluri identitario a partir del cual los sujetos concretos crean el mundo social.

Lo anterior no es una especificidad del campo de estudios, ni del lugar geográfico al que alude. El obstáculo epistemológico en la conceptualización del objeto de estudio reside en el sustrato teórico del MH que está aún presente y, entonces, en la adscripción tácita al paradigma de la simplicidad, propio de la formación académica y del trabajo disciplinario en la ciencia moderna<sup>1</sup>.

Como producto de la reducción y el aislamiento del constructo “identidad nacional”, inscrito en el marco ideológico del paradigma de la simplicidad, se ha minimizado o invisibilizado el carácter instituyente del imaginario nacional en la praxis social. De ahí la aparente contradicción *in re* de la teoría del imaginario social de Castoriadis. Es necesario comprender que el imaginario nacional, en tanto lógica identitaria con un proyecto de Estado Nación, nunca se manifiesta separadamente de la pluralidad de identidades que intervienen en las representaciones del imaginario radical.

Por consiguiente, en el caso de la investigación de las identidades nacionales en América Latina, la contribución con el desarrollo de las teorías críticas, en su condición de subparadigma emergente en la metateoría social, permite abrir nuevos horizontes. Más allá de una reconceptualización de la ciudadanía, que no es más que un remanente de los modelos conceptuales de exclusión y discriminación en la modernidad occidental.

Dicha finalidad de abrir nuevos horizontes, nos compromete con un enfoque no disyuntivo. Por ello rechazamos las preguntas excluyentes en relación con el identitario nacional: ¿real o imaginario?, ¿histórico o formal?, ¿representacional o distorsionante?, ¿instituyente o instituido?, y ¿emancipador o regulador? Además, rechazamos la propuesta

simplista de la hibridación que se ofrece en el marco de los estudios culturales, como respuesta a la disociación entre las representaciones identitarias y las prácticas en las tramas sociales.

Por el contrario, en la construcción imaginada de las representaciones identitarias reivindicamos su capacidad tanto de representación como de distorsión de los acontecimientos históricos; así como su doble naturaleza de construcción instituida e instituyente, que se revela en el análisis de la proyección y la escala. A diferencia de lo que acontece con el MH, el pensamiento crítico permite desarrollar una teoría identidades nacionales

América Latina, muestre proceso representación/distorsión de los acontecimientos históricos, que se presenta en la construcción imaginada de los identitarios nacionales por parte de una élite intelectual. Lo anterior significa atribuirle a dicha construcción una base fáctica a partir de la cual se produce una “inversión ideológica”. Es decir, las identidades nacionales son imaginadas, pero no son totalmente imaginarias. Asimismo, el pensamiento crítico posibilita develar el doble carácter instituido e instituyente en las prácticas sociales de las identidades nacionales en América Latina, resolviendo la anomalía del MH respecto de los espacios de disociación existentes. El anterior es únicamente un caso particular en el cual se evidencian los límites explicativos del MH y su imposibilidad de asimilar en forma coherente las categorías provenientes de las teorías críticas. Entendiendo por ello el sobredimensionamiento de un acontecimiento en desmedro de otro con mayor relevancia histórica.

En consecuencia, el desarrollo cualitativo de las ciencias sociales en América Latina pasa por la revisión modelos conceptuales empleamos abordaje acontecimientos, fenómenos y procesos sociales. Debemos despojarnos de reduccionismos, idealizaciones y jerarquizaciones que hemos heredado del MH y que persisten como un sustrato muchas veces olvidado. Debemos abrir el futuro a la incertidumbre y explicar un mundo complejo sin caer en esquemas simplificadores.

Debemos atrevernos a lo inédito.

---

## Notas

<sup>1</sup> Véase el debate crítico de la disciplina y la interdisciplina en González Casanova, Pablo. Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política. Madrid: Editorial Complutense. pp. 11-46

*Scriptorium*

---

## Referencias

Anderson, James. "Ideology in geography: an introduction". *Antipode* 5(3) 1973, 1-6.

Marx, K y F. Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1976.

Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. España: Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2003.

Santos, Milton. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A, 1997.

Scriptorium