

UNIVERSIDAD NACIONAL
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

LA BÚSQUEDA DEL SOCIALISMO EN AMÉRICA
LATINA COMO PROMOCIÓN INTEGRAL DEL SER
HUMANO

SUSTENTANTE
HERMANN GÜENDEL

HEREDIA, COSTA RICA.

Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador del Posgrado en Estudios Latinoamericanos para optar al grado de Doctorado en Estudios Latinoamericanos

LA BÚSQUEDA DEL SOCIALISMO EN AMÉRICA
LATINA COMO PROMOCIÓN INTEGRAL DEL SER
HUMANO

SUSTENTANTE
HERMANN GÜENDEL

Tesis presentada para optar al grado de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. Cumple con los requisitos establecidos por el Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional.
Heredia, Costa Rica.

Miembros del tribunal examinador

.....
Dra. Caterina Guzmán Verri
Representante del Consejo Central de Posgrado

.....
Dr. Allan González Estrada
Coordinador A.I Programa de Posgrado
en Estudios Latinoamericanos

.....
Dr. Rafael Cuevas Molina
Tutor

.....
Dra. Grace Prada Ortiz
Asesora

.....
Dr. German Chacón Araya
Asesor

.....
MPH. Hermann Güendel
Sustentante

Resumen

Lenin proponía en su momento que el socialismo es el resultado de múltiples experimentos; no obstante, cuando se trata del bienestar de millones de personas ningún experimento puede ser pertinente. Por lo tanto, el socialismo solo puede materializarse en una sociedad que dignifique a las personas a través de los aciertos históricos que ha logrado la inteligencia humana, sin importar en qué momento o en qué tipo de sociedad se establecieron, o bien, quién los propuso. La construcción de una forma específica de sociedad socialista, adecuada a las urgencias materiales y espirituales de todas las personas, ha de incorporar en su reorganización de la sociedad capitalista las más diversas formas de bienestar integral, a nivel político, cultural y económico, que el espíritu humano ha desarrollado con el nombre de régimen de derecho, tolerancia, democracia y justicia.

El socialismo es, entonces, la utopía que emerge de los ideales de dignificación humana. Ahora bien, más allá de quedarse en el plano de lo meramente ético, estos ideales desembocan en la configuración de un discurso político que contiene un proyecto materializable de transformación integral de la sociedad. De este modo, el ideal de una sociedad socialista se convierte en una categoría ético-política de construcción de discursos políticos. Esto constituye un salto cualitativo con respecto a consideraciones europeas el socialismo. El que responde a la urgente necesidad de su consolidación como tipo de sociedad, pues se hace evidente que la dignificación del ser humano no se logra simplemente a través de reformas morales, sino que requiere de la institucionalización de las reivindicaciones para trascender a la prueba de los tiempos.

En este sentido, el socialismo- llegado a América Latina hacia la segunda mitad del siglo XIX a través de migrantes europeos y de una joven capa intelectual latinoamericana formada en Europa- dio lugar a la constitución de discursos reivindicativos de todos aquellos seres humanos que, bajo la lógica del capitalismo, se encontraban- y se encuentran aún- sometidos a diversas formas de exclusión física y simbólica, marginación social y explotación

económica. Por consiguiente, el socialismo latinoamericano, desde su mismo origen en la región, es un discurso reivindicativo de la dignidad humana.

Así pues, esta categoría filosófica posiciona el bienestar integral de las personas como tarea prioritaria en los procesos de transformación del presente y organización del futuro de las sociedades. Al respecto, es pertinente considerar la pluralidad de América Latina pues, si bien tiene un mismo basamento histórico, es indudable que está transversalizada por particularidades que no pueden seguir ignoradas bajo la intención de un tratamiento general u homogeneizante, ya que solo desde el reconocimiento de lo específico se puede aspirar a una imprescindible integración efectiva. Lo anterior otorga a la realidad latinoamericana una naturaleza rica, esta es la de no someterse a un modelo único y no reducirse a una única definición.

Con base en el reconocimiento de la complejidad, el socialismo latinoamericano se ha abierto a múltiples proyectos en diferentes periodos históricos, los cuales responden estrictamente a la especificidad de las reivindicaciones de las numerosas comunidades que habitan los más diversos territorios de este universo de mundos. Justamente, a esto se le ha llamado operatividad histórica del socialismo latinoamericano. Bajo su peso, no hay un único modelo de construcción del socialismo, pero sí un carácter común: el ético-político que lleva a delimitar procederes y prioridades correspondientes a los pueblos que merecen vivir en un mundo mejor.

Por ende, valorar la construcción del socialismo latinoamericano como un proyecto de dignificación integral ha exigido fundamentar el discurso que se articula en una conceptualización ético-antropológica; es decir, promotora del bienestar integral de los latinoamericanos y las latinoamericanas desde una comprensión de sus modos de ser específicos y sus condiciones materiales de vida para, desde ahí, abordar la historia de este socialismo en América Latina, tanto en su pasado como en su presente.

Por ello, esta investigación se articula en tres núcleos de reflexión. Estos son primer lugar, la historia del socialismo latinoamericano desde sus orígenes hasta el actual momento de reestructuración de la derecha. En segundo lugar, la posibilidad de construcción del

socialismo en América Latina en el siglo XXI y los retos que posee la más sólida experiencia socialista en la región: Cuba. Un tercer núcleo lo constituye el análisis crítico de las propuestas de Ernesto “Che” Guevara- bajo la influencia del pensamiento de Fidel Castro- y, de Hugo Chávez. De este modo, se determinan los procesos de constitución del socialismo como proyectos que responden a una reorganización social, política e ideológica particular a cada país latinoamericano.

Finalmente, cabe señalar que este trabajo aporta, de modo innovador, una definición específica del socialismo históricamente operativo en América Latina, así como una nueva teoría de la revolución adecuada a esa operatividad histórica que fundamenta el discurso socialista latinoamericano. Asimismo, propone una actualización del concepto de imperialismo estadounidense y de imperio estadounidense. Todo ello desemboca en una teoría en torno al poder político gubernamental y administrativo como culturalizador, que permite la materialización de una nueva época en la historia de la región.

*A mi hija Ishtar Güendel,
por su constante exigencia
y singular apoyo*

Índice

Capítulo 1

El socialismo en América Latina como promoción integral del ser humano

12

1. Delimitación del tema 2. Universo de investigación: El socialismo latinoamericano 3. Justificación 3.a. Un breve desarrollo histórico y explicativo 3.b. Aproximación a la propuesta de Ernesto “Che” Guevara 3.c. En torno al socialismo según Hugo Chávez 4. El objeto de la investigación y sus objetivos 5. Estado de la cuestión 6. Marco teórico 7. Metodología 8. Esquema tentativo

Capítulo 2

Breve historia del socialismo latinoamericano

60

1. Consideraciones preliminares 2. Antecedentes del socialismo latinoamericano 3. Un momento diferente, la nueva izquierda latinoamericana 4. El eclipse, desde el final del verano socialista hasta la reorganización de la derecha subcontinental

Capítulo 3

¿Es posible construir el socialismo en América Latina?

124

1. Socialismo latinoamericano, entre el socialismo del siglo XXI y la incidencia de la geopolítica estadounidense 2. El socialismo del siglo XXI según Dieterich Steffan 3. Elementos para la discusión sobre el socialismo del siglo XXI 4. Una breve consideración particular sobre los retos de la Cuba socialista

Capítulo 4

La construcción del socialismo en Ernesto “Che” Guevara y Hugo Chávez

202

1. Sobre la construcción del socialismo en el pensamiento de Ernesto “Che” Guevara 2. Exposición sistemática de la concepción sobre la construcción del socialismo en el proyecto bolivariano de Hugo Chávez 3. Hacia una nueva hermenéutica de las revoluciones en América Latina

Capítulo 5

Consideración final

266

1. Conclusiones generales y particulares 2. Teoría especial del poder político culturalizador como condición general de la construcción del socialismo en América Latina

Bibliografía

330

Descriptorios

Socialismo, dignificación, pensamiento latinoamericano.

Capítulo 1

El socialismo en América Latina como promoción integral del ser humano

I. Delimitación del tema

El mundo está conformado por regiones diferenciables dentro de un sistema de vínculos e influencias, tanto económicas como geopolíticas. Cada una de ellas, ya sea Europa, Norteamérica, África, Latinoamérica o Asia constituyen, pese a la organicidad de sus vínculos, realidades particulares provocadas por sus procesos históricos y dinámicas humanas.

Dentro de ese sistema mundo¹, Latinoamérica no se percibe como una única realidad histórica, sino más bien como múltiples regiones políticas y culturales que se visualizan entre ellas de manera despectiva. Entendida así, la imagen de una única Latinoamérica no es más que una ficción desgarrada provocada por la posición que ocupa en el sistema mundo capitalista. Tal perspectiva es concebida desde una mentalidad reductiva de lo complejo que busca instrumentalizarlo desde actitudes transversalizadas, en el caso latinoamericano, por representaciones propias de una diferencia imperial. Así pues, América Latina se constituye a sí misma desde profundas escisiones emergidas de la dominación y la explotación.

¹ Este término se utiliza en el mismo sentido de la categorización propuesta por I. Wallerstein, en 1974, en su texto *El moderno sistema mundo*.

En este mundo de regiones, las diversas realidades sociales, étnicas y culturales solo se pueden comprender desde nuevas categorías plurisignificativas que, sin una jerarquía que distinga a una por encima de otras, las deje abiertas en su significado y sentido; pero vinculables orgánicamente a la cotidianidad y a la historia. Al respecto, la coexistencia de múltiples acentos dentro de un mismo idioma configura el rostro de la contemporaneidad del mundo, a la que se ha ingresado sin haber completado un proyecto de modernidad².

Desde aquel desgarramiento temporal, constituido ingreso a la modernidad sin haber consolidado un modelo de sociedad propio, la configuración de un discurso identitario nacional, llevada a cabo por los distintos estados latinoamericanos, se hizo a través de la recreación de imágenes de la modernidad europea, lo cual generó una visión homogeneizante que construyó un sujeto nacional. Por tal razón, al ser intencionalmente figurado, se invisibilizaron comunidades indígenas, afrodescendientes y migrantes no europeas, las cuales quedaron reducidas a relaciones de servidumbre física y esclavitud simbólica, fundadas a partir de la dicotomía superior/inferior.

La razón superestructural de ello fue la recurrencia a concepciones genéricas propias del pensamiento eurocentrista, tales como la exaltación del paisaje urbano o el heroísmo militar, que promueven construcciones nacionales excluyentes; pero funcionales para el objetivo político de centralizar, de modo coherente, la conducta y conciencia de aquellos seres

² Se retoma el argumento de Ángel Rama en su obra *La Ciudad Letrada* (1998). Rama propone que la racionalidad propiamente latinoamericana surge a partir de 1870 con la aparición de las gacetas populares, en lo que el autor llama “la sociedad modernizada”.

humanos que, encerrados en los límites de la frontera nacional, son llevados a la condición de ciudadanos.

El tema identitario nacional en Latinoamérica se pensó, en sus distintos casos, desde un marco conceptual de exclusiones que generó ficciones discursivas. Es decir, se construyó sobre la ausencia de seres reales y poseedores de historias propias. Por ello, para plantear alternativas a las complejidades superestructurales y estructurales es pertinente contemplar todas aquellas realidades que, históricamente, han sido invisibilizadas y excluidas, pues en Latinoamérica existe una diversidad de regiones de las que no se puede hablar- bajo presupuestos teóricos- de modo genérico, ya que constituye un universo de mundos compuesto por un mundo de regiones. De este modo, es oportuno establecer hoy un diálogo con aquella multiplicidad de seres antes invisibilizados que corrija la funcionalidad de las imágenes genéricas a partir de la incidencia de aquellas voces y saberes que reflejan realidades humanas diversas. Sin ello, el sujeto no es una realidad humana, sino una categoría política que silencia la realidad al deformarla.

Por lo tanto, pensar hoy en Latinoamérica solo puede hacerse si se aborda desde un marco conceptual alternativo al de la identidad nacional exclusiva; en otras palabras, mediante un esquema en el que la categoría de un nosotros colectivo, que sumada a una visión transcognitiva de la pluralidad de los saberes tradicionales³, constituya un núcleo fuerte de organización discursiva y comprensión mutua. Tal abordaje alternativo logra cumplir con la exigencia humana de una reingeniería del valor de los sujetos como actores. Antes de ello, el

³De Sousa Santos, B. (2006). *Conocimiento y transformación social. Por una ecología de saberes*. Hileia.

discurso reivindicativo y alternativo latinoamericano solo puede semejarse a la voz de un infante que está aprendiendo a hablar.

Por consiguiente, un nuevo tipo de discurso dignificador para América Latina emerge desde la resistencia colectiva a la exclusión. En esta línea, el tema ético- político en América Latina llena el vacío con vivencias diarias, concretas y situacionales. Así pues, el más osado abordaje reivindicativo actual no es el de la descolonización, sino el de un posicionamiento integrador de lo diverso. En este sentido, la región latinoamericana ha de reconfigurar su ontología del mundo de regiones, en regiones que constituyan sus propios mundos.

En un momento histórico pretérito, esa reivindicación identitaria latinoamericanista, mencionada anteriormente, estuvo en las manos de quienes Leopoldo Zea (1979) llamó la “generación pensante” (p.27). Esta fue enunciada en su momento desde un marco de interpretación que continuaba las conceptualizaciones genéricas de la antropología filosófica europea: hablaba del otro y no de un nosotros. Es decir, se trataba de un discurso que reproducía una serie de generalizaciones y abstracciones, bien intencionadas cierto; pero inefectivas. Hablar por otro, aun cuando se desee reivindicarlo, no es más que una forma de callarlo.

Al no emerger de la diversidad particular, la imagen se impone sobre la identidad real, lo que resulta en distorsión más que en materialización de su significado posible, pues cuando la conciencia crea el discurso, también crea simultáneamente su identidad. Por tal motivo, el único espacio propicio de la matriz reivindicativa latinoamericana es el de la recolonización de los diversos territorios, pues se parte del posicionamiento del ser humano sobre la

fragmentación de su mundo en regiones particulares de existencia y tolerancia, ya sean comunidades o espacios de encuentro. Por tanto, recuperar el espacio físico-histórico, fragmentándolo, para reinstaurar el tiempo eliminado por epistemicidios y fronteras es la única ruta que conduce al reconocimiento de una realidad humana diversa y fundante de un nuevo discurso reivindicativo coherente, el cual solo puede ser socialista.

2. Universo de investigación: El socialismo latinoamericano

El socialismo latinoamericano tiene características particulares que se evidencian en sus distintos discursos y épocas. Ante todo, se trata de discursos compuestos por reivindicaciones étnicas, culturales, sociales y políticas; por ello, es complejo al grado de que no puede reducirse a un solo tipo de socialismo o a una sola forma de establecerlo. En este sentido, el socialismo latinoamericano se construye a partir de la situación concreta de los seres humanos excluidos en los diferentes territorios de América Latina; por tal razón, solo puede ser entendido bajo esta lógica.

Este tipo de socialismo(s), desarrollado en América Latina desde su aparición histórica hacia la segunda mitad del siglo XIX, pasando por Mariátegui hasta Hugo Chávez, traduce tensiones estructurales en contenidos superestructurales resolutivos. Para ello, parte de un mundo que en su materialidad es complejo y diversificado, y no solo de una tradición filosófica o política. Dentro de su desarrollo, aparece un abordaje ético-antropológico *sui generis* no disociado en dos campos de reflexión separados como lo sería si se considera de un lado el abordaje ético y el otro el propiamente antropológico; sino integrados en una única categoría de percepción y valoración que propone la urgencia de promocionar una sociedad

dignificadora y un nuevo tipo de ser humano. Este abordaje resulta ser axiológicamente primario para el socialismo latinoamericano; asimismo, constituye una particularidad del discurso socialista regional.

En el pensamiento socialista latinoamericano, la presencia de prioridades ético-antropológicas marca una manera de plantear la superación de las asimetrías socioeconómicas que han provocado la exclusión física y simbólica de comunidades históricamente marginadas- llámese indígenas, campesinos y campesinas sin tierra, pobres y miserables de las ciudades, mujeres y homosexuales-, las cuales se encuentran sometidas en los procesos específicos de construcción identitaria, en las relaciones y escenarios de poder, de formas de pensar, valorar y ser colonizadas y, asimismo, en las relaciones capitalistas de producción.

Por consiguiente, el tema ético-antropológico en el socialismo latinoamericano apunta, directamente, a la reivindicación integral de la diversidad humana concreta de un modo distinto al propuesto por el socialismo europeo. Esto da una especificidad conceptual que hace de este discurso propio e innovador. En este caso, el ser humano no es reducido a sujeto; es decir, no se le piensa como receptor de derechos, sino como gestor de acción reivindicativa. De esta manera, no se entiende al ser humano como ser pasivo que recibe alguna concesión, sino como un ser irreverente que advierte, con su presencia, que los derechos no se piden, se exigen; no se dan, se arrebatan.

Esto conlleva a asegurar que, a nivel categorial, existe una aproximación antropológica diferenciable de las concepciones socialistas que provienen del pensamiento filosófico

europeo. Justamente, esta antropología solo puede ser entendida a partir de una lectura reconocedora de la situación concreta de quien, colonizado en su cuerpo y su espíritu, habita una tierra sojuzgada.

De manera lúcida, Manuel Mora- fundador del Partido Comunista costarricense- señala ese eje esencial del discurso socialista latinoamericano en la formulación de los contenidos del programa reivindicador-revolucionario latinoamericano:

La revolución en América Latina ha de tener el siguiente contenido: primero la defensa de la independencia política a nuestras naciones.... Segundo la reforma agraria.... Tercero la industrialización... Cuarto el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos. Quinto un régimen político de la verdadera libertad para vivir, para pensar, para hablar, para luchar (1980, pp. 311-312).

La especificidad del discurso socialista latinoamericano, a diferencia del europeo, radica en la construcción de un proyecto de reivindicación sobre bases que son vivenciales y no logocéntricas. Por ello, responde a una priorización integrada ética-antropológica que parte de la identificación de intereses y realidades humanas materiales- ya sean sociales, políticas o históricas- y de sus complejos antecedentes culturales, étnicos y religiosos, abordándolos con una visión dinámica y sin una jerarquía preestablecida, como se pretendería hacer desde la comprensión materialista de la historia o la filosofía de la historia propia de un periodo de transición hacia la madurez en el pensamiento de Marx.

Esto hace posible que instrumentalicen realidades concretas como lugares de enunciación y referentes categoriales para el desarrollo de discursos y de comprensión dignificante *ad situ*, ante todo respetuosa de la especificidad del modo de ser de los seres humanos concretos, ya indígenas, negros, mujeres o miserables.

Así pues, el discurso socialista latinoamericano- como proyecto político e histórico- se caracteriza por poseer un compromiso de consciencia con la promoción integral del ser humano, la cual se realiza a través de un balance material y simbólico de las realidades humanas presentes en los diferentes estados nacionales. En consecuencia, es propio del socialista latinoamericano respaldar tal compromiso ético-antropológico reivindicativo con la comprensión de la realidad histórica determinada desde ella, y no solo hacerlo desde una herencia conceptual que la mayoría de los militantes de la izquierda tradicional o clásica en América Latina, bajo la influencia del pensamiento oficial soviético, redujeron a un credo repetible ininidad de ocasiones.

Al respecto, el socialista latinoamericano no tiene que ser un erudito en la tradición política o teórica; pero sí ha de ser estudioso y reflexivo, pues movido por el compromiso de su conciencia con la realidad que ha enfrentado en la vivencia de distintos lugares y momentos, comprende que el desarrollo de un discurso reivindicador no puede ser improvisado o sustituido por la reiteración de alguna tradición teórica, sino que ha de estructurarse desde una definición categorial adecuada a la materialidad de sus tiempos. Por tanto, su compromiso con el ser humano excluido no puede ser producto de modismos o imposturas. Además, asociado al terco aferrarse a sus ideales, dimensiona su propia dignidad.

De este modo, se introduce un socialismo que no exalta el acontecimiento histórico revolucionario como prioridad, ya que no busca la centralización del poder, sino que coloca lo diverso- nacional y humano- por encima de lo institucionalizado; por tanto, se conciben múltiples vías al socialismo ético-antropológico y diferentes formas de sociedad socialista.

Por otro lado, el socialismo latinoamericano se caracteriza por plantear una descentralización discursiva con el obrerismo, tan presente en las perspectivas socialistas europeas marxistas, ya que se asocia más a la realización del bienestar humano, entendido como la eliminación de las contradicciones históricas, políticas, culturales, étnicas y simbólicas que desgarran a todo ser humano en América Latina.

Lo anterior ha llevado, de un modo u otro, a que las lecturas sobre el socialismo latinoamericano que se realizan en otras regiones lo consideren conceptualmente pobre, dado que no se toma en cuenta ni su complejidad ni su particularidad⁴. Desde la diferencia imperial, no se comprende que el discurso socialista en América Latina se caracteriza por su reivindicación integradora antes que por las ficciones generalizadoras provenientes de una antropología forzosamente homogénea, como lo es la europea.

En oposición a sus consideraciones antropológicas, ficcionales por peso de generalizaciones en algunos casos moralizantes, como la expuesta en su momento por el filósofo personalista

⁴ Esto puede ser fácilmente observado en la obra de M. Mackenzie, *Breve historia del socialismo* (1983), donde el tema del socialismo latinoamericano solo ocupa una rápida referencia al final del último capítulo. Además, en *Historia del pensamiento socialista* (1984), de G. Cole, la temática del discurso socialista latinoamericano se confunde con el análisis de la Revolución Mexicana y se agota, por mucho, en ella.

francés Mounier⁵, el posicionamiento epistémico del socialismo latinoamericano, esa categoría compleja ética-antropológica en la que se ha insistido tanto, muestra que la esencia de la humanidad está en la diversidad. No existe un solo ser sino multiplicidad de seres, cuya identidad se escapa entre espejismos. La reivindicación socialista es voz que alcanza su fuerza en la cercanía de quienes conviven.

Es aquí donde entra directamente a tener protagonismo particular la intervención del discurso socialista regional, como propuesta de dignificación y reivindicación alternativa, en tanto supone la recuperación de la identidad real y propia, distinta de aquella otra deformada hasta hoy por centralizaciones antropológicas y reducciones logocéntricas. Así pues, el socialismo latinoamericano construye su discurso desde una identidad que se opera como separación de ficciones conceptuales antropológico-filosóficas.

3. *Justificación*

El problema fundamental que se ha presentado consiste en explicar la diversidad de los discursos socialistas latinoamericanos reivindicatorios, tanto en lo social como en lo político y lo cultural-identitario que lo hagan históricamente operativo. Esto significa que, partiendo de una consideración ontológica del ser humano, los discursos socialistas latinoamericanos se posicionan a favor de la reivindicación de sujetos concretos-específicos y exigen su visualización.

⁵ La filosofía personalista constituyó una corriente dentro del pensamiento filosófico francés del siglo XX que consistió en destacar el carácter social de la persona, entendida no como individuo sino, más bien como un miembro integral de la comunidad. Proponiendo con ello la necesidad de una Europa unificada sin diferencia de nacionalidad y raza.

Con base en esa visualización compleja, ni reductiva ni generalizadora, se fundamentan proyectos alternativos a las condiciones del capitalismo, los cuales se orientan hacia la reivindicación y dignificación, denominados socialistas. Estos se centran en problemáticas humanas particularizadas y demostrables por su evidente práctica-vivencial antes que ideológica o política.

Lo anterior ha llevado a que en algunos casos, como el cubano, se desarrolle la práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria, como pensaba el “Che” Guevara en su ensayo sobre la Revolución Cubana⁶. Al respecto, en el desarrollo de los acontecimientos y su vivencia, el espíritu del latinoamericano crea sus explicaciones más brillantes y originales. Justamente, esto constituye otra característica del socialismo latinoamericano: la práctica genera teoría y la vivencia promueve explicación, que se suma a aquella mencionada con anterioridad, a saber, el abordaje ético-antropológico diferenciado.

En efecto, el socialismo latinoamericano resulta, por vinculación orgánica entre la práctica y la teoría, un discurso flexible; además de desarrollable por medio de un marco de abordaje que asume la visualización de la diversidad humana como categoría normativa. En este sentido, las reivindicaciones socialistas latinoamericanas son dinámicas e, inclusive, cambiantes contextualmente. Su especificidad discursiva emerge, entonces, de la referencia a los seres humanos excluidos y marginados, una categorización que no es equivalente a la del ser humano explotado, a la cual refiere el socialismo europeo. A propósito, cabe señalar

⁶ Guevara, E. (2004). *Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana*. CEME.

que es con Ernesto “Che” Guevara con quien se llega a tener mayor claridad de esta especificidad categorial.

En suma, En América Latina se desarrolla una propuesta de construcción del socialismo que sugiere la centralización de lo económico, lo político y lo social en torno a la promoción reivindicatoria integral del ser humano; es decir, el socialismo latinoamericano se piensa como una construcción ética-antropológica y política. Por ello, se encuentra abierta a la reformulación de prioridades y definiciones estratégicas, ya que se construye desde uno o varios lugares de enunciación que exigen de un pensamiento diferenciado para ser efectivo o históricamente operativo.

3. a. Un breve desarrollo histórico y explicativo

El socialismo llegó a América Latina como un discurso que formaba parte de la presencia de los migrantes europeos; ha de anotarse que ese socialismo poseyó, en su momento, un Programa Máximo que daba respuesta a las asimetrías sociales y humanas existentes en el capitalismo del siglo XIX. Así, las primeras formas de discurso socialista europeo giraron en torno a una reorganización de la cotidianidad como mecanismo para colocar al ser humano en la posición de centro de significados y realidades, implicando aquella antropología filosófica del siglo XVI donde el ser humano es constructor de ciudades⁷. En principio fue un fenómeno, cuyos representantes- literatos, teólogos, juristas y filósofos- reaccionaban ante

⁷ El contractualismo renacentista tiene en Juan Bodin una de sus primeras, y tal vez la más elegante, manifestaciones teóricas. Este filósofo introdujo en su obra titulada “*Seis libros sobre la Republica*” de 1576 el concepto antropológico de constructor de ciudades como dimensión esencial del ser humano, que se ha mencionado.

el progresivo desplazamiento del ser humano a una posición secundaria, según el avance de la consolidación del capitalismo en Europa, como simple agente económico e individual.

Esas primeras formas de ese discurso se concentraban en una nueva moral, en la accesibilidad a la educación, a la salud, a la alimentación, a nuevas formas de convivencia comunitaria y de tenencia de propiedad. A propósito, Etienne Cabet, hacia 1828, preguntaba:

¿Tienen todos los hombres los mismos derechos naturales? Sí, porque estos derechos son inherentes a su condición de hombre y porque todos los hombres son igualmente hombres... La naturaleza ha concedido...todo al género humano sin asignar a partes determinadas.

Todos los filósofos reconocen que la naturaleza ha dado todo para todos, sin distinción alguna, sea en división alguna... ¿Qué es pues una sociedad? Es una agrupación de hombres que, libre y voluntariamente, creen conveniente asociarse en aras de un interés común (citado en Montaner, 1970, pp. 142-146).

Del mismo modo, Robert Owen escribía, hacia 1830, en su obra *El libro del nuevo mundo moral*, lo siguiente:

Mientras la naturaleza continúa su avance, se acerca el tiempo en que el perverso espíritu del mundo, nacido de la ignorancia del egoísmo, deje de existir y surja otro espíritu...que encamine por nuevos rumbos todos los pensamientos, sentimientos y acciones humanas, creando otra manera de ser,

la que sea más buena para la raza humana. La tarea que ahora debe llevarse a cabo es la de explicar los principios, las acciones que conducirán a este cambio y que serán la consecuencia inmediata de éstos, así como también demostrar, clara y sencillamente, al hombre su valor superior en comparación con las nociones puramente especulativas existentes y las acciones que tienen en ellas origen (Citado en Montaner, 1970, p. 8).

Este tipo de planteamientos fue la respuesta reivindicativa específica de la inteligencia humana a las asimetrías que se presentaban en Europa, como lo analizaba Marx en el tomo 1º de *El Capital* (1872), por efecto del proceso de acumulación originaria surgido en el siglo XVI. En este sentido, no puede negarse que en América Latina se recuperaron muchos de los enunciados éticos del socialismo europeo. Tal es el caso de la posición ética expuesta por Louis Blanc en su obra titulada *La organización del trabajo* (1839), en la que escribe:

Mirad la existencia de este rico: está llena de amargura. ¿Qué pasa pues? ¿No tiene demasiada salud, mujeres y aduladores? ¿Cree que no tiene amigos? Pero, qué importa eso. No sabe qué hacer con sus goces; está su desgracia; y no tiene deseos; éste es su mal. Lo importante por saciar es la pobreza, pobreza sin esperanza... La burguesía ha establecido su dominio, la competencia como principio de la tiranía. Tengo dos millones decís, y mi rival no tienen más que uno... Hombre vil e insensato. En este abominable sistema de lucha diaria, la industria media ha deteriorado a la pequeña industria... La tiranía no solo es ociosa, sino estúpida. No hay inteligencia donde falta sensibilidad. Por ello queda demostrado que: 1. La competencia es un sistema de exterminio del

pueblo 2. La competencia para la burguesía es un motivo perenne... Examinada esta demostración, de ella se concluirá que todos los intereses son solidarios y que una reforma social es, para todos los miembros de la sociedad sin excepción, un medio de salvación (citado en Montaner, 1970, pp. 64-66).

Blanc concebía un proyecto socialista que no responde a la consideración de escisiones de clase, sino a consideraciones genéricas de la humanidad. La comprensión contextual de esta y otras posiciones fundamentalmente éticas era efectiva en el tanto correspondían a las condiciones de exclusión y asimetría existentes en Europa, las cuales fueron impuestas en Latinoamérica desde la Colonia. Por tales razones, en la región tuvieron resonancia en su momento aunque, al poco tiempo, con el desarrollo del discurso socialista latinoamericano, no mantuvieron la misma posición axiológica.

Si se considera históricamente las primeras enunciaciones de un discurso al que se le puede llamar socialista, en el sentido que lo entendemos en este estudio como discurso operativo de los ideales de dignificación humana, en Europa fueron denominadas utopías, haciendo referencia a las obras de Moro, Morelly, Mably y Campanella. Solo después de 1832 fueron propiamente denominadas socialistas, según indica G. Cole en *Historia del pensamiento socialista* (1974). Todas aquellas propuestas responden a las condiciones de violencia estructural que vivía Europa desde el siglo XVI, y arriban a una formulación política programática solo tras el proceso de la Comuna de París⁸.

⁸ Se retoma aquí la apreciación de Cole, G. (1974). Tomo 1, p. 9.

Es por ello que cuando en 1896 Emile Durkheim propone que el socialismo surge de la experiencia de la Revolución Francesa comete un error de apreciación, pues esta revolución permitió su maduración conceptual y discursiva, no su surgimiento. Este autor señala en su obra *El Socialismo* que:

El socialismo es esencialmente una tendencia a organizar; ahora bien, la caridad no organizada deja las cosas como están, solo puede atenuar los dolores privados que engendra la falta de organización. Con este nuevo ejemplo se demuestra cómo es de importante determinar con exactitud el sentido de la palabra, para no engañarse sobre la naturaleza de la cosa y sobre alcance de las medidas prácticas que se adopten o aconsejen (Durkheim, 1982, p. 118).

Lo cierto en la observación de Durkheim es que solo tras el proceso comunero, el discurso socialista europeo expandió su agenda de lo ético a lo ético-político. Ahora bien, esta ampliación temática se vincula más con la dinámica de la transformación de las relaciones políticas- que abrió la Comuna de París- que a la diversidad de programas políticos y enfoques filosóficos que coexistían en aquel proceso.

Su efecto sobre América Latina se percibe desde la segunda mitad de la década de 1840. La diversidad de agrupaciones o de gremios fundados por los obreros europeos, ya fueran estos italianos, alemanes, o franceses, impactaron en la cotidianidad latinoamericana por interacción. Debido a la irradiación de sus ideas y reivindicaciones, traducidas a la realidad latinoamericana por una generación de jóvenes intelectuales socialistas y comunistas en las

ciudades, los socialistas aparecían como los sectores de izquierda de los partidos reformistas de clase media y su programa giraba en torno a la lucha contra la aristocracia terrateniente y la Iglesia. Sin embargo, fue hasta 1887 cuando aparece en Chile el primer partido socialista en América Latina. Ese partido se llamó Partido Demócrata, y con él se da inicio a una segunda fase histórica para el socialismo en América latina, la de su organización partidaria.

3. b. Aproximación a la propuesta de Ernesto “Che” Guevara

Un hito fundamental para la historia del socialismo latinoamericano lo marca la experiencia revolucionaria cubana. Esta revolución enfrentó directamente la dictadura de Fulgencio Batista, actor político destacado en el escenario de la isla desde 1933. Mediante golpe de Estado contra el presidente Carlos Manuel de Céspedes y Quesada, conocido en la historia cubana como Movimiento de los sargentos, Batista se comprometió, desde sus primeros momentos en el ejercicio del poder, con los intereses del imperialismo, con la presencia de las estaciones navales, de los casinos y del mantenimiento de la isla como centro de recreo para el imperialismo. De este modo, el gobierno de Batista se caracterizaba por la fuerte influencia del imperialismo estadounidense, en detrimento de las prioridades de su pueblo, de la lucha contra la corrupción, el derroche y las formas de control político que garantizaban los privilegios de la oligarquía.

En respuesta, se gesta la lucha revolucionaria cubana, la cual inicia el 25 de noviembre de 1956 con el desembarco del Granma. Al poco tiempo, a un grupo de 12 guerrilleros se le unen los campesinos, el Frente Cívico Revolucionario Democrático, los comunistas y el Movimiento Estudiantil Universitario.

En este contexto, la Revolución Cubana impuso sobre la conciencia de colectividad, la aspiración de un tipo distinto de sociedad y, asimismo, de un tipo distinto de ser humano. Pues, en efecto, de nada sirve sacar a una persona de la pobreza si no se logra sacar la pobreza de esa persona. Justamente, este objetivo revolucionario- emergido de las condiciones específicas de vida en Cuba- es lo que se posiciona como eje antropológico-filosófico en el discurso revolucionario de Ernesto Guevara su propuesta sobre el hombre nuevo del socialismo. Respecto a estos planteamientos, Fidel Castro declaró años después de la muerte de Ernesto Guevara que:

El Che era un hombre de pensamiento profundo, de inteligencia visionaria, un hombre de profunda cultura. Es decir que reunía en su persona al hombre de ideas y al hombre de acción. El pensamiento político y revolucionario del Che tendrá un valor permanente en el proceso revolucionario cubano y en el proceso revolucionario en América Latina (Castro, 2009, p. 25).

Conceptualmente, el socialismo de Guevara gira en torno a la promoción integral de un ser humano entendido no como sujeto de derecho, sino como actor constitutivo de una realidad histórica diferente, equitativa, promotora de la dignidad y, por tanto, reivindicadora de una identidad que solo se entiende desde las condiciones reales de vida de un ser humano, ya sea chileno, costarricense o cubano.

Para Guevara, el socialismo se constituye en una nueva sociedad cuando se eliminan de la conciencia de los seres humanos los residuos de la vieja sociedad. En este sentido, el ser humano es actor fundamental en la construcción del socialismo; sin embargo, requiere de

reeducación: una de las tareas fundamentales del gobierno revolucionario. Por ello, como se mencionó anteriormente, se impone la movilización de masas en dirección a la constitución de un nuevo tipo de ser humano.

Con base en el principio de que las personas piensan como actúan y, asimismo, actúan como piensan, el socialismo en Cuba requiere de la institucionalización de una reforma educativa que promueva a esos seres humanos en continua formulación. Así, para Guevara, el socialismo se construye por medio del encauzamiento de la conciencia hacia formas de libertad cultural y moral que resulten integralmente dignificadoras.

Dentro de esa dignificación, el trabajo adquiere la dimensión de actividad de realización humana, ya que el socialismo pretende promover el dominio de las personas sobre la realidad en la que viven, con la finalidad de dar lugar a un mundo nuevo dentro del cual se les permita la plena satisfacción con su presente. Por lo tanto, la dignidad y el derecho a disfrutar la vida sin la angustia de la incertidumbre, la exclusión, la explotación, se abordan políticamente como parte del desarrollo del socialismo latinoamericano.

3. c. En torno al socialismo según Hugo Chávez

Hugo Chávez arriba al poder como resultado de una crisis política en Venezuela provocada por la corrupción y las medidas económicas que venía implementando el gobierno de Carlos Andrés Pérez, lo cual generó el agotamiento del apoyo popular hacia los partidos tradicionales. Al ganar las elecciones presidenciales del 6 de diciembre de 1998, Chávez asume la presidencia en febrero de 1999, y propone de inmediato al pueblo venezolano la

posibilidad de un nuevo tipo de socialismo para el siglo XXI, sustentado en la democracia participativa, el progreso, la autogestión y el cooperativismo de producción. Además, potencia la acción del Estado paternalista y las misiones médicas y educativas.

Al respecto, Chávez había retomado la propuesta del sociólogo alemán-mexicano Steffan Heinz Dieterich, asesor del gobierno bolivariano hasta 2007. Según Dieterich, el socialismo en el siglo XXI consiste en “un modelo de Estado que se inspira en la filosofía y la economía marxista, y que se sustenta sobre cuatro pilares: el desarrollismo democrático regional, la economía de equivalencias, la democracia participativa y las organizaciones de base (Dieterich, 2003, p.25). Por tal razón, a mediados del 2006, el presidente Chávez expresó públicamente:

Hemos asumido el compromiso de dirigir la Revolución Bolivariana hacia el socialismo y contribuir a la senda del socialismo, un socialismo del siglo XXI que se basa en la solidaridad, en la fraternidad, en el amor, en la libertad y en la igualdad (Chávez, 2013, p. 10).

Su objetivo era trascender el sistema capitalista con una nueva civilización. De ello se desprende que el socialismo era entendido por Chávez como un camino forjador de una nueva sociedad promotora de la dignificación del ser humano.

A partir de una concepción latinoamericanista, el socialismo de Chávez constituye una propuesta democrática, popular y antiimperialista del ejercicio del poder. Este proceso de construcción del socialismo en Venezuela tiene un carácter nacionalista y democrático que

recupera las ideas emancipatorias de Bolívar. Por consiguiente, refiriéndose al proceso revolucionario bolivariano, Chávez expresó en su momento que “la revolución social es eso: cambiar los patrones de comportamiento de una sociedad a la que hay que tocarle la llaga (Chávez, 2014, p. 5).

Este cambio de comportamiento se materializó a través de las misiones de los Comités Bolivarianos, las cuales se establecieron a partir del 2003 con el objetivo de ejecutar los planes sociales en los ámbitos educativos, alimentarios, servicios básicos y misceláneos. Estas poseían un alto contenido participativo y colectivista, y se movilizó hacia el pueblo sin discriminación. La primera de ellas, llamada **Misión Robinson**, tuvo el objetivo de instruir a los ciudadanos analfabetos. Luego se lleva a cabo una segunda, denominada **Misión Ribas**, con la cual se proporcionó educación básica. A estas le siguen una serie de nuevas misiones de promoción humana, como la **Misión Cultura**, que involucra a la educación superior en el desarrollo cultural, sociopolítico y sociocomunitario, la **Misión Negra Hipólita**, con la cual se ayudó a todos los niños y niñas de la calle que sufrían el embate de la pobreza y, finalmente, la **Misión Madres del Barrio**, cuyo objetivo fue apoyar a amas de casa en estado de necesidad a fin de que, junto con sus familias, superaran la situación de pobreza extrema mediante su incorporación a programas sociales y el otorgamiento de una asignación económica. Asimismo, al lado de estas misiones de carácter urbano, se desarrollan otras en el ámbito rural, como la **Misión Guaicaipuro**, orientada a mejorar las condiciones de las etnias indígenas minoritarias y marginadas.

El socialismo bolivariano o del siglo XXI no se explica por la influencia del pensamiento europeo, sino por el latinoamericano, específicamente el de Bolívar. Se trata de una

formulación de centralización social en torno a la promoción institucional de marginados y excluidos, desde indígenas hasta indigentes. En suma, es un socialismo que no persigue un nuevo ser humano sin la dignificación del existente.

Asimismo, de acuerdo con Álvaro García Linera (2005), con el resurgimiento de la izquierda en América Latina, el socialismo del siglo XXI- como en varias ocasiones se expresó Chávez, distante de los esquemas y errores del modelo soviético- toma especial relevancia pese a sus distintas acepciones, desde la Revolución Ciudadana en Ecuador hasta el nuevo indigenismo boliviano.

Actualmente, con un futuro comprometido tras la muerte de Chávez y la seguidilla de errores gubernamentales de Maduro, la discusión sobre la propuesta ética y antropológica de Hugo Chávez se hace urgente para entender su legado en la ruta hacia la dignificación humana en Latinoamérica. Por tal motivo, en esta investigación se propone analizar, desde su especificidad organizativa, el desarrollo del discurso socialista latinoamericano en distintos momentos. Con ello, el estudio aporta una cuota de lucidez que garantice la operatividad histórica de nuevas propuestas reivindicatorias de una sociedad a la altura de la dignidad humana. En consecuencia, con el propósito de visualizar y abordar críticamente el contenido específico del discurso socialista latinoamericano, se responde la siguiente interrogante vinculada con la propuesta de investigación:

¿Cómo se ha propuesto el socialismo latinoamericano la temática ética y antropológica de reivindicación integral del ser humano?

4. El objeto de la investigación y sus objetivos

El objeto de investigación es el socialismo latinoamericano en sus particularidades y posibilidades. Por ello, se aborda desde lo que se propone en ese estudio, a saber, la especificidad ética-antropológica del socialismo como condición de su materialización histórica y procesos asociados u operatividad histórica. Por lo tanto, la pregunta inicial se concentra en la identificación de las formas particulares mediante las cuales se propone la temática ética y antropológica de reivindicación política integral del ser humano. Al respecto, se hará referencia a dos casos específicos separados por el tiempo y las particularidades socio-contextuales: por un lado, lo propuesto en Cuba por Ernesto Guevara y; por otro, lo planteado por Hugo Chávez en Venezuela. Así pues, los objetivos de esta investigación se enuncian a continuación.

Objetivo general

Estudiar formas específicas de reivindicación ético- antropológica en los discursos socialistas latinoamericanos.

Objetivos específicos

- 1. Exponer el desarrollo histórico del socialismo en América Latina.*
- 2. Identificar las posibilidades materiales y políticas de construcción de formas específicas de sociedades socialistas en América Latina.*
- 3. Explicar, a través de su organización comparativa, las propuestas sobre el socialismo y construcción del socialismo de Ernesto “Che” Guevara y Hugo Chávez Frías.*

5. Estado de la cuestión

El tema del socialismo en América Latina ha sido abordado a través de una cantidad de títulos diversos y desde enfoques propios de las Ciencias Sociales, como la Historia, la Sociología y la Politología, ejemplo de ello son los ensayos de Carlos Cox, *Reflexiones sobre Mariátegui* (2009), donde el autor destaca la originalidad del enfoque marxista realizado por Mariátegui en su abordaje del comunismo incaico, Moisés Arroyo, titulado *A propósito del populismo en Perú* (1980) en el que propone una oposición entre socialismo y el populismo aprista y asimismo, el enfoque de José Arico sobre el marxismo en América Latina en su obra homónima en el que destaca el aporte conceptual al marxismo que se logra desde los autores latinoamericanos con especial énfasis en las ideas del mismo José Carlos Mariátegui .

Sin embargo, hay un faltante que solo el filósofo observa, enuncia y denuncia: la ausencia de un tratamiento del socialismo latinoamericano como discurso particularizado por categorizaciones ético-antropológicas o especificadoras de situaciones, seres humanos y valoraciones, desde las cuales se promueven y ejecutan reivindicaciones dignificadoras operantes; es decir, materializables sin el recurso de riesgosos experimentos sociales. Justamente, este tipo de tratamiento es el que se pretende establecer en la investigación, lo cual representa un aporte original a las discusiones en torno a la construcción del socialismo en América Latina y al escenario mismo de reivindicaciones de diversa índole que se pueden presentar en este universo de mundos.

Los enfoques históricos y sociológicos posicionan en lugar prioritario el contexto por encima del ser humano; es decir, no enfatizan en su vinculación orgánica y las formas en la que este

se manifiesta. Dejando de lado que la conciencia solo vivencia el contexto social y político de un modo inmediato, y a través de sensibilidades propias de la época que enfrenta. La integración del ser humano a su contexto es un vínculo dinámico que da lugar a una forma específica de actuar, pensar y valorar identificable. De este modo, no se puede priorizar el contexto sobre el ser humano, ya que las épocas históricas están compuestas por conductas humanas. No hay objetividad alguna sin el ser humano.

Así, historiadores, sociólogos e, incluso, teóricos han abordado el tema del socialismo latinoamericano desde una posición de objetividad. Es decir, se trata el socialismo como un objeto teórico, no como una acción de conciencia que, comprometida con sí misma, entrevé en sus ideales de reivindicación integral los más sublimes actos de dignificación de un ser humano a través de la esperanza.

Por otro lado, en su mencionada obra *El socialismo*, Emile Durkheim, quien recoge las lecciones que impartió sobre ese tema entre 1895 a 1896 en la Universidad de Burdeos, propone:

Hay dos posibles maneras, muy diferentes entre sí, de concebir el estudio del socialismo. Se puede tomar en consideración como una doctrina científica sobre la naturaleza y la evolución de las sociedades en general y, de manera más específica, de las sociedades contemporáneas más civilizadas... No será este nuestro punto de vista. La razón radica en que, sin disminuir por ello la importancia del interés del socialismo, no estamos de acuerdo en reconocerle un carácter propiamente científico (Durkheim, 1982, p. 18).

Durkheim trata, por el contrario, el socialismo no como una ciencia o como una sociología en miniatura, “sino [como] un grito de dolor y, a veces, de cólera que surge de los hombres que sienten más vivamente nuestro malestar colectivo” (Durkheim, 1982, p. 18). Por ello propone:

Examinar al socialismo bajo una luz completamente distinta... no es una exposición científica sobre hechos sociales, pero en sí mismo es un hecho social y de la máxima importancia... Es objeto de ciencia... Resulta interesante estudiarlo desde este punto de vista.... En primer lugar, es de esperar que nos ayude a comprender los estados sociales que lo han originado. Pues, precisamente, porque deriva de ellos, los hace manifiestos y los expresa a su manera (Durkheim, 1982, p. 20).

En franca discusión con el pensador al cual él considera fundador del socialismo, el filósofo francés Henri de Saint-Simón, Durkheim define el socialismo como:

Toda doctrina que reclame la vinculación de todas las funciones económicas, o de alguna de ellas, que se hallen actualmente difusas, a los centros directivos y conscientes de la sociedad. Es importante resaltar inmediatamente que decimos vinculación y no subordinación y es que en efecto, ese vínculo que entre la vida económica y el Estado implica, según nosotros, que toda la acción provenga de este último. Resulta, por el contrario, natural, que éste sea a la vez receptor e impulsor (Durkheim, 1982, p. 115).

Y agrega:

El socialismo... Tan solo se ocupa de ese engranaje particular de la maquinaria económica que son los obreros y de las relaciones que mantiene con el resto del aparato...Trata de la miseria y de la riqueza en abstracto, de sus fundamentos lógicos o morales...De las condiciones en que el trabajador mundo capitalista carga sus servicios en el marco de una organización social determinada (Durkheim, 1982, p. 145).

Concluye entonces:

El socialismo precisamente, porque busca ante todo intensificar la actividad económica, arrastra a los hombres a la formación de grupos cada vez más amplios para que así, como resultado del mayor número de los cooperadores, la cooperación sea más fecunda; incluso las grandes naciones europeas resultarán a su parecer demasiado pequeñas y es por lo que pide que rompan su aislamiento y se fundan las unas con las otras para que, unificados sus esfuerzos, sean más productivos (Durkheim, 1982, p. 202).

Contrario a sus observaciones, el conde de Saint-Simón, quien a partir de 1789 pasa a formar parte del movimiento revolucionario, no se concentra en esas consideraciones económicas, sino más bien sociales, éticas y reivindicativas de género. Así, en su obra titulada *Un sueño* (1803), escribe:

Ya no soy joven, he observado y reflexionado bastante durante toda mi vida y vuestra felicidad ha sido el objetivo perseguido en mis trabajos... En los años sucesivos, encargad la notable función a la persona...más elevada. Exigirán que los nombrados no acepten más cargos, honores, ni dinero, pero dejadles del todo libres para emplear sus energías como ellos prefirieran. Los hombres de genio disfrutarán de una recompensa digna de ellos y de vosotros... Sabed la dirección a la inteligencia humana y la guía de todos los habitantes.... Será admitida la suscripción de las mujeres y éstas podrán ser elegidas...El azote de la guerra desaparecerá de Europa para no volver a aparecer nunca más... Estaba durmiendo y al despertar ha quedado grabado todo lo dicho de manera clara e indeleblemente en mi memoria (citado en Gaya, 1975, pp. 43-45).

Igualmente, contrario a ese pretendido énfasis del socialismo en lo económico, se encuentra Augusto Blanqui, quien en 1832 destaca, más bien, el tema político y social de la confrontación entre clases. Al respecto, en su obra titulada *Los enemigos de la libertad y de la felicidad del pueblo* (1835), escribe lo siguiente:

Sí Señores, es la guerra entre los ricos y los pobres, los ricos así lo han querido, en realidad, ellos son los agresores. La única acción nefasta que ellos ven es el hecho de que los pobres opongan resistencia.... No es esta la primera vez que los verdugos se dan un aire de víctimas...Treinta millones de franceses pagan al fisco 15000 millones...Y los poseedores son dos o trescientos mil ociosos que devoran tranquilamente miles de millones pagados...El gobierno

no actúa sobre otra base más que sobre una inicua división de las cargas y de los beneficios (citado en Gaya, 1975, pp. 64-45).

Asimismo, unos cuantos párrafos después agrega que:

El pueblo no tiene necesidad de que se le haga limosna. Este orden de cosas solamente ha sido instituido con miras a la explotación del hombre por el rico... No se ha buscado otra base que la de un materialismo innoble y brutal en el que la inteligencia ha sido sometida al idiotismo, es decir, ha sido privada de sus derechos... Pues en la inteligencia constituye en efecto una garantía de moralidad... Más, cuando, llega el grito del hambre, lanzado por miles de desventurados, a los oídos de los privilegiados, estos, congestionados por cólera claman: ¡Es necesario que la fuerza respalde la ley! ¡La nación del amar la ley! (Citado en Gaya, 1975, p. 69).

Concluye entonces su reflexión señalando que:

El pueblo no tiene necesidad de que se le haga limosna, se ha propuesto obtener su propio bienestar con sus propios medios. Quiere elaborar y elaborará las leyes que nos gobiernen, estas leyes entonces ya no les eran hostiles. Treinta millones de franceses exigimos la reforma del gobierno, y que a través de sufragio universal se nombren los representantes que tendrán la misión de promulgar la ley. Realizada esta reforma, los impuestos que le quitan el dinero al pobre para dárselo al rico serán de inmediato suprimidos y

sustituídos por otros que carguen su peso sobre la base opuesta (citado en Gaya, 1975, p. 71).

Los socialistas de la época que está analizando Durkheim en sus lecciones sobre el socialismo, no se concentraban entonces en aquella riqueza o miseria en abstracto que el autor señalaba como su principal consideración; por el contrario, queda demostrado a través de la referencia directa a los mismos autores que el padre de la Sociología estaba equivocado, pues los socialistas de la época se referían a condiciones humanas específicas y a modificaciones concretas.

El socialismo fue ante todo el discurso de la conciencia que se propone a sí misma como significadora de su realidad. En este sentido, no es simplemente un discurso político, como lo proponen algunos de los historiadores ⁹. Su desarrollo responde más bien a la vivencia diaria de la violencia estructural y superestructural de las sociedades. Responde, por tanto, a las condiciones particulares de existencia humana, y no solo a condiciones de lucha por el poder gubernamental y estatal. Es por ello que Carlos Fayt, en su *Historia del Pensamiento Político*, escribía:

El nacimiento del movimiento obrero fue el resultado de las condiciones impuestas por la revolución industrial. Nació al comenzar la era de la máquina... Cubrió tres etapas. La lucha contra la mecanización. La lucha contra la legislación; y la lucha contra el orden social. La primera etapa tuvo

⁹ En otros: Cole, G. y Hobsbawn, E.

lugar, principalmente en Inglaterra. La máquina y el proletariado moderno se crearon recíprocamente.... La segunda etapa fue la lucha por el reconocimiento legal de los derechos del trabajo, asociación y acción sindical dentro del sistema establecido por la sociedad burguesa.... En la tercera etapa, se distingue claramente entre capitalismo y socialismo, con todas sus consecuencias ideológicas y sus distintas versiones a nivel nacional e internacional. El socialismo, o si se prefiere el movimiento obrero enrolado en el socialismo, aspira al establecimiento de un orden social completamente nuevo (Fayt, 1985, p. 11).

Por ello, aclara que:

El término socialismo, en oposición al individualismo, fue utilizado por primera vez en noviembre de 1833, en un artículo de la Revista Enciclopédica, para referirse a la doctrina saint-simoniana. Su uso se generalizó en Europa y los Estados Unidos para clasificar a las personas o proyectos que reclamaban la reorganización económica y social... La palabra socialismo significó originariamente un orden colectivo basado en la cooperación humana, para la felicidad de todos, mediante una justa producción y distribución de la riqueza (Fayt, 1985, p. 17).

Por su parte, Norman Mackenzie, en su *Breve historia del socialismo*, propone que:

A finales del siglo XVII se produjeron dos cambios muy importantes en Europa. El primero era político: la revolución francesa defendía dramáticamente los derechos del hombre de libertad, la igualdad y la fraternidad. El segundo del económico: las nuevas invenciones técnicas ligadas a la máquina de vapor promovían rápidamente la revolución industrial. Los dos cambios referidos, juntos, produjeron el sistema capitalista, un orden burgués basado en la libertad política, la igualdad formal ante la ley, la propiedad privada de los medios de producción y la libre competencia de mercado. Pero los mismos cambios que produjeron esta sociedad nueva ofrecerían también la base para criticarla. Las consignas de democracia, originalmente dirigidas contra los privilegios feudales, podrían volverse también contra las desigualdades que emanaban de la riqueza, una vez adquirida la idea de solidaridad que podía contraponerse al ethos competitivo del individualismo liberal (1983, p. 9).

Además, oponiéndose a una concepción amplia en la comprensión del concepto socialismo, Mackenzie escribe en esta misma obra lo siguiente:

La palabra socialista tiene incluso hoy múltiples significados... No obstante, y si no se quiere que el término pierda toda pretensión de precisión y se confunda por extremo con cualquier tipo de reforma democrática, o por otro lado, con todos los tipos de control estatal totalitario, debe referirse a determinados conceptos acerca de la naturaleza de la sociedad y a las formas en que ésta puede cambiarse (Mackenzie, 1983, p. 10).

Agrega a ello que:

Toda teoría socialista supone una crítica moral del orden social existente al que opone la idea de una sociedad libre de injusticias y de constreñimientos de la desigualdad... La crítica socialista se centra en la negación de la igualdad humana que ese sistema supone... si los fallos de un sistema social se atribuyen a los fallos de la naturaleza humana, está claro que no puede haber muchas esperanzas de reformas eficaces duraderas. Pero si los defectos provienen no del hombre, sino de las instituciones por las que se gobierna, sí resulta posible al hombre conseguir la libertad cambiando esas instituciones... Diagnosticar que es lo que está mal no es suficiente, es también necesario creer que el cambio es posible... La descripción de una sociedad imaginaria sirve en contraste para que se vean los males de la sociedad real (Mackenzie, 1983, p. 17).

Por ello concluye:

La historia del socialismo, tanto la doctrina política, las organizaciones de masas... Empezaron, al principio de la era industrial, como protesta contra la miseria y los sufrimientos provocados por el sistema de producción de las fábricas... El socialismo llegó a la madurez cuando la empresa capitalista se extiende por todo el mundo y cuando las utopías teóricas quedaron superadas por acusaciones más inmediatas y elaboradas en contra de la sociedad capitalista (Mackenzie, 1983, pp. 19-20).

Como se observa hasta ahora, el abordaje del socialismo se mantiene dentro de parámetros de objetividad teórica que no consideran la subjetividad humana como condición misma de la propuesta de una alternativa utópica al capitalismo; pero realizable a través del esfuerzo humano.

Por otro lado, un viraje cualitativo se observa cuando desde la posición del latinoamericano se hace referencia al socialismo. Por ello, resulta fundamental hacer referencia al estudio titulado *Introducción al pensamiento socialista*, de Néstor Kohan, filósofo marxista argentino. En este analiza el socialismo latinoamericano, sus condiciones, fundamentos y personas clave. Considerando el carácter revolucionario del socialismo en América Latina, Kohan inicia su estudio del siguiente modo:

Una especie en peligro de extinción, la especie humana. El depredador se llama capitalismo. Viejo, cruel y senil, este asesino lleva cinco siglos infatigables de perversa faena. Antes de culminar su agonía y morir de una buena vez, pretende arrastrar a su tumba a toda la humanidad. No se trata de un individuo particular, sino de todo un sistema, un conjunto de relaciones sociales frías, anónimas burocráticas en el seno de las cuales las personas son solo medio de lucro, ganancia y acumulación (2007, p. 8).

A diferencia del abordaje sociológico e histórico que se estila hacer del socialismo europeo, marxista o no, el estudio del socialismo en América Latina no se restringe a un horizonte utópico único y cerrado, sino que en apertura a la esperanza, visualiza diversas utopías

históricamente operantes en la realidad social¹⁰ como solución integral a las dificultades de la existencia humana. No teme, pues, considerar la subjetividad humana como fundamento operativo del proyecto socialista de una nueva sociedad dignificadora.

Por ello, el análisis de Kohan enfatiza en seres humanos específicos y sus subjetividades, como el “Che” Guevara y el mismo comandante de la Revolución Cubana, Fidel Castro. A este respecto, señala que:

El “Che” Guevara, heredero del socialista peruano José Carlos Mariátegui, principal marxista de América Latina, se convertirá en el símbolo mundial del socialismo radical y de la propuesta internacional contra el sistema capitalista... En la singular interpretación marxista del Che, esta ideología se entiende no sólo como un programa de acción política y de transformaciones económicas sino también -y principalmente- como una ética vital (Kohan, 2007, p.127).

Más adelante, en el desarrollo de su obra escribe: “Si desde entonces el Che Guevara se convierte en el símbolo mundial de la rebeldía juvenil, su amigo y compañero Fidel Castro representa la máxima expresión de las rebeliones antiimperialistas y socialistas del tercer mundo” (Kohan, 2007, p. 183). Finalmente, al considerar las posibilidades reales de construcción de una alternativa socialista, escribe:

¹⁰ Cerruti, H. (2007). *La utopía de nuestra América*. EUNA.

En muchos países de América Latina la revolución es hoy inevitable. Este hecho no determina la voluntad de nadie. Está determinado por las espantosas condiciones de explotación en que vive el hombre americano, el desarrollo de la consciencia revolucionaria las masas, la crisis mundial del imperialismo y el movimiento universal de lucha de los pueblos subyugados. La inquietud que hoy se registra el síntoma inequívoco de rebelión. Se agitan las entrañas de un continente que ha sido testigo de cuatro siglos de explotación esclava y feudal del hombre desde sus moradores aborígenes y los esclavos traídos de África, hasta los núcleos nacionales que surgieron después: blancos, negros, mulatos, mestizos e indios que hoy hermanan en el desprecio, la humillación y el yugo yankee, como hermana la esperanza de un mañana mejor (Kohan, 2007, pp. 194-195).

Ahora bien, con el paso de esos años de desarrollo y la experiencia regional a los que se refiere Kohan, se ha hecho más evidente que las utopías operativas socialistas en América Latina requieren de eficacia política para responder adecuadamente a las situaciones particulares que enfrenta el ser humano concreto. Por ello, requiere organizarse como proyecto político. Esto es lo que se ha hecho en Cuba, en Nicaragua y, más recientemente, en Venezuela. El socialismo latinoamericano mantiene el alcance político del socialismo europeo; pero en un sentido diferente: no solo administrativo, sino también configurador de la mentalidad humana y culturalizador de las prácticas del espíritu humano. Es justamente a eso a lo que se refiere Pablo Guadarrama cuando escribe:

El pensamiento socialista latinoamericano en su trayectoria ha evidenciado una marcada tendencia progresiva de contenido humanista. Este humanismo se ha hecho mucho más patente en momentos en que las circunstancias históricas lo han demandado en mayor medida. Esto pudo apreciarse desde sus orígenes en aquellos primeros momentos en que se debatió tanto la condición humana de los aborígenes de esta región, los argumentos en favor del respeto a sus derechos (1996, p. 23).

La política es el escenario histórico de transformación y configuración de lo social, pues dentro de esta el ser humano concreto asume la capacidad de ser actor central de sus relaciones. De esta manera, el poder es el eje fundamental de la sociedad, a tal grado que se puede observar en las condiciones superestructurales de la sociabilidad humana; es decir, se sustenta en la configuración de la socialización de la persona a través de prácticas diversas de represión y formulación de consenso. Estas emergen del escenario general de poder existente, con el objetivo de configurar prácticas humanas centralizadas, “civilizadas”.

Este escenario interviene en las relaciones interpersonales con un universo de imágenes, supuestos, valoraciones y fronteras identitarias. Se transforma así en el escenario de formas de existir, valorar, pensar y ser que caracterizan una nacionalidad. En las sociedades latinoamericanas, tal escenario se ha organizado por medio de prácticas de represión que cohesionan actividades y actitudes disímiles dentro de un régimen único de gobernabilidad sobre las diferencias. Sobre esto, Pablo Guadarrama plantea que:

Los países latinoamericanos... En su relativa independencia política aspiraban de alguna forma a reproducir las vías y los modelos de desarrollo provenientes de aquellos centros del capitalismo mundial, sin percatarse fácilmente de tal imposibilidad por construir precisamente ellos una de las condiciones básicas de la prosperidad de estos últimos (1996, p. 23).

En este caso, el socialismo- como utopía operativa- se materializa en la centralización del poder en torno a la dignificación humana. Por ello, no puede mantenerse en el rango de un ideal; por consiguiente, debe formularse como proyecto o Plan Socialista, tal como diría en su momento Hugo Chávez. Justamente, en el rico significado de lo que puede existir a través del esfuerzo humano está el valor que posee la esperanza política a la que llamábamos utopía socialista. Mediante las utopías se manifiesta la grandeza de los ideales. De este modo, se necesita de una utopía para dibujar ante el espíritu un horizonte, con tal fuerza y convicción, en el que se asegure el logro de materializar una sociedad mejor.

Por tanto, la fuerza del socialismo latinoamericano está en la formulación de sus reivindicaciones alternativas de un modo diferente, en tanto es adecuado a las realidades humanas y sociales que se vivencian en la región. A esto se refieren Emilia Petit Torres y Jesús Peña Cedillo cuando señalan que:

Abordar la temática del pensamiento socialista latinoamericano parecería ser, de entrada, una tarea inaccesible, tanto por la amplitud y heterogeneidad de lo que es posible incorporar en su seno, como por tratarse de una cosmovisión en plena construcción teórica y práctica, no guiada por ningún manual

predefinido, ni por ninguna teleología que, de entrada, le corte las alas (2009, p. 59).

Ya sea que las reivindicaciones dignificadorias socialistas que se proponen supongan un desarrollo promotor de la persona en una dirección que las clases dominantes no pueden lograr¹¹, ya sea que se requiera de un nuevo tipo de ser humano: el nuevo ser humano del socialismo¹², lo cierto es que el modo de formular un socialismo es posible siempre y cuando sea comprensible en la realidad de los distintos pueblos que habitan esta región. Petit Torres y Peña Cedillo aciertan destacadamente al afirmar:

El pensamiento socialista latinoamericano aborda la tarea de resaltar el contenido profundo de lo que ha fracasado, y con ello pone el acento en que la crítica al capitalismo no es, o no solo es, una crítica ética, un alegato contra la pobreza. Es más que eso, es una crítica demoledora en contra de todos sus fundamentos centrales: el individualismo, el papel de los mercados, la propiedad privada de los medios de producción (2009, p. 63).

Esa comprensibilidad emerge directamente de la definición de sentidos y significados en una realidad histórica específica y concreta. La materialización del socialismo latinoamericano exige, pues, de la referencia a lo específico y del uso de un lenguaje comprensible. En tal sentido, nuevamente, Petit Torres y Peña Cedillo aciertan cuando destacan que:

¹¹ Chávez, H. (2013). *Proyecto nacional Simón Bolívar. Primer plan socialista. 2007 2013*. Minci.

¹² Guevara, E. (2014). *Socialismo y el hombre en Cuba*. Ocean Sur.

Los componentes del sistema axiológico en construcción que está llamado a integrar el pensamiento socialista latinoamericano... Consideran como objetivos fundamentales: la preservación de la vida... en el planeta, la satisfacción de las necesidades más básicas colectivas y las características esenciales que estimulan el desarrollo organizacional para la producción, la innovación y el trabajo socialmente útil, sin explotación.... Es necesario fundamentar cualquier teoría organizacional sobre el hecho de que cualquier objetivo de desarrollo humano integral en el seno de las organizaciones sociales involucra relaciones sociales más que racionales (2009, pp. 69-70).

No se puede agitar la conciencia con palabras que no se entienden, no se puede despertar la pasión humana con discursos que se escriben desde la posición del dominador y no del dominado. Es en ese sentido que López Castellanos propone, en la introducción de su libro *Perspectiva del socialismo latinoamericano en los albores del siglo XXI*, lo siguiente:

La izquierda latinoamericana, en su más amplio espectro, tiene la tarea de contribuir al desarrollo de una alternativa al capitalismo... Que sienta las bases de una sociedad justa, libre y democrática, en la que desaparezca la explotación del hombre por hombre y todas las formas de exclusión social. El ejercicio de la soberanía, los derechos colectivos, la justicia social, la repartición de la riqueza nacional es inexistencia de mecanismos efectivos para la participación popular, deben estar incluidos en los cimientos de la nueva configuración... Hoy en día, tras la experiencia de revoluciones armadas y de gobiernos electos democráticamente que han buscado construir

estados socialistas, se comprende con mayor claridad que no hay recetas para alcanzar una transformación de esta magnitud estructural. Por ello dependerán de cada realidad nacional los medios, los mecanismos y las herramientas que se utilicen para construir el socialismo (2015, pp. 4-5).

6. Marco Teórico

Todo tipo de discurso, sin importar cuál sea su carácter, es una enunciación conceptual específica realizada desde una perspectiva. Esa perspectiva constituye una matriz particular que recoge lugares de enunciación, los cuales actúan como categorías generales de la lógica interna del discurso y constituyen parte de las condiciones de coherencia que permiten su comprensión.

Al respecto, el análisis del socialismo latinoamericano se plantea, según la posición epistemológica del estudio, con base en un marco conceptual en el que las consideraciones ético-antropológicas, integradas en una o varias categorías de discurso, configuran un lugar de enunciación discursivo específico y particularizador para desarrollar el tema y su enfoque y, además, plantear aportes innovadores.

Estas categorías han sido desarrolladas por nosotros desde el objeto mismo de la investigación de modo tal que le abordaje filosófico, que domina en nuestro trabajo, logre una comprensión de totalidad al considerar al lado de la objetividad histórica la subjetividad humana. Así hemos configurado como categorías de investigación los siguientes conceptos propios:

1. **Especificidad superestructural y estructural:** se refiere a la posición de América Latina en el sistema mundo capitalista, la cual está basada en la subsistencia de las condiciones de colonialidad de ser y pensar, y del asentamiento humano indígena y negro en regiones geográficas reconocibles, configuradas como un universo de mundos, constituido a su vez por regiones reconocibles y diferenciables.

2. **Ser humano excluido:** a nivel conceptual, se refiere a la situación material concreta y real de los pobres y de las comunidades segregadas por razones étnicas; además, se incluyen aquellos sectores de la población reducidos a posición secundaria por condiciones de género y sexo. Justamente, estos colectivos urbanos y rurales están relacionados con los discursos de reivindicaciones socialistas latinoamericanas.

3. **Dignificación del ser humano:** entendido como definición específica del proceso de reivindicaciones integral, material y espiritual, desde postulados identificados a través de la situación histórica y social que se vivencia.

4. **Operatividad histórica:** refiere a las condiciones materiales y su reconocimiento como eje de la construcción del socialismo, y no la experimentación social a través de la comprensión de condiciones materiales específicas y particulares del ser humano latinoamericano en sus distintos escenarios- ya sea el urbano, el rural o el indígena- que permiten un desarrollo del discurso ético-político socialista.

5. ***Punto temporal de origen e hibridación***: se refiere al contexto histórico de mediados del siglo XIX que precipita el surgimiento del socialismo en América Latina a causa de la migración desde Europa. Asimismo, está asociado con los procesos de blanqueamiento en América Latina y, además, con el regreso de la joven intelectualidad latinoamericana formada en Europa, la cual fue portadora del ideario socialista como utopía viable.

6. ***Condiciones históricas diferenciables***: se refiere a las particularidades en las condiciones materiales de vida en Latinoamérica, las cuales- configuradas desde el periodo colonial y los procesos de reconstrucción- precipitan el surgimiento del socialismo en América Latina, a partir de la confrontación con particularidades estructurales y superestructurales afectadas aún por la colonización del ser y pensar.

7. ***Socialismo latinoamericano***: discurso utópico dignificador, emergente desde la realidad material compleja particular de América Latina que, recuperando una tradición europea, se desarrolla desde condiciones históricas estructurales y superestructurales que resultan diferenciables de las europeas.

8. ***Abordaje categorial ético-antropológico***: se refiere a un compromiso de conciencia que, partiendo de un reconocimiento particular de la posición del ser humano sobre la realidad como mundo específico o sociedad particular, favorece el bienestar humano como prioridad de acción reivindicativa, tanto física como simbólica, y simultáneamente social, cultural y política.

7. Metodología

Esta investigación dirige la reflexión filosófica latinoamericana hacia un tipo de protagonismo que no puede ser dejado de lado. Por ello se abordará al pensamiento de Guevara y de Chávez, considerándolos no como políticos, sino como intelectuales orgánicos¹³, tal como lo entendía Gramsci.

La aproximación comparativa que se realizará al discurso socialista latinoamericano ha de realizarse desde una perspectiva netamente de estudio bibliográfico, enriquecido con una aproximación crítica al contexto histórico y político de cada uno de los autores que contribuyen con su discurso a crear un perfil reconocible del socialismo en América Latina.

A su vez, la perspectiva epistemológica a considerar como punto de partida será, indudablemente, crítica, puesto que se hace referencia a los enfoques que sobre colonialidad y decolonialidad se han desarrollado por parte de las Ciencias Sociales latinoamericanas desde fechas recientes. Dos de sus representantes resultan clave: los sociólogos Aníbal Quijano, peruano, y el argentino Walter Mignolo¹⁴.

¹³ Este concepto extraído directamente de Antonio Gramsci hace referencia al papel del intelectual como configurador de una filosofía de la época, específica para las necesidades de hegemonía de una clase particular.

¹⁴ La teoría de Aníbal Quijano y otros se discute con fuerza desde la segunda mitad de la década inicial del 2000, véase: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

A nivel conceptual, esa corriente de pensamiento latinoamericano define el fenómeno de colonialidad como un elemento constitutivo del teatro mundial de poder capitalista¹⁵ que, fundamentado en la imposición de la clasificación de la población, opera en ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y social, ese fenómeno se origina en América Latina como supervivencia cultural e ideológica de relaciones de dominio preexistentes en la colonia. Así pues, entendiendo el poder como un espacio y malla de relaciones, su función radica en el control de ámbitos de existencia social. Por lo tanto, la noción de colonialidad implica el espacio de análisis y los proyectos dirigidos a revelar la lógica oculta de la colonialidad histórica misma, así como del fenómeno de poscolonialidad asociado al proyecto neoliberal mundial¹⁶.

De la teoría decolonial se retomará la crítica a las relaciones y representaciones eurocentradas y logocéntricas que excluyen formas identitarias autóctonas de ser, pensar y existir, pues se imponen- a través de centralizaciones éticas, estéticas, culturales y políticas- modos de ser pensar y existir que refieren directamente al mantenimiento de relaciones de poder dentro de los esquemas de gobernabilidad e identidad cívica propios de la constitución de las relaciones de poder aplicadas por Europa a las colonias. Por lo tanto, esta perspectiva epistemológica crítica permitirá entender la enunciación de los discursos socialistas latinoamericanos, referidos a la especificidad de cada sujeto y contexto, como ruptura con las condiciones de centralización y gobernabilidad generadas por una lógica y un discurso eurocéntricos.

¹⁵ Véase: Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of world –systems research. Vol. I

¹⁶ Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Princeton University Press.

Los conceptos y categorías del discurso que supone esta perspectiva epistemológica llevan directamente a considerar una característica “abierta” para enunciar la reivindicación ético-política presente en el socialismo latinoamericano. Esta reivindicación se construye desde una respuesta material al contexto inmediato y a las condiciones que predominan en él.

Ahora bien, la utilización de una epistemología decolonial no significa que se pretenda encontrar en los discursos socialistas latinoamericanos antecedentes de colonialidad de poder, ser y pensar. Lejos de ello, la utilización de esta epistemología tiene por función posibilitar la enunciación de una antropología y ética especificada para las condiciones históricas y materiales de la población latinoamericana. Esto implica que la investigación se enmarca en el campo de la Historia de las Ideas, entendiendo esta no como un estudio cuantitativo, sino más bien cualitativo.

Se trata de un abordaje que pretende identificar conceptos centrales y categorías de elaboración del discurso desde contextos históricos específicos que responden directamente a las condiciones constitutivas de sus contextos y a la vivencia directa de cada uno de los autores. La explicación de las particularidades y, por qué no decirlo, de las contradicciones que puedan presentarse entre los distintos discursos, responden justamente a este carácter abierto, al que se ha hecho referencia anteriormente.

El abordaje de la temática ético-política en el socialismo no puede pretender obviar las especificidades del contexto histórico, tanto como no puede proponer una epistemología común que constituya un discurso equivalente para distintas regiones y situaciones históricas.

Por el contrario, el desarrollo del discurso socialista en América Latina posee como característica la formulación de universos conceptuales, lecturas y visiones críticas para cada contexto, sin pretender una presencia universalizante y cultural.

Por otro lado, las fuentes que se utilizarán en este estudio son de carácter bibliográfico. Las herramientas teóricas supondrán la aplicación y desarrollo de un cuerpo categorial que permita extraer conclusiones que honren el talante intelectual, político y ético de los casos que se han escogido para su estudio.

Finalmente, se hará uso de la interpretación materialista de la historia para analizar, desde sus condiciones materiales determinantes, la estructuración de reivindicaciones sociales en una totalidad constituida por vínculos orgánicos, o influencias recíprocas. Una comprensión propiamente dialéctica que Marx denominó en su momento “Método de la Economía Política”¹⁷.

Este método consiste en un abordaje de la totalidad, reconocida como tal desde los vínculos orgánicos entre diversos factores, como señalaba Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), lo que permite comprender las particularidades sin sobreponer conceptos a procesos, sino más bien identificando desde los procesos los conceptos mismos que permiten abordarlos y explicarlos, evitando con ello el riesgo de caer en abstracciones (Marx, 1985, p. 35).

¹⁷ Véase Marx, K. (1985). *Crítica de la economía política*. Progreso.

8. Esquema tentativo

Para la realización de este estudio, se propone articular el desarrollo de tres capítulos generales. En el primero se lleva a cabo un análisis y reflexión en torno al socialismo en América Latina. Por otro lado, el segundo capítulo versa sobre la viabilidad de su materialización en sociedades latinoamericanas socialistas. Finalmente, en el tercer capítulo se abordarán dos propuestas específicas de construcción del socialismo en América Latina: la expuesta en Cuba, por Ernesto Che Guevara, y la llevada a cabo en Venezuela por Hugo Chaves Frías.

Además, estos capítulos contendrán un balance sobre la situación actual del socialismo del siglo XXI y la nueva izquierda latinoamericana, junto a consideraciones antropológicas que fundamentan, tanto la constitución del discurso como el ideal socialista mismo. Además, se suma el abordaje de las formas específicas de reivindicación ética-política socialista que se han propuesto en la región, a partir de un análisis comparativo entre la posición de Ernesto Guevara y Hugo Chávez, tal como se mencionó.

Capítulo 2

Breve historia del socialismo latinoamericano

*“La burguesía descansa sobre una bomba de tiempo.
Cuando estalle, será sustituida por gobiernos que
le devuelvan al ciudadano el futuro robado”.*
Heinz Dieterich Steffan

1. Consideraciones preliminares

Los ideales que constituyen el socialismo arribaron a América Latina por sus puertos. En principio, se trató de un discurso que formaba parte de la identidad de política emigrantes europeos con el que, posteriormente, comunidades latinoamericanas excluidas y sojuzgadas se identificaron con este, en tanto reconocieron las posibilidades de materialización histórica-política de su dignidad.

De esta manera, su efecto sobre América Latina se remonta a la segunda mitad de la década de 1840; primero en Brasil, en 1845, luego en Uruguay y Colombia en 1846. Al respecto, en su análisis sobre la historia del socialismo, G.D.H.Cole (1974) señala que:

La historia del socialismo en Latinoamérica en el siglo XIX, tal como se ha producido, empieza con inmigrantes de Europa después de 1840 y entra en su segunda etapa con la llegada de más refugiados socialistas y anarquistas después

de la Comuna de París de 1871. Las primeras influencias rastreables, como en casi todo el mundo, son las de Fourier y Cabet. La fantasía pasajera de Robert Owen, en 1827, de un nuevo Estado cooperativo en Texas, territorio mexicano entonces, y su coloquio con el General Santa Ana no dejó recuerdos permanentes. La única manifestación socialista antes de 1848 fue la fundación en Argentina, por el poeta utopista José Esteban Antonio Echeverría (1805-1851), en 1838, de una asociación para la que escribió un manifiesto basado en la obra de Saint-Simón y Pierre Leroux (1960, p. 275).

La diversidad de agrupaciones o de gremios fundados por los obreros europeos, ya fueran italianos, alemanes, o franceses, impactaron la cotidianidad latinoamericana por interacción. La irradiación de sus ideas y reivindicaciones, traídas a la realidad de América Latina, dieron lugar a la configuración de los primeros grupos socialistas regionales, cuyas reivindicaciones iniciales se concentraron en las reformas políticas y laborales, asociadas con el tema de la tierra, el salario y la jornada de trabajo.

Asimismo, desde su irrupción, el ideario socialista permitió la visualización de multiplicidad de sujetos e identidades; es decir, dio lugar a la identificación de realidades históricas y humanas diferenciables de las condiciones del capitalismo europeo. A este respecto, en América Latina, las condiciones estructurales generadas por el proceso de reconstrucción agudizaron las formas de exclusión y existencias asimétricas, las cuales fueron configuradas desde el periodo colonial. Estas perfilan un contexto particular en el cual la tradición reivindicativa socialista lleva a integrar núcleos de resistencia: primero bajo la forma de

gremios y asociaciones de artesanos y obreros, y más tarde de sindicatos y movimientos políticos estructurados, como es el caso de la experiencia en Mendoza en Argentina.

De esta manera, se fracturan los imaginarios regionales creados por los distintos procesos de blanqueamiento, pues se reconocen las asimetrías sistémicas a las que se encontraba sometida la diversidad de seres humanos en esta región¹⁸. Por lo tanto, con su propagación, la configuración de alternativas reivindicatorias socialistas de identidades, géneros, culturas y ecosistemas- en abierta oposición a los mecanismos deshumanizantes del capitalismo- propició la posibilidad de pensar una nueva época de humanismo en la historia¹⁹, comprensible y necesario, pues la diversidad de la realidad humana requiere que lo social sea centralizado en torno a las reivindicaciones materiales y simbólicas, con el fin de rescatar y promover la dignidad integral del ser humano.

Ahora bien, cabe señalar que en el proceso de consolidación del socialismo en América Latina, este se ha revitalizado en distintos momentos; sin embargo, es luego de la Revolución Cubana que toma una fuerza innegable, ya que con su triunfo y resistencia, la alternativa socialista representa la posibilidad de construir un mundo mejor, aun cuando es fruto de arduas tareas.

Justamente, desde sus primeras formulaciones, hacia 1845²⁰, el socialismo en América Latina ha tenido un estilo ético-político reivindicativo. Este énfasis particular lo convierte en un

¹⁸ Véase para ello la obra de: Kohan, N. (2007). *Introducción al pensamiento socialista*. Ocean Sur.

¹⁹ Se sigue aquí el planteamiento de Antonio Gramsci, quien hacia 1925 entendía el socialismo como un nuevo momento histórico cultural.

²⁰ Según lo señala Norman Mackenzie en *Breve historia del socialismo* (1983).

socialismo diversificado y descentrado del obrerismo, tan demarcado en varias formas del marxismo. Por ello, se diferencia de las condiciones de enunciación desde las que parte la racionalidad europea para configurar la práctica teórica y organizativa del pensamiento socialista. Ahora bien, no puede negarse que en América Latina se recuperaron muchos de los enunciados europeos. Su comprensibilidad contextual era efectiva, en tanto correspondía a las condiciones de exclusión que Europa impuso en Latinoamérica desde la Colonia; sin embargo, aquellas propuestas no tienen, en el desarrollo posterior del discurso socialista latinoamericano, la misma posición axiológica.

En el desarrollo del socialismo latinoamericano se pone de manifiesto un énfasis programático en la reforma social más que en la transformación radical de las condiciones materiales y simbólicas de la vida, salvo la excepción del proceso cubano que, desde sus inicios, se planteó la tarea de recuperar la dignidad y soberanía de su pueblo. Con ello, este socialismo no se escribe bajo el peso de prioridades de ruptura y experimentación de alternativas, como lo pensaba Lenin²¹.

Por otro lado, es interesante observar cómo, en el contexto de la nueva izquierda latinoamericana, el socialismo se piensa en términos de profundización de la democracia, inclusión y Derechos Humanos; en suma, se traduce en reivindicaciones integradas a un proyecto socialista. Esta singular resignificación del socialismo, diferenciable de la concepción clásica del Programa Máximo socialista, demuestra esa naturaleza abierta que,

²¹ Véase para ello las propuestas presentadas por Lenin en *El Estado y la revolución* (1917).

según se ha propuesto previamente, caracteriza el desarrollo discursivo- político de este ideal en la región²².

Además, el socialismo regional se escribe en relaciones de operatividad histórica, recogiendo los logros del espíritu humano sin importar quién los ha propuesto o cuándo lo hizo. Se identifica, pues, un socialismo que transforma un proyecto ético en político, el cual incorpora en su estructuración realidades humanas y logros de la inteligencia.

Por su parte, el socialismo europeo poseyó un programa de reformas máximas que daba respuesta a las asimetrías sociales y humanas existentes en el capitalismo del siglo XIX, las cuales afectaban las relaciones interpersonales cotidianas y generaron múltiples perversiones simbólicas al valor del ser humano. En esta línea, las primeras formas de discurso socialista europeo giraron en torno a una reorganización de la cotidianidad como mecanismo para colocar al ser humano en la posición de centro de significados y realidades, implicación última de aquella antropología filosófica Iusnaturalista del siglo XVI, la cual constituye su primera y más antigua influencia conceptual.

Por ello, el socialismo apareció como tema intelectual de alcance moral. En principio fue un fenómeno cuyos representantes- literatos, teólogos, juristas y filósofos- reaccionaban ante el progresivo desplazamiento del ser humano a una posición de simple agente económico e individual, producto del avance y consolidación del capitalismo en Europa. Debido a esto, las primeras formas de ese discurso socialista se concentraban en una nueva moral que

²² Esto se retomará en el apartado correspondiente.

acentuaba en la accesibilidad a la educación, a la salud, a la alimentación y a nuevas formas de convivencia comunitaria y de tenencia de propiedad. Este tipo de planteamientos fue la respuesta reivindicativa específica de la inteligencia humana a la violencia estructural que vivía Europa desde el siglo XVI.

Históricamente, de acuerdo con G. Cole (1974), las primeras enunciaciones del discurso socialista en Europa fueron denominadas utopías, y solo después de 1832, propiamente socialistas²³. Sin embargo, es tras el proceso de la Comuna de París, marzo-mayo 1871, que todas sus propuestas arriban a una formulación política programática. En relación con esto, Durkheim ²⁴ se equivocó al proponer que el socialismo surge de la experiencia de la Revolución Francesa; pues este hecho permitió su maduración, no su surgimiento. De este modo, tras el proceso comunero, el discurso socialista europeo expandió su agenda, la cual se vincula más con la dinámica de transformación de las relaciones políticas que abrió la Comuna de París, que con la diversidad de programas políticos y enfoques filosóficos que coexistían en el proceso revolucionario francés de 1789 a 1799.

En el caso de América Latina, desde sus primeras manifestaciones, el discurso socialista tiene un doble programa. Por un lado, el máximo; es decir, la reorganización integral de la convivencia-existencia cotidiana (según lo dictaba la tradición europea). Por otro, el mínimo, a saber, la consolidación de mejoras en las condiciones de salud, trabajo y vida, según lo exige la especificidad de las vivencias humanas cotidianas en la región. Se escribe, entonces, desde categorías de reconocimiento de las condiciones particulares de sujetos específicos.

²³ Véase el tomo 1 de *Historia del pensamiento socialista*.

²⁴ Véase la interpretación propuesta por el autor en su obra de 1896, *El Socialismo*.

En este sentido, la reivindicación humana en América Latina no se formula desde un único horizonte de sociedad, sino desde condiciones materiales geográficas donde las propuestas reivindicativas se identifican en relación con seres humanos concretos; es decir, reconocibles en su diferencia situacional-ya sea social, étnica, económica o política- dentro de la realidad nacional. Por lo tanto, si bien es posible identificar múltiples aspiraciones comunes entre las diversas formas de socialismo latinoamericano, la más evidente entre todas ellas es, sin duda, la de reorganizar la sociedad de modo tal que se garantice la satisfacción material y simbólica de los diversos pueblos, según sus necesidades particulares.

Sobre ello se fundamenta que en América Latina el discurso socialista opte por la previsión política que por la experimentación. En este sentido, es característico de este socialismo el que se recurra a la experiencia efectiva; por tal razón, se piensa el horizonte no como construcción a corto plazo, sino como reconfiguración compleja de largo plazo.

Ahora bien, los discursos socialistas latinoamericanos no proponen una ruptura con las conquistas políticas del Estado de Derecho, sino más bien su profundización en los ámbitos de la participación ciudadana y el reconocimiento de la diversidad de los sujetos. Esto explica por qué el discurso socialista latinoamericano opera en recuperación del invisibilizado. Se plantea, entonces, una definición antropológica a la que se asocia una nueva axiología, donde la tolerancia a la diversidad, la colectividad, la solidaridad y el ser mismo humano asumen otros significados en relación con una cogestión comunitaria. Solo en América Latina el ser humano puede ser resignificado como constructor de mundo, gestor de significados y significador de sus realidades.

Así pues, el socialismo latinoamericano no pretende crear un nuevo régimen de hacer, sino un nuevo modo de existir más allá de la simple sobrevivencia, en la que el capitalismo hunde y mantiene sometido a la mayor parte de la población latinoamericana, sus contextos y vivencias.

Por consiguiente, el discurso socialista latinoamericano favorece la gestión de múltiples propuestas viables de dignificación, que son a su vez resignificaciones de realidades sociales concretas, utopías en el sentido mismo de posibilidad abierta por el ser humano²⁵, ya que la sociedad civil latinoamericana es un escenario compuesto por múltiples sujetos atravesados por diversidad de condiciones de exclusión física y simbólica a la que los ha sometido la lógica del sistema mundo capitalista: la colonialidad en las formas de poder, de existir y pensar.

En este sentido, lo que hace que el socialismo se abra con efectividad a todos aquellos perfiles de la sociedad con el fin de construir una sociedad inclusiva es la participación del ser humano como actor en la congestión de la alternativa política, la profundización del Estado de Derecho, la dignificación de la diversidad humana, el proceder a largo plazo y la indefinición de un horizonte único y común aplicable mecánicamente a toda América Latina. Ahora bien, en el caso latinoamericano, se debe de considerar la dificultad que representa para la construcción de ese nuevo horizonte la presencia particular de relaciones sociales, políticas y culturales que se organizan desde representaciones eurocentradas y logocéntricas,

²⁵ Horacio Cerutti, en una conferencia impartida en el marco del 13 Congreso de la Asociación Filosófica de México, en noviembre del 2005, señaló que la utopía es de las formas de pensamiento alternativo que mayor incidencia posee en el contexto de la reivindicación y dignificación humana en América Latina, cumple la función de hacer posible en la ficción lo imposible en la realidad en el imaginario de su tiempo.

las cuales tienden permanentemente a generar y regenerar exclusiones, pues a través de centralizaciones éticas, estéticas, culturales y políticas imponen modos de ser, pensar y actuar que refieren directamente al mantenimiento de relaciones de poder en esquemas de gobernabilidad e identidad cívica, propios de la constitución de las relaciones de poder aplicadas por Europa a las colonias.

Esta particularidad obliga a asumir una posición de revisión epistemológica crítica que permita entender la enunciación de los discursos socialistas latinoamericanos, referidos necesariamente a la especificidad de cada sujeto humano y a cada contexto histórico social, bajo una dinámica de ruptura con las condiciones de centralización y gobernabilidad que son, desde la misma constitución de la imagen de América Latina, una ficción proveniente de criterios generados por el discurso eurocentrado.

Por lo tanto, surge la necesidad de establecer nuevas perspectivas críticas que contemplen los principios de especificidad humana, contextualidad de relaciones interpersonales y recolonización de espacios y tiempos. Esto implica considerar la necesidad de un lugar de enunciación abierto para la formulación del discurso socialista latinoamericano o discurso de reivindicación ético-político. Este *locus* reivindicado se construye desde una respuesta material al contexto en el que se vivencia la cotidianidad de los latinoamericanos y las latinoamericanas, y a las condiciones inmediatas que constituyen el contexto en el que se organizan tanto las representaciones mentales de percepción como los discursos de valoración del entorno por parte de estos sujetos, líderes y pueblos.

Entendido así, el abordaje ético-político socialista latinoamericano no puede eludir las especificidades con objetivo de proponer, desde una visión epistemológica que se supone

“común”, un discurso único y equivalente para distintas regiones o situaciones históricas. Por el contrario, el desarrollo del discurso socialista en América Latina posee, como característica importante, la formulación de universos conceptuales, lecturas y visiones críticas referidas a cada contexto, sin pretender una presencia universalizante y culturalizadora.

La explicación de las distintas particularidades y, por qué no decirlo, de las contradicciones que puedan presentarse entre los distintos discursos reivindicativos que se desarrollen en este mundo de mundos, como es Latinoamérica, responden justamente a ese carácter abierto, referido anteriormente como característica de la enunciación del discurso socialista latinoamericano. Ahora bien, cabe destacar que el socialismo es plausible siempre y cuando sea comprendido desde la realidad de los distintos pueblos que conforman la región latinoamericana.

No obstante, a nivel teórico, se advierte la ausencia de un tratamiento del socialismo latinoamericano como discurso particularizado por categorizaciones éticas y antropológicas especificadoras de situaciones y seres humanos, desde las cuales se promueven y ejecutan reivindicaciones dignificadoras operantes; es decir, materializables, sin el recurso de riesgosos experimentos sociales. Justamente, lo que ha faltado hasta ahora en el abordaje del socialismo latinoamericano es el énfasis en lo ético y antropológico, como categoría compleja e inseparable, que resulta distintiva del pensar en la región.

Por consiguiente, en estas discusiones, no se puede priorizar el contexto sobre el ser humano, pues la integración de ambos genera un vínculo dinámico que da lugar a formas específicas de actuar, pensar y valorar. Al respecto, el problema de fondo radica en que el socialismo

latinoamericano no puede comprenderse en su totalidad desde la posición de objetividad científica. Por ello, no solo debe abordarse como un objeto teórico, sino como una acción de conciencia comprometida consigo misma, la cual entrevé en sus ideales de reivindicación integral los más sublimes actos de dignificación del ser humano a través de la esperanza y la acción.

Respecto a ello, el socialismo latinoamericano es, ante todo, discurso de la conciencia que se propone a sí misma como significadora de su realidad; es decir, no es simplemente un discurso político. Su desarrollo responde a la vivencia diaria de la violencia estructural y superestructural- excluyente, reductiva e invisibiladora- de las sociedades. Por tanto, responde a las condiciones particulares de existencia humana no a condiciones de lucha por el poder estatal.

Esto es lo que explica por qué, a diferencia del socialismo europeo, marxista o no, el socialismo en América Latina no posee un horizonte utópico único y cerrado, pues visualiza diversas utopías históricamente operantes en la realidad social como solución integral a las dificultades de la existencia humana.

Con el paso de los años, el desarrollo y la experiencia de las revoluciones regionales ha hecho evidente que esas utopías requieren de eficacia política para responder, adecuadamente, a las situaciones particulares que enfrenta el ser humano concreto. Por ello, requiere organizarse como proyecto político. Esto es lo que se ha hecho en Cuba, Nicaragua y, más recientemente, en Venezuela. En este sentido, la política es el escenario histórico de transformación y configuración de lo social, ya que dentro de ella el ser humano asume la capacidad de ser actor central de sus relaciones.

A su vez, el poder es el eje fundamental de la sociedad, a tal grado que se puede observar en las condiciones superestructurales de la sociabilidad humana. Este se sustenta en la configuración de la socialización de la persona a través de diversas prácticas de represión y formulación de consenso, las cuales emergen del escenario general de poder existente con el objetivo de configurar prácticas humanas centralizadas; es decir, civilizadas. Este escenario media las relaciones interpersonales con un universo de imágenes, supuestos, valoraciones y fronteras identitarias. Se transforma así en el escenario de formas de existir, valorar, pensar y ser que caracterizan una nacionalidad.

En las sociedades latinoamericanas, tal escenario se ha organizado por medio de prácticas de represión que cohesionan actividades y actitudes disímiles dentro de un régimen único de gobernabilidad sobre las diferencias. De ahí que el socialismo en América Latina adquiriera fuerza en la formalización de sus reivindicaciones alternativas a través del reconocimiento de la multiculturalidad y diversidad étnica de la región. Además, lo anterior se lleva a cabo mediante el uso de un lenguaje comprensible, pues no se puede agitar la conciencia con palabras que no se entienden, no se puede despertar la pasión humana con discursos que se escriben desde la posición del dominador y no del dominado.

2. Antecedentes del socialismo latinoamericano

La discusión sobre el socialismo latinoamericano ha arrojado hasta hoy múltiples conclusiones que vale la pena retomar. Tal como se mencionó anteriormente, este tipo específico de socialismo se fundó sobre la espalda de artesanos, trabajadores migrantes y una

nueva camada de intelectuales latinoamericanos formados en las universidades de Europa. Principalmente los inmigrantes europeos, ubicados en diferentes regiones de la geografía latinoamericana, fueron los actores fundamentales en la aparición de la reivindicación socialista, en principio, imitativa del socialismo europeo, en particular en sus variantes española e italiana.

Sin embargo, es solo después de 1840 que se da la aparición de discursos socialistas de distinta índole. Esas primeras manifestaciones en América Latina tienen particularmente un desarrollo urbano, sin lograr producir un impacto en los sectores campesinos. En las zonas urbanas, los socialistas aparecían como los sectores de izquierda de los partidos reformistas de clase media. Su programa giraba en torno a la lucha contra la aristocracia terrateniente y la Iglesia.

Ahora bien, no fue sino hasta 1887 cuando aparece en Chile el primer partido socialista en América Latina, ese partido se llamó Partido Demócrata, y su programa giraba en torno al apoyo a las sociedades cooperativas y mutualistas. Su actividad más importante surge a partir de las huelgas de los mineros del salitre y otros grupos convocados por el que fuera el más importante líder del sindicalismo y el socialismo hacia principios del siglo XX, Luis Emilio Recabarren. Desde este momento, el socialismo latinoamericano empieza a adquirir una de sus formas más destacadas: un discurso político no estructurado desde las categorías tradicionales del socialismo, marxista o no, europeo. A esto refiere G. Cole cuando expone que:

La barrera del analfabetismo y las agudas diferencias de niveles de vida entre los trabajadores urbanos y los habitantes del campo también constituían serias

dificultades en el camino hacia una cooperación entre los trabajadores organizados y los campesinos y, algunas veces, como lo vimos en el caso de México, originó mundos antagonismos entre ellos. La población rural de América Latina no sólo era, en gran medida analfabeta y desesperadamente pobre; en su mayoría carecía de tierra, que estaba en manos, en general, del aristocracia terrateniente, y gran parte de ella permanecía inculta. Aun donde la presión de la población era intensa los terratenientes cultivaban, y utilizaban para ganado, toda la tierra que se les antojaba.

Hasta 1914, el socialismo latinoamericano se basó totalmente en fundamentos europeos y lo ha producido un pensador realmente distinguido.... El único intento importante para crear una concepción específicamente latinoamericana del socialismo -si es que se trataba de socialismo- aplicado a las condiciones existentes fue hecho por el movimiento aprista, fundado en México en 1924 por Raúl Haya de la Torre, exiliado entonces del Perú, de donde había sido expulsado por su actividad política.

Un teórico que merece ser mencionado en relación con el intento desarrollar el pensamiento socialista en las condiciones latinoamericanas es el salvadoreño Alberto Masferrer...Su doctrina del mínimo vital...Se refería no solo a salario mínimo sino que abarca un sistema completo de seguridad social (1960, pp.273-274).

Por otro lado, fuera del ámbito urbano, los campesinos seguían siendo objetos, no sujetos o actores. No será sino hasta la Revolución Mexicana que aparece en el escenario de la reivindicación latinoamericana el tema del campesinado y el del indígena, asociados con la

cuestión de la tierra. Vinculado a ello, la presencia de los intereses estadounidenses, a través de las transnacionales de producción agrícola, coloca el tema del antiimperialismo como aspecto común en la agenda de la reivindicación latinoamericana. El socialismo latinoamericano es, desde entonces, necesariamente antiimperialista.

Asimismo, desde sus primeras formulaciones, hacia 1845, el socialismo latinoamericano tiene un carácter ético-político reivindicativo e identitario. Este énfasis particular en las reivindicaciones materiales, culturales e identitarias de los seres humanos lo convierten en un socialismo diversificado y descentralizado, profundamente diferenciable de las condiciones que la racionalidad eurocéntrica ha configurado como aspecto categorial de la práctica-teoría organizativa del pensamiento alternativo en el *Abya Yala*.

Cabe señalar que el énfasis principal del socialismo latinoamericano se ha colocado en la reforma social más que en la transformación integral o radical de las condiciones materiales y simbólicas de la vida. En este sentido, no se escribe en relaciones de ruptura y atemporalidades; por el contrario, se configura en relaciones de operatividad histórica. Así pues, es un proyecto ético que se transforma en político, el cual recoge- para su estructuración- las diversas tradiciones de aquel socialismo europeo que surgió, históricamente, como alternativa de organización social correctiva.

Por su parte, el socialismo europeo planteó un programa de reformas máximas en salubridad, educación, moral y trabajo. Ese Programa Máximo respondió a las asimetrías sociales y humanas existentes dentro del capitalismo europeo del siglo XIX, las cuales impactaban en las relaciones humanas cotidianas, ya que generaban perversiones materiales y simbólicas al

valor del ser humano mismo que había sido colocado como el centro de la realidad social por influjo del pensamiento filosófico Ius-naturalista.

De este modo, las primeras formas de discurso socialista europeo giraron en torno a una organización de la cotidianidad como reacción ante el progresivo desplazamiento del ser humano a una posición secundaria, según el avance que lograba la consolidación del capitalismo europeo. Entendido así, el socialismo que se recupera originalmente en América Latina posee una enunciación de lateralidades, cuya comprensibilidad responde tanto a la profundización de las exclusiones y asimetrías que Europa padecía desde la Edad Media, como a la tradición de la filosofía renacentista, particularmente las de Bodin, Groccio y Althusio. Esto conllevó, en principio, que las primeras formulaciones del discurso socialista en Latinoamérica estuvieran matizadas por un fuerte eurocentrismo. En esta línea, Razvan Pantelimon acierta en ese sentido cuando escribe:

Otro gran problema de penetración de las ideas socialistas en América Latina ha sido el eurocentrismo, que más que otras tendencias, devastó al marxismo latinoamericano (2012, p. 12).

Al respecto, cabe recordar que el socialismo fue introducido por migrantes europeos. Asimismo, la razón material e histórica por la cual se puede ubicar el momento de aparición de este discurso en la segunda mitad del siglo XIX en países específicos como Chile o Argentina es, sin duda, el éxito que tuvieron en la atracción de migrantes como parte de la política de blanqueamiento. No es casual que las primeras formulaciones del discurso socialista aparezcan en Brasil y Argentina, hacia 1838, y en Chile, hacia 1850.

Desde sus inicios, el socialismo latinoamericano persigue la reorganización de la convivencia- existencia cotidiana y la mejora de las condiciones de salud, trabajo y vida. Por otro lado, fue desarrollado desde la categoría de reconocimiento de condiciones y sujetos específicos, por lo que se favoreció con ello un tono regionalista o panlatinoamericano. Es a ese enfoque de conjunto regional a lo que Haya de la Torre, en el Programa Mínimo del Partido Aprista Peruano, denominaba Bolivarismo²⁶.

Así pues, el eje fundamental de la reivindicación socialista en América Latina es la dignificación humana dentro de un tipo de realidad histórica configurada sobre la base de privilegios y exclusiones. Esta dignificación no considera solamente al capitalismo como condición material de las asimetrías y exclusiones que aquejan la región, sino también a las relaciones de colonialidad e imperialismo que atraviesan la cotidianidad. De esta manera, el socialismo latinoamericano es- antes que ético-político- antiimperialista, unionista, republicano e independentista.

Ello se refleja claramente en las propuestas socialistas y anarquistas emergidas en el contexto de la Revolución Mexicana (1910) del puño y letra de los hermanos Flores Magón. Y, por otro lado, constituye una de las razones para que ese lugar de enunciación sea tan propio como especificador de América Latina. La reivindicación humana en nuestra región del sistema mundo capitalista no se formula con dirección hacia un único horizonte de sociedad, pretendidamente universal, sino que se hace desde condiciones de dignificación

²⁶ Este término se encuentra en el Programa Mínimo del Partido Aprista Peruano de 1931.

reivindicatoria específica, concreta y diferenciable, ya sea tanto dentro de la realidad material regional, como dentro de una realidad histórica nacional.

De este modo, si bien es posible identificar coincidencias entre las múltiples aspiraciones comunes de las diversas formas de socialismo latinoamericano, la más evidente, entre todas ellas, es la de reorganizar la sociedad de modo que se garantice la satisfacción de las reivindicaciones materiales y simbólicas, no de individuos ni de masas, sino de pueblos específicos, ya sean indígenas, afrodescendientes, campesinos sin tierra, miserables, marginales o clases medias, considerados todos más que como sujetos que reciben la acción, como actores que la provocan. Por lo tanto, insistimos en que no hay derechos que hagan aparecer a los sujetos, ya que no se es sujeto en tanto se recibe una acción, sino en tanto que se sea productor de dichas acciones.

De esta manera, aquella vieja temática ética-política del socialismo europeo se reinterpreta en una temática política identitaria, desde la que la antigua tesis leninista de 1920, la cual plantea que el socialismo es el resultado de múltiples experimentos, debe abandonarse para llevar a cabo aciertos y no improvisaciones. En este sentido, el socialismo latinoamericano recurre más a la previsión política que a la experimentación, y a la experiencia efectiva que se da en las revoluciones triunfantes, como un criterio operativo y no como modelo arquetípico.

Para tales efectos, el socialismo latinoamericano propone la profundización de los ámbitos políticos de la participación humana, junto al reconocimiento de la diversidad de sujetos. Lo anterior contribuye y consolida la idea de que, en este socialismo, el sujeto se constituye en

actor. Asimismo, reafirma que la enunciación del discurso surge desde un giro antropológico-ético que recupera y posiciona en el centro a los invisibilizados y a los expulsados de la tierra. En este sentido, no es una continuidad categorial y discursiva del socialismo de Europa. Con ello, la política deja de ser religión superestructural de intenciones ocultas, operada por individuos, para ser región de reconfiguración dignificadora de lo social a través de la cogestión de colectividades y comunidades.

Así pues, la vieja propuesta del marxismo clásico referida a la desalineación del ser humano pasa a ser comprensible en relación con reivindicaciones particulares materializables dentro de cada realidad histórica específica, ya que la sociedad civil latinoamericana es un escenario compuesto por múltiples sujetos, visibilizados en su diversidad por las condiciones de exclusión y denigración física y simbólica a las que han sido sometidos bajo la lógica del sistema mundo capitalista, la colonialidad y el imperialismo.

Al respecto, este discurso se caracteriza por su diversidad y heterodoxia, así como por el énfasis que señala en relación con la diversidad humana, la profundización del Estado de Derecho y el favorecimiento de una participación activa del ser humano en la cogestión de la alternativa política. Asimismo, se destaca por la indefinición de un horizonte único y común aplicable mecánicamente a toda América Latina, lo cual favorece la apertura a una diversidad de perfiles de sociedad y de reorganización socialista de la convivencia cotidiana.

A propósito de esto, un hito en el proceso de consolidación del socialismo latinoamericano, lo marca la reflexión del peruano José Carlos Mariátegui, el Amauta, llamado así por la revista Amauta (El maestro) que crea en 1929. Se trata particularmente del desarrollo del más

importante discurso socialista de carácter marxista que aparece en América Latina, el cual plantea la necesidad de un marxismo latinoamericano que no sea simple copia del europeo. Así, el Amauta será el primer socialista marxista en desarrollar un discurso materialista - característica distintiva del marxismo- desde una enunciación estrictamente latinoamericanista, pese a las influencias reconocibles del leninismo y del trotskismo en su pensamiento.

Su marxismo se escribe desde una especificidad categorial: la colonialidad simbólica intelectual y jurídica. En este contexto, su oposición a los pensadores de su época, que consideraban que la problemática de las comunidades indígenas era simple y, llanamente, un problema étnico consistía en la consideración de la exclusión social y económica a la que se somete a la población indígena peruana es resultado estructural de las condiciones sociales y política producidas por capitalismo en su país.

La realidad material latinoamericana y su particularidad poblacional es el punto de partida mismo del pensamiento de Mariátegui, es justamente esto lo que llevará al autor a desplazar el lema leninista de internacionalismo obrero por un latinoamericanismo antimperialista, donde la solidaridad entre los pueblos se constituye en una única dirección histórica y no solamente retórica. Cabe señalar que la perspectiva de Mariátegui no desemboca en un nacionalismo, sino en una propuesta de conglomerado latinoamericano. Mariátegui tiene clara esperanza en la unión de todos los pueblos de América Latina, ya que comparten una misma historia de conquista que implicó la destrucción de sus culturas e identidades propias, a partir de lo cual se le adjudicó a toda Latinoamérica una única fisionomía étnica, moral, política y religiosa.

Esta particularidad histórica es uno de los puntos de partida de argumentación del discurso socialista de Mariátegui y es, justamente, lo que le dará esa cualidad extraordinaria de su marxismo: la actualización de la conciencia de su propia historia y de la historia del continente latinoamericano. Desde esta perspectiva, se comprende que la particularidad histórica de la región es el resultado de una articulación de desarrollo desigual y combinado, que da lugar a un retraso político, lo que se agrega a la especificidad de la situación histórica de políticas latinoamericanas. Para Mariátegui, muchas de las naciones aún no han podido resolver problemas elementales, incluso, no han progresado, ni siquiera, en su solución. Así, mientras algunas han llegado a la democracia, otras todavía mantienen presencia de formas de organización política coloniales.

Por otro lado, plantea que si bien el desarrollo material de todas las naciones tiene una misma dirección, este no se alcanzará del mismo modo o con la misma rapidez, lo cual provoca una separación entre los países hispanoamericanos. Esto dificulta la concertación y articulación de un solo sistema internacional de corte comunitario. Por consiguiente, Mariátegui propone desde esta posición crítica un panlatinoamericanismo en abierta oposición al panamericanismo desarrollado por la doctrina Monroe y el corolario Wilson.

Lo anterior con base en el planteamiento, ya mencionado, de que el ser real latinoamericano no posee la característica de homogeneidad desde la cual se pueda pronunciar un único discurso dirigido a un único sujeto humano; por el contrario, el ser humano latinoamericano es un ser heterogéneo, a tal grado que al hacer referencia al sujeto histórico “ciudadano”,

como receptor de derechos y significados, se ha de ampliar esta noción incluyendo al indígena mismo, excluido, hasta ahora, de las consideraciones de izquierda.

Así, en el discurso de Mariátegui no solo existe referencia al proletariado, o al campesinado, sino que se habla de lo que él llamaba “masas”. Justamente, es en la acción de masas donde se constituye el sujeto real latinoamericano. Para Mariátegui, según señala José Arico en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1980)²⁷, América Latina ha dado lugar a juventudes hispanoamericanas poseedoras de emoción revolucionaria y de la misma unidad espiritual intelectual que concertó a la generación de la Independencia: esa concordancia es lo que dará lugar a la unidad de la América indoespañola.

Por lo tanto, la noción de socialismo que opera el discurso marxista latinoamericanista de Mariátegui se separa de la centralidad categorial europea, puesto que propone una indefinición del horizonte histórico alternativo, ya que este no puede responder a un perfil único, sino a las múltiples posibilidades que surgen de los seres humanos concretos. No se sustenta, pues, en una categoría abstracta del ser humano; es decir, no tiene una base antropológica genérica, sino una que es más bien específica y diferenciable, la realidad de los diversos seres humanos latinoamericanos.

Dentro de esa realidad tan múltiple y compleja, el tema antiimperialista resulta innegable. La influencia del imperialismo en las realidades nacionales- regionales y subregionales- no solamente se demuestra en la explotación del mercado interno y de las materias primas que

²⁷ Arico, J (1980). *Mariátegui y los orígenes del Marxismo latinoamericano*. Editorial P y P.

estos países poseen como recursos naturales, sino- y más importante aún- en una abierta oposición a programas de nacionalización e industrialización, pues la monocultura resultará afín a sus intereses, determinándose de esta manera el tipo de inserción que la región puede tener en el mercado mundial capitalista. Siguiendo a Lenin, el capitalismo se encuentra en un estadio imperialista: el de los monopolios y el capital financiero, por los cuales entra en guerras por el acaparamiento de los mercados y fuentes de materias primas.

Ahora bien, es oportuno señalar que el socialismo de Mariátegui no se escribe en ruptura con la producción industrial capitalista, sino con las condiciones de exclusión que produce; es decir, el Amauta es favorable a las nuevas condiciones económicas y políticas que el capitalismo produce en América Latina en favor de la democracia y el desarrollo económico. Así, la noción de comunismo incaico que se presenta en su pensamiento no implica el rechazo o desarticulación del desarrollo económico capitalista peruano y latinoamericano, sino que gira en torno a la reorganización comunitaria de las grandes empresas- industriales y agrícolas- como solución al tema agrario y al de la explotación.

La posición de Mariátegui, relativa a la exaltación de las fuerzas creadoras del espíritu indígena, no significa en absoluto una tendencia romántica antihistórica que persigue la resurrección de la sociedad inca. Al contrario, el socialismo- o la construcción de un socialismo en América Latina- contemplaría las condiciones técnicas y científicas desarrolladas en la etapa capitalista. Por lo tanto, la historia no puede nunca suponer un retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna; por tal razón, la construcción del socialismo debe incorporar las conquistas de diversas índoles en la vida diaria de los pueblos que conforman la región latinoamericana.

De este modo, en Mariátegui, la construcción del socialismo supone una estrategia política y económica de desarrollo que, reconociendo la especificidad de sujetos y condiciones históricas latinoamericanas, responde a un sujeto histórico reconocido como diverso. Esta posición del Amauta constituye un rasgo de diferencia entre su noción de socialismo latinoamericano y la concepción de construcción del socialismo que predominaba en aquel momento debido a la influencia soviética tan extendida en América Latina.

Aunado a lo anterior, el Programa Mínimo socialista existente en Mariátegui se centra en la reivindicación inmediata de condiciones de salud, salario y libertad; además de reforma agraria y democracia. Este se distancia de las prioridades políticas de lucha contra el fascismo internacional que en aquel momento dictaba el Comité Internacional Comunista, el conocido Comintern, para el resto del mundo. Esta clara independencia de criterio hizo que muchos ortodoxos comunistas de su época condenaran su propuesta marxista como populista romántica. No obstante, por el contrario, se trataba de un realismo político adecuado a las condiciones particulares de existencia histórica del sujeto político masas en América Latina.

En relación con estas nociones, para Mariátegui, el socialismo latinoamericano se construye como reivindicación desde las mismas prioridades que la región se impone, pues el socialismo no implica necesariamente portar un discurso que pueda ser estructurado desde el pensamiento eurocéntrico tradicional; por lo tanto, no se puede enunciar desde un lugar clásico marxista leninista que posee prioridades de acción política no correspondientes a la realidad de los pueblos latinoamericanos.

El Programa Mínimo socialista de Mariátegui, tal como se mencionó, se separa del Programa Mínimo socialista de colaboración con la burguesía democrática que en ese momento esgrimían los partidos comunistas a causa de la influencia soviética. Pese a ello, no existe en Mariátegui un abandono del Programa Máximo socialista; sin embargo, este no es interpretado a modo del centralismo leninista sino que se contempla como un programa de modernización, pues América Latina no ha logrado aún ese momento histórico, ya que se ha insertado prematuramente en las relaciones internacionales capitalistas asociadas al Estado nacional soberano. Esta será entonces una de las tareas que el socialismo debe priorizar.

Por otro lado, en Costa Rica, si bien desde finales del siglo XIX se generan- a través de la acción de grupos mutualistas- manifestaciones de resistencia en contra de las condiciones sociales vigentes a causa del pobre nivel de desarrollo capitalista, no será sino hacia 1920, con la organización de los primeros sindicatos de corte propiamente socialista y la fundación de la Confederación de Trabajadores Costarricenses, que los temas del socialismo y de sus procesos de construcción aparecen en el escenario político y académico, lo que desembocó finalmente en la fundación del Partido Comunista, cuyo dirigente fue Manuel Mora.

En el caso particular de quien fuera el más extraordinario dirigente socialista en Costa Rica, destaca la clara visión de que no puede aspirarse a crear una sociedad justa empezando con una injusticia. El marxista cree firmemente en la posibilidad de configurar una sociedad de opulencia; pero para lograr esto es necesario crear la riqueza suficiente para repartirla, de lo contrario solo se reparte la miseria. La reivindicación socialista de Manuel Mora pasa, entonces, por una reflexión sensata y una lectura particularizada de las necesidades de dignificación material en contextos históricos concretos. En este sentido, su posicionamiento

no fue una aplicación mecánica de un recetario, sino una actitud profundamente pragmática y a la vez socialista.

Por ello, en sus discursos ante la Asamblea Legislativa entre 1962 y 1963²⁸, se destaca una propuesta de lo que los marxistas denominan Programa Mínimo. Esta consistía en un favorecimiento al desarrollo industrial del país, de modo tal que la riqueza quedara en manos nacionales y no de monopolios extranjeros, lo cual incentivaría el desarrollo de nuevas fuentes de trabajo, así como el abaratamiento de los costos de vida del pueblo, para lograr la satisfacción integral de sus necesidades. Asimismo, proponía el desarrollo de mercados socialistas de productos nacionales en el marco de transformar las riquezas naturales del país en caminos, edificios, universidades, colegios, ferrocarriles y en lo que él insistía en llamar “jardines de cultura”²⁹.

Además, su planteamiento hacia el campesinado costarricense, que era muy concreto, proponía la reforma agraria efectiva que entregaría a los campesinos la tierra acompañada de una capacitación en la dirección técnica, la orientación y la diversificación de la producción agrícola. Esto se asocia a la batalla de diversificación y modernización de la ganadería, así como a la electrificación del país y la exploración de nuevas fuentes de petróleo y minerales. En efecto, el objetivo de Mora era el desarrollo del país sin comprometer la soberanía nacional. Justamente, a esa forma específica de garantizar la producción de riqueza,

²⁸ Mora, M. (1980). *Discursos*. Presbere.

²⁹ Los jardines de cultura propuestos por Manuel Mora eran centros de cuidado para la población infantil pobre donde se le enseñaría tanto a leer como a escribir a los niños más pequeños, y se les introduciría en cultura universal, a la que por su condición de exclusión no tenían acceso. Se trataba de un modelo de educación preescolar pensado para la población más pobre de Costa Rica.

suficiente para elevar el nivel material de vida de la sociedad costarricense, es a lo que denominaba socialismo.

Por otra parte, una de las máximas figuras del socialismo latinoamericano la constituye el dirigente de la Revolución Cubana, Fidel Castro. La Cuba revolucionaria compone un referente fundamental en la forma de dignificación humana, la cual es característica del socialismo latinoamericano. Debe considerarse como antecedente del levantamiento armado encabezado por Fidel, que desde la experiencia de intervención directa del imperialismo estadounidense en la vivencia guatemalteca, contra los gobiernos progresistas de Arbenz y Arévalo, había colocado en el escenario continental la noción de insurrección armada como una manera de abordaje al cómo se puede hacer la revolución en un escenario copado por la amenaza de intervención militar estadounidense. Era imposible en ese contexto pensar en un proyecto socialista por la vía electoral, como se pretendió en Guatemala, pues sin la autodefensa armada la revolución sería fácilmente truncada por la acción militar del ejército imperialista.

Fidel Castro asume la enseñanza de la experiencia guatemalteca, y contado con ello, organiza las tareas de lograr una revolución efectiva en la isla experiencia desde la noción de insurrección armada como vía para lograr un cambio radical en la sociedad, ya desde el intento de asalto al cuartel El Moncada el 26 de Julio de 1953, hasta el desembarco del Granma en 1956, el que será el dirigente histórico de la revolución cubana concibe la lucha por el socialismo como lucha guerrillera, un proceder político que capto, en efecto, la efervescencia revolucionaria que habían provocado en la juventud cubana los años de tiranía de Batista desde 1933 hasta 1959.

Castro, ya en el gobierno en el 1959, consciente del esfuerzo y sacrificio que implica el levantamiento insurreccional armado, coloca el compromiso con la revolución por encima de cualquier acto de abrogación del poder y de protagonismo figurativo, lo que implicó, desde los primeros años de su gobierno sobre la sociedad cubana, que vinculara la de construcción del socialismo en Cuba a la legitimación de la ciudadanía. En este sentido, se apoya en la autoridad moral suficiente para constituirse como promotor de un proyecto. Esto suponía el poder desarrollar un gobierno transparente, teniendo en la opinión popular un criterio correctivo de la dirección gubernamental.

Para Castro, el socialismo se fundamenta en una reforma moral de la población cubana, humillada por la corrupción, el servilismo a los Estados Unidos y los privilegios de los sectores dominantes. Por tales razones, el líder revolucionario se planteó la reestructuración institucional como un proyecto de largo plazo. Respecto a este particular, Fidel Castro apunta que la construcción del socialismo parte de la legitimación ética del dirigente revolucionario como dignificadora del ser humano³⁰.

De acuerdo con estas premisas, el socialismo no se define por un proyecto, sino por la promoción y participación de todo ser humano en la solución de sus demandas y la construcción de sus reivindicaciones. Este carácter ético y político extraordinario en la construcción del socialismo hacía que Castro entendiese la prioridad de una gestión

³⁰ Léase, de ser necesario, los discursos pronunciados por el comandante Fidel Castro entre los años 1959 a 1961.

participativa de toda la población con base en la realidad social y humana del pueblo como actor histórico.

Por ello, el comandante Castro se lanzó a la construcción de una Cuba socialista en ruptura con el elitismo político, pues la primera gran tarea del socialismo era la recuperación de la soberanía y el orgullo nacional. Es necesario observar que en la lectura de Fidel Castro sobre Cuba se hace énfasis en que los problemas sociales y humanos no son solamente económicos, sino también de carácter simbólico; por tanto, requieren de una solución integral a través de una reforma moral que dé lugar a una nueva sociedad. Por ello, la reforma agraria- que emprendió el gobierno revolucionario- se acompañó de una reforma educativa y de la reorganización del desarrollo industrial hacia el mercado interno. De esta manera, los primeros pasos en la construcción del socialismo cubano implicaron la confluencia de esfuerzos en una solución descentralizada, donde el gobernante revolucionario es un colaborador.

Por ello, Fidel Castro entendía la construcción del socialismo como una causa nacional. Esta particularidad ética, pues apunta a la recuperación de la dignidad nacional del pueblo cubano como soberano, marca la ruptura con las relaciones tradicionales de poder gubernamental. Además, en el marco de un compromiso social, la construcción del socialismo en Cuba promueve la organización popular como la institución que consolida reivindicaciones alcanzadas por la revolución. De esta manera, el proceder del gobierno revolucionario fue, entonces, institucionalizar el compromiso con el pueblo y la soberanía del país.

Por otra parte, en relación con el devenir histórico del socialismo latinoamericano, en la región se produjeron distintas acciones políticas y sociales que enfrentaban las condiciones específicas creadas por la presencia de las dictaduras y gobiernos totalitaristas. Pero no será sino hasta 1979, con el triunfo de la Revolución Popular Sandinista (la victoria del Frente Sandinista de Liberación Nacional sobre la dictadura de la familia Somoza, que ostentaba el poder en Nicaragua desde 1937), que la historia del socialismo latinoamericano llega a constituir un nuevo hito reivindicativo.

Con el triunfo de la Revolución Sandinista, se abre una nueva fase de aspiraciones por una sociedad más justa, estas son contrarrestadas, de manera continua, por la intervención militar e ideológica del imperialismo estadounidense, el cual busca silenciar la aspiración por una sociedad dignificadora que, en el caso regional centroamericano y latinoamericano, apuntaba directamente a una nueva situación social y política de soberanía antiimperialista.

Sin embargo, la eclosión del ideario socialista latinoamericano, tanto marxista-leninista como de otras concepciones existentes, no surgirá como resultado del clima de intolerancia ideológica impuesto por la geopolítica imperialista desde la época del anticomunismo visceral de la Guerra Fría, sino por el efecto de desilusión que generó la desarticulación del socialismo histórico, particularmente de la Unión Soviética en la década de los noventa del siglo XX. Ese momento histórico marca no solo la progresiva disolución de los partidos comunistas, sino también la migración de las reivindicaciones a favor de la dignidad humana hacia otras temáticas más específicas, que darán lugar a una reorganización general del discurso socialista y de sus objetivos para la realidad latinoamericana.

Ahora bien, la discusión sobre el socialismo y las reivindicaciones necesarias de los pueblos reaparecerá con fuerza tras la evidencia incuestionable de deterioros en las condiciones materiales de vida provocadas en América Latina por la implantación irrestricta de las ideologías y políticas neoliberales. A partir de este momento, surge un fenómeno diferente dentro del cual la reivindicación socialista se hace más específica, pues tiene como objetivo dar lugar a una nueva organización histórica y social. Asimismo, se concentra en la reivindicación de sectores y grupos humanos específicos y, también, en la defensa de formas de proceder democráticas en el ejercicio administrativo del poder.

Este nuevo escenario para el socialismo es lo que constituye el fenómeno de la llamada nueva izquierda latinoamericana, dentro de la cual destaca, indudablemente, el esfuerzo por dar lugar a un nuevo tipo de socialismo adecuado tanto a una nueva época, como a nuevos problemas; pero teniendo en consideración que sigue siendo la misma región en el sistema mundo capitalista.

3. Un momento diferente, la nueva izquierda latinoamericana

Ante la historia, todos somos o protagonistas o simples espectadores, y si bien no siempre podemos ser actores fundamentales de sus acontecimientos, al menos podemos observar sus grandes momentos. Con el paso de unas cuantas décadas, en América Latina se ha experimentado el tránsito de las dictaduras a la democracia, de las guerras a la paz y, finalmente, a la redefinición de actores y escenarios de poder. Asimismo, con el paso de unos años, han tomado protagonismo nuevos actores no tradicionales; es decir, no oligárquicos y burgueses. En suma, se han visibilizado nuevos sujetos político-sociales. Sin embargo, en

América Latina, cuyo rostro muestra aún profundas asimetrías económicas y sociales, se gestan aún exclusiones que intentan re-inducir a la invisibilidad a quienes han emergido como nuevos actores alternativos en los ámbitos social y político³¹.

Esos nuevos actores emergen en un escenario económico, social y político propiciado por la reorganización neoliberal de las sociedades latinoamericanas, que les impone nuevas reivindicaciones y nuevas formas de reivindicación³². Hacia la década del 90, tanto la oligarquía como la burguesía latinoamericana aceptaron con buen gusto una sensibilidad ideológica específica que hoy se sabe era profundamente errónea, y que les llevaba, desde un triunfalismo, a pensar como imposible cualquier alternativa, oposición o resistencia al proyecto capitalista neoliberal. Así pues, esta década marcó el fin de una época de protagonismo particular de una izquierda influenciada por la Revolución Cubana, el gobierno de Allende y la Revolución Sandinista.

Efectivamente, hubo un impacto negativo sobre la izquierda tradicional a partir de aquellos acontecimientos históricos y políticos que se enmarcan bajo la categoría del fin del socialismo histórico europeo. Sin embargo, lejos de que la década del 90 marcara el fin de la izquierda como tal, esta vino a marcar el fin de la hegemonía de la narrativa leninista dentro de la izquierda y la apertura a una reconfiguración discursiva.

Justamente, la nueva izquierda tiene como antecedente histórico el 1 de enero de 1994, pues se impone el reconocimiento de que una alternativa histórica y política del capitalismo neoliberal no había desaparecido de modo absoluto, en tanto se podía materializar un frente

³¹ Esto ha sido destacado por Álvaro García Linera en su ensayo *Indianismo y Marxismo* (2007), p. 85.

³² Como lo ha señalado Máximo Laizu en *Las nuevas vías al socialismo* (2013), p. 25.

alternativo a través de la reivindicación de sujetos emergentes y políticamente significativos, este fue el Movimiento Zapatista en México. Posteriormente, surgen partidos y gobiernos de izquierda- tanto locales como nacionales- en todo el territorio latinoamericano.

De este modo, si la derecha desde su triunfalismo pretendió que ya no había oposición posible, la historia política que se genera desde la segunda mitad de la década del 90 demuestra efectivamente el profundo error conceptual en el que se encontraba. Ahora bien, para alternatividad social y política en América Latina, esta década resulta ser ambivalente, pues en ese momento se manifiesta un fenómeno de reorganización conceptual y metodológica que permite retomar protagonismo a partir de la participación política en formas institucionales, no institucionales y semiinstitucionales.

En este contexto, aparece históricamente la nueva izquierda latinoamericana que se insertará, desde ese momento, en los ámbitos políticos y sociales latinoamericanos creados por el neoliberalismo, como respuesta a los problemas de representación política provocados dentro de los escenarios vigentes de poder por el agotamiento de los partidos tradicionales del centro, derecha y de la misma izquierda clásica. Esta iniciativa de reinserción en el sistema partidario de las democracias burguesas latinoamericanas permite y favorece la participación política de una izquierda, cuyo proyecto gira más en torno a la reivindicación integral del ser humano que a la superación de las asimetrías económicas generadas estructuralmente por el capitalismo.

De esta manera, es absurdo acoger el análisis del fenómeno de la nueva izquierda latinoamericana a un marco maniqueo que oscila entre el populismo y el no populismo. Por el contrario, se debe analizar a partir de la comprensión de su participación política en

distintas regiones del bloque histórico latinoamericano contemporáneo. No se trata entonces de aplicar una categorización al discurso, ya que hoy resulta definitivamente inefectiva, sino de generar una caracterización desde escenarios disímiles, institucionales o no. Tras el final del socialismo histórico, la izquierda tradicional se desorganiza por efecto de una orfandad ideológica; partidos y sindicatos desaparecen de la escena social.

Ahora bien, el modelo de internacionalismo, configurado sobre la base de la Segunda Internacional como un centro de coordinación de esfuerzos mundiales a favor de la revolución socialista, pierde vigencia; pero no desaparece la necesidad de un espacio de encuentro y solidaridad entre los distintos movimientos sociales reivindicativos. Esto favoreció la realización del Foro Social Mundial, un encuentro internacional de minorías sociales, llevado a cabo en enero del 2001.

Este espacio se consideró, entonces, como un nuevo tipo de alternativa internacionalista, no centralista y directiva, como lo fue la tercera internacional, sino más bien democrática y participativa. Se trataba de un encuentro de distintas de diversas organizaciones y movimientos de resistencia al neoliberalismo, con políticas y estrategias propias. Por ello, la centralidad de un proyecto alternativo clásico de carácter económico y político fuese desplazado por otro de carácter ecológico y étnico. El Foro Social Mundial marcó desde ese momento una alternativa a la decadencia de la izquierda clásica, tanto por sus propuestas prácticas como por su estrategia de comunicación y propaganda.

Este esfuerzo de confluencia internacional fue forjado a través del esfuerzo de intelectuales de la época que venían trabajando en los temas de descolonización, derecho internacional y

trans-disciplinarietà, y propiciaba reivindicaciones no tradicionales en la vieja izquierda leninista, como las vinculadas con las culturas invisibilizadas y los diversos movimientos de la sociedad civil, indigenistas y campesinos sin tierra³³.

Ahora bien, será la separación de una utopía totalizante, un modelo único de construcción de una sociedad nueva y dignificadora, la postura que caracterizará esta nueva izquierda latinoamericana. Se considera entonces no a la sociedad política, sino a la sociedad civil diversificada y diversa; pero que padece las asimetrías y exclusiones producidas por el capitalismo regional. Esto marca la aparición de una nueva forma de abordaje crítico de la realidad, a partir de lo trans-disciplinario y la ecología de saberes. Cabe señalar que el foro no poseía entonces una estructura definida de un proyecto único; no obstante, propició la gestión colectiva pos-capitalista ecológica, ética y antiimperialista; de ahí su famoso lema: “Otro mundo es posible”.

El objetivo del foro era promover la generación de alternativas pos-neoliberales específicas, construidas a partir de la visualización de sujetos no tradicionales. Conceptualizado así, el encuentro fue novedoso para el momento pues, al no poseer un programa único, se promovió la dignificación humana de un modo descentralizado a través de la unidad de acción solidaria, humanista e integradora. Es a través de la experiencia de este nuevo tipo de encuentro internacional que se dará lugar al surgimiento de una nueva izquierda.

³³ Véase en apoyo a esto el artículo de Sademann, R. (2005). El foro social mundial. Plus Ultra. Vol. 1, p. 20-23.

Al respecto, se evidencian siete factores que permiten explicar la organización y aparición de la nueva izquierda latinoamericana: primero, los problemas de representatividad política de actores y partidos tradicionales; segundo, el declive de los sindicatos y la emergencia de nuevos sujetos con reivindicaciones específicas; tercero, los problemas generados en las sociedades capitalistas latinoamericanas por los ajustes estructurales impulsados por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial con la complacencia de la burguesía y la oligarquía regional; cuarto, la presión positiva que tuvo la aparición del Foro Social Mundial en el 2001 sobre múltiples sujetos, grupos y organizaciones no gubernamentales; quinto, la redefinición de la estrategia política de promoción del proyecto alternativo que se dirige ahora a sujetos no tradicionales, cuya significación histórica- política era disminuida dentro de la conceptualización leninista; sexto, la apertura a conceptualizaciones diversificadas de socialismo que resultan ser más cercanas a un proyecto de democratización efectiva e integral de la sociedad que el viejo modelo de centralización leninista y, finalmente, un factor constituido por la aceptación de reivindicaciones específicas de grupos, comunidades y colectividades más que de clases específicas, como ejes fundamentales de una propuesta programática y de acción política dentro de la sociedad civil.

Esta nueva izquierda poseerá características distintivas frente a la vieja izquierda leninista en el nuevo escenario político y geopolítico latinoamericano. Por ejemplo, en relación con sus integrantes, la izquierda clásica se caracterizaba por el predominio de partidos comunistas, las izquierdas nacionalistas y populistas, las organizaciones guerrilleras, diversos movimientos rurales y urbanos y la concentración en el tema del sindicato y la reivindicación gremial. En cambio, activistas- tanto universitarios como no universitarios- a los que se les llamaba progresistas, ya sean anarquistas, terceristas o socialdemócratas auténticos, que se

centraban en el tema de los Derechos Humanos, la ecología, la cogestión de oportunidades económicas y la promoción de sujetos invisibilizados- como indígenas y homosexuales- son el germinal de esta nueva izquierda.

A su vez, es oportuno señalar que la nueva izquierda no es una vieja izquierda remozada, sino un nuevo actor político que emerge directamente de la minoritaria izquierda no leninista que existía paralelamente, aunque invisibilizada, junto a aquella izquierda leninista tradicional, la cual se ve profundamente afectada por el fin del socialismo histórico soviético, el final de la guerra centroamericana, la derrota del gobierno sandinista, el periodo de rectificación cubana y el aislamiento de las guerrillas en América del Sur, al grado que pierde identidad programática y organizativa. Justamente, aquellos “golpes” generados por la vicisitud de la historia más que por la inteligencia de los políticos de derecha, sumado a la movilidad laboral, la flexibilización de jornadas laborales y a las privatizaciones sistemáticas que impone el neoliberalismo, termina literalmente desestructurándola.

La nueva izquierda latinoamericana emerge, entonces, de la participación de actores alternativos en la sociedad civil a los que se le sumarán progresivamente militantes de la izquierda tradicional que superaron el momento del desencanto y decepción. Por ello, la dirigencia, la estrategia y el discurso mismo de la nueva izquierda latinoamericana resulta ser no solo diferente del discurso de la izquierda tradicional, sino también incomprensible desde la categorización de esa misma. En este sentido, la nueva izquierda latinoamericana se caracteriza por ser sumamente diversa, poseedora de una marcada pluralidad compuesta por frentes amplios, movimientos, coordinadores, coaliciones y redes sociales con pluralidad de objetivos y estrategias, donde el lema leninista de la toma del poder ya no es el eje sino un

elemento más de una propuesta de configuración integral de nuevos escenarios de poder y de cogestión pública.

Esta nueva izquierda ha diversificado la agenda y los temas dominantes de la antigua izquierda clásica leninista, que una de sus características más notorias es la reivindicación de la sociedad civil como espacio de acción política y con ello la descentralización del tema de la sociedad política, el Estado y el gobierno. Esto significa que el objetivo de la toma del poder no se convierte en el horizonte fundamental, ya que las prioridades se orientan hacia la reforma y la profundización democrática de las sociedades latinoamericanas que se mantienen aún bajo formas asimétricas de desarrollo desigual y combinado.

Con esto, la pasión por la reestructuración integral de la sociedad se ve desplazada por la pasión de la configuración de una región particular de la sociedad; por ello, se enfrenta el profundo riesgo de caer en la parcialización de sus reivindicaciones. Un riesgo que, si se establece una equivalencia con la izquierda clásica, implica la pérdida de la eficacia de su discurso ante la desaparición del sujeto al que refiere. Esto último, además, conllevaría la ausencia de un horizonte político específico que permita encausar el descontento social y la visibilización de sujetos alternativos hacia un proyecto integral reivindicativo y sostenible a mediano y largo plazo.

Lo anterior, pone en evidencia que la nueva izquierda latinoamericana no parte de un modelo o planteamiento general para la construcción de horizontes políticos alternativos, sino que a partir de una extensa gama de propuestas, iniciativas y, por qué no, experimentos intenta generar, dentro de cada uno de los espacios políticos vigentes en las sociedades

latinoamericanas, una articulación programática que aún se encuentra en su infancia. Ahora bien, pese a la ausencia de una alternativa definida, es posible identificar un eje común dentro de ella: dar respuesta a corto y mediano plazo a las desarticulaciones, desfases y crisis que han generado en de las sociedades civiles latinoamericanas la aplicación de los programas de ajuste neoliberal.

Así, la constitución de alternativas a la privatización, los subsidios para la educación y salud, el aumento en el gasto en educación, el aumento en el gasto de los programas contra el hambre en los sectores sociales más pobres y la cogestión en empresas públicas son, en su conjunto, tan solo iniciativas y experimentos que no constituyen un programa de transformación integral de la sociedad neoliberal, sino tan solo la aplicación de valores reconocibles de izquierda al escenario generado por el neoliberalismo. Se trata entonces de respuestas post-neoliberales, antes que respuestas pos-capitalista.

En relación con esto, la misma ausencia de un proyecto reivindicativo integral claro, como se ha mencionado, genera un problema: la recurrencia a una estrategia de implementación de alternativas electorales viables para su supervivencia como opción de gobierno. Ello ha significado la continuidad en la implementación de la agenda neoliberal, tal como se observa en el caso del gobierno brasileño, así como un sometimiento a las variables del juego político-electoral, como en el caso chileno.

Esto obliga a considerar los alcances y perspectivas a futuro, pues si este nuevo actor toma su protagonismo en medio del descontento generalizado que ha provocado la agenda neoliberal, la ausencia de un proyecto claro y sostenible-como proyecto poscapitalista a

mediano y largo plazo- sugiere ser cautelosos en lo relativo a su vigencia. Es decir, si no logra traducir el descontento en convicción política, manteniéndose solo en el rango de la participación institucional dentro las reglas electorales de la democracia burguesa, particularmente la presión del elector y la opinión pública, las posibilidades de que esta se convierta en una alternativa consolidada a futuro se cierran progresivamente.

De este modo, una nueva izquierda latinoamericana centrada en la región institucional enfrenta con gran debilidad al actor neoliberal, el cual sobrevive dentro de la estructura histórico-social vigente. En este sentido, ante la ausencia de un horizonte utópico claro y definitorio, se suma la posibilidad que esta acepte la coexistencia de dos agendas: por un lado, la social, desarrollada desde valores reconocibles de la izquierda; por otro lado, la económica, desarrollada desde valores reconocibles del neoliberalismo y la derecha.

Así pues, la dirección gubernamental de la sociedad en los países regionales donde la nueva izquierda forma gobierno se configura a partir de tensiones entre agendas diversificadas, económicas, de bienestar social, educación, salud y trabajo. Por consiguiente, la administración política se articula en torno a dichas tensiones; por ejemplo, se asegura la estabilidad macroeconómica, al abrir espacios electorales a políticas pos-neoliberales; al tiempo que pretende mantenerse como una opción electoral atractiva a través de propuestas redistributivas para los sectores populares, las clases medias y la clase alta.

Ahora bien, el futuro de la nueva izquierda se centra en la posibilidad de construcción de un horizonte histórico alternativo desde abajo. Solo logra generar un horizonte utópico forjado y gestado por parte de los mismos sujetos que exigen reivindicación ético-antropológica

integral se puede esperar alcanzar el compromiso de la población con el proyecto de una nueva época humana social, el socialismo. Solo si se aboca el ser humano a la construcción de una nueva cultura y un nuevo reino de libertad, aprovechando cada espacio, región y escenario para proponer un pensamiento y una práctica liberadora y dignificadora, el socialismo será perdurable.

En la búsqueda de un socialismo propio para América Latina habrá que recordar siempre que la libertad solo es real cuando el que otrora fue esclavo logra acallar al que otrora fue su amo. La esencia del ser humano se encuentra en su capacidad de crear el mundo que habita, y la manifestación de esta esencia varía según las épocas. En suma, como se ha mencionado en páginas anteriores, los seres humanos son creadores de mundos y significadores de realidades. Ahora bien, para habitar esa realidad, se le impone, como norma, significados epistémicos, o modos de ser, de pensar y actuar que posibilitan la comprensibilidad.

Al emerger de las mismas prácticas con las que el ser humano ha creado su mundo, aquellas imposiciones epistémicas hacen estable la relación entre la realidad, el pensamiento, la voluntad y la conducta. La solidez del mundo descansa en su normatividad. La existencia humana transcurre dentro de una artificialidad surgida de actos de centralización que la sustentan y que, en no pocas ocasiones, trastocan con condicionamientos morales y estéticos las relaciones íntimas y filiales, encadenándolas a imposturas. Bajo su impronta, la persona se transforma en el “otro”, diferente y aceptable en su sometimiento a prejuiciosos caprichosos. El amor y la amistad no constituyen con él un nosotros, sino una sujeción apropiadora que lo reduce a objeto sin voluntad, inteligencia o deseos propios.

Algunos, escondiéndose de la mísera incertidumbre cotidiana, se refugian en actos pasionales convulsionados por turbias e intensas incertidumbres de amor, desprecio, odio y aprecio. Otros, escondiéndose más de sí mismos que del mundo, prefieren el uterino refugio de imposturas fugaces de indiferencia y disimulo. Ya no es posible convivir con una desinteresada complacencia festiva.

El reconocimiento de la condición de ser humano descansa en la vivencia colectiva de un nosotros, en la comunidad misma de los excluidos, es decir, que aporta a la persona una compañía desinteresada que se celebra a través de múltiples experiencias. Esta convivencia festiva, despreocupada complacencia, que genera la presencia de quienes enriquecen con su sutil brillo la penumbra del mundo, solo es posible entre aquellos que se aceptan mutuamente en su complejidad y riqueza, pasando- uno al lado del otro- en una rica danza de iniciativas y actividades que enriquecen el espacio con movimiento y el tiempo con buena compañía. Convivir con agrado entre personas solo es posible si aquello que llena los diversos lugares y momentos de la existencia cotidiana resulta celebrable, no por ser acostumbrado, sino por ser propio de aquel que forma a nuestro lado parte del nosotros.

La convivencia humana se ha tornado tan compleja que exige de un tipo de comprensibilidad simultáneamente expansiva y aleatoria, posibilitadora de una sana interacción y del reconocimiento de sus subjetividades. En época reciente, aquel régimen de centralización superestructural de significados ha sufrido agrietamientos que han hecho que la capacidad de comprensión entre los sujetos se pierda. Con ello, lo inesperado del otro, lejos de poderse aceptar como la particularidad propia, pasa a entenderse como expresión repugnante de su

vulgaridad, disimulable apenas con su anonimato y distancia. La diversidad se ve así agobiada por miradas de desprecio.

La convivencia se ha distorsionado hasta el grado en que, para ser tratado como persona, el otro debe ser reducido a un objeto constituido por aquello que complace a aquel que lo percibe como parte de su cotidianidad, como si la convivencia con él no fuese un simple evento, sino más bien un privilegio. Ser lo que somos, sin guardar las conocidas normas de la apariencia con las que, como lo dictan las buenas costumbres, hemos de comportarnos cuando recién conocemos a otro es una costosa prerrogativa, cuyo precio es la burla y el desprecio.

Antes de que cada época sea hegemonizada por una tiranía de significados, la cotidianidad del mundo transita fugazmente por rutas de innovaciones conductuales que subsisten hasta verse ahogadas en absolutizaciones éticas, políticas y religiosas. Estas, desbordando la inteligencia, disfrazan lo espontáneo con el prístino lino de lo que luego se le llama virtud. Víctima de sus propios peros, un ser humano enjuiciado enjuicia a otro como vulgar. La perversa rutina de intolerancia se refugia de sí misma entre los hipócritas disimulos de las “buenas costumbres”. Más lo extraordinario para el filósofo no es esa danza de imposturas, sino la agitada turbulencia de resistencias dentro la que se configuran nuevos espacios alternativos de cotidianidad, nuevos escenarios de relaciones filiales en los que emergen y se consolidan significados descentralizados.

Las relaciones de cotidianidad se han vuelto complejas, pues vivimos diariamente entre relaciones interfronterizas, rozamos a los otros desde un nosotros, los tratamos a través de un

prejuicioso juego de imágenes y disminuciones ópticas que invaden su anonimato con nuestra voluntad de controlar su incertidumbre. Antes de que el otro sea reconocido como próximo, el espíritu humano exige su dominio a través del sometimiento a las "buenas costumbres" y "conductas elegantes". La categoría de sujeto se le asigna hasta entonces como prerrogativa de aquel que le reconoce el derecho a ser, a su lado, algo más que una cosa o un esclavo.

La cotidianidad humana es la vivencia de múltiples experiencias disociadas, delimitada por ellas. La interacción entre anónimos debe responder a encuentros no de sujeción, sino de confirmación. Solo de este modo las relaciones resultan ser dignificantes, ya que la dignidad humana no se sustenta en el derecho. El ser humano se afirma a sí mismo en su acción. Nadie reconoce al actor; al contrario, este se impone por sí mismo. Confirmar al otro por simple evocación de derechos es tan solo incluirlo, jamás incorporarlo, como un sujeto capaz de construir su propia realidad y configurar dentro de ella los significados que la consoliden. Pobre a causa de una conciencia envilecida, olvida que los derechos no se piden, se exigen; no se dan, se arrebatan.

El ser humano se constituye, asimismo, en ruptura y en resignificación de su realidad. El mundo tiende entonces a fragmentarse para ser colonizado por aquellos que lo habitan, no como resultado de imágenes o imposturas, sino como resultado de interacciones satisfactorias y dignificadas. Rozamos furtivos mundos diversos aún sin saberlo, pues en cada otro hay una identidad corporizada, no por una simple ocurrencia que tal vez nos parezca extravagante, sino por orgullosa y despreocupada evidencia de que se es alguien diferenciado.

En el roce despreocupado, la complejidad de la cotidianidad conduce a un transitar interfronterizo que aproxima a seres humanos dignificados por la satisfacción del reconocimiento mutuo. Este es un tipo alternativo de nosotros que libera de imposturas la convivencia humana, despreciando disimulos y confirmando la trivialidad de aquello que sorprende en quienes, al ser parte de la colectividad, se integran al mundo para enriquecerlo como una continua danza de festivas improvisaciones, bellas ocurrencias e inesperadas manifestaciones de amor y esperanza.

El roce casual con el otro lleva a rozar su mundo; por ello, el encuentro entre distintos otros no puede ser sino un excitante transitar furtivo. Somos tráfugas que burlan con su encuentro fronteras identitarias compuestas por valoraciones e interpretaciones diversas. Así pues, la diversidad de los otros nos lleva a trascender la rutina del nosotros, enfrentado a lo que le es incomprendible, nuestro espíritu no puede refugiarse en sí mismo. Acorralado por lo que no puede evadir, se abre a una nueva forma de comprensibilidad que se expande más allá de las regiones de lo que le es seguro. Escapando al profundo aturdimiento que engendra lo insólito, asocia aleatoriamente significados emergentes a realidades inusitadas. Los espacios de encuentro casual tienden así a ser más que lugares de roce fortuito. Ahí donde la resistencia de unos engendró su subsistencia al disimulo, se ha dado cabida a la coexistencia de todos.

En su condición de actor, el ser humano logra liberarse y consolidar un nuevo tipo de libertad: logra democratizar la vivencia diaria. Además, logra incorporar la diversidad como criterio fundante de un nuevo significado de tolerancia, configurando a su vez un tipo distinto de sociedad y de mundo: una sociedad democratizada por la incorporación de lo diverso constituyente de un nuevo tipo mundo, uno diversificado. Solo en la fragmentación del viejo

mundo es posible representar su unidad. Nuevos tipos de nosotros han irrumpido en el mundo, los cuales no son reducibles a categorías tradicionales.

Entre la penumbra del amanecer, se vislumbra la figura de quienes celebran la vida. La modificación sufrida en las condiciones materiales que sustentaban las relaciones de cotidianidad en el seno de la sociedad civil costarricense, provocados entre diversos factores por la implementación apresurada del modelo neoliberal de acumulación por desposesión, propiciaron la constitución de los diversos invisibilizados³⁴ en actores que, dentro de colectividades específicas, se convirtieron en gestores de nuevos regímenes de ser pensar y actuar.

El lugar epistemológico desde el que esos sujetos se percibían de modo reductivo ha perdido vigencia. Al respecto, como lo ha señalado Hinkelammert en *El abismo del sujeto* (2008)³⁵, la discusión sobre el ser humano tiene que ver con la crítica a un concepto anterior al actual, el concepto del sujeto social entendido como sujeto clase o movimiento popular. Por lo tanto, es necesario recurrir a nuevas conceptualizaciones que den cuenta del ser humano de un modo nuevo, como significador de realidades.

Todos los animales impactan la realidad que habitan, solo el ser humano la segmenta radicalmente con un régimen de significación que la configura en habitable. De este modo,

³⁴ Grupos etarios, mujeres, indígenas, migrantes y homosexuales.

³⁵ En este ensayo publicado en el 2009, su autor discute en torno a las conceptualizaciones sobre el sujeto, como ser humano concreto, que se articulaban en el contexto histórico complejo de los conflictos de baja intensidad centroamericanos y las dictaduras latinoamericanas.

el mundo es una creación intencional compleja, compuesto por significados establecidos como totalitarismos epistemológicos y ontológicos integrales. Solo es real lo que posee un significado asignado.

Este significado se configura por un medio de delimitaciones de sentido, intenciones y marcos de valoración e interpretación, con los que asigna rangos máximos y mínimos de comprensibilidad, tan necesarios para sobrellevar la vivencia cotidiana de múltiples experiencias a las que se enfrenta el ser humano. La realidad del mundo no es más que una construcción articulada de segmentaciones ópticas y perspectivas epistemológicas. La significación de esos segmentos responde a la intención de manejar instrumentalmente las realidades. El mundo es una artificialidad histórica.

Las creaciones humanas solo pueden ser sólidas si despierta en el espíritu el compromiso de hacerlas perdurables por encima no de su desaparición, sino simplemente de su olvido. Esto es lo que explica que aquel régimen de significados centralizados que sostiene la existencia con algún grado de coherencia se precipite, actualmente, hacia su disolución. La desarticulación del mundo tradicional provoca que la región superestructural costarricense se enrareciera con incoherencias, produciendo la diversificación de significados que se visibilizan en conductas disfuncionales. La centralización hegemónica progresivamente se desestructura.

En una obra realmente sugestiva, J. Soto Rodríguez (2003) afirma que en el presente se da la construcción de nuevos sentidos de interpretación y acción, desde los cuales se podría

entrever un nuevo ideal de sociedad³⁶. Retomando su propuesta, cabe esperar que los deterioros en las condiciones de centralización superestructural de significados y los nuevos sentidos de interpretación a los que alude en su lenguaje ofrezcan posibilidades de estructuración de alternativas de significación y, con ello, de identidad y conducta.

El ser humano sobrevive a la orfandad de significados, configurando nuevos regímenes de significados. Se abre, entonces, la necesidad de un nuevo lugar de enunciación donde la racionalidad cientificista sea desplazada por la recuperación de los significados y sentidos generados por esos actores. En este contexto, cada vez, con más osadía, los que antes eran invisibilizados se reivindican a sí mismos con la fuerza de aquellos que se atreven a soñar el sueño de los seres humanos despiertos. La conciencia se despoja de sus ataduras, forjan ideales y apasiona la voluntad humana con la utopía de la dignificación.

En Costa Rica, la constitución de nuevos actores implica que la reivindicación de su dignidad pasó de ser una voz que se emite en su nombre a una que se emite a nombre de un nosotros. Bien lo observa, en ese sentido, Horacio Cerruti: “El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria... el que se nos presenta como el otro... es el que toma a su cargo la misión organizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre” (2005, p. 30).

Los nuevos actores han encontrado en sus colectividades espacios en los que vivencian el regreso a una interacción social satisfactoria. El colectivo se convierte en negación de su

³⁶La obra *Los movimientos sociales en Latinoamérica en la actualidad* (2003) es un profundo y reflexivo análisis sobre las condiciones desde las que se construyen proyectos sociales y culturales alternativos en América Latina, hecho sin embargo desde la posición de un sociólogo e historiador, antes que la de un filósofo, no deja de ser, en todo caso, un insumo propio de una metodología transdisciplinaria para el quehacer filosófico actual.

invisibilización y configuración de su identidad. Les ofrece espacios de resistencia, tanto a la exclusión simbólica que los degrada por medio de usos peyorativos de lenguaje y ridiculizaciones, como a la asimilación excluyente que los reduce a la marginalidad cultural, laboral y habitacional. El problema filosófico con ello es el de la consolidación de esta dignidad arrebatada.

Las identidades gestadas por los nuevos actores no parecen ser realmente sólidas, sino más bien pseudoidentidades que requieren de algún tipo de justificación para poder ser vividas. Por esto es fácilmente observable la recurrencia a la “extravagancia”. No se es alguien en ausencia de otros sino en comunidad con ellos. En la mirada que despertamos en otros se refleja el valor que poseemos para nosotros mismos; en su ausencia, intentamos sustituir la falta de compañía con algún acto que disimule nuestra soledad. Si no nos encontramos con una identidad consolidada perdemos la capacidad de ser reconocidos, resultando que nuestro ser se verá reducido, simbólicamente, a una condición de pseudosujeto: un ser defectuoso que en lugar de ser tolerado es simplemente disimulado; es decir, objeto de un desprecio que se prefiere ocultar.

De esta manera, las nuevas identidades resultan ser solamente comprensibles dentro de los colectivos en los que se engendran, pues solo en ellos existen los referentes de valoración e interpretación que hacen comprensibles, en la cotidianidad, las relaciones íntimas y filiales. Fuera de ese colectivo, el actor no parece ser efectivamente reconocido como ser humano. Si no logra vivir su diversidad únicamente en el ámbito de lo privado, o bien, en el ámbito de la restringida compañía de seres sensatos que encuentran en lo diverso una confirmación de la

humanidad misma, significa que las nuevas identidades constituyen simples subterfugios de simulación.

Una posible explicación de esa incapacidad de las minorías de trascender a las limitaciones del presente que los excluye, pese a rechazarlas, radica en que la incidencia social de los nuevos actores se encuentra mediatizada por las condiciones de visibilización normativa estructural, presentes como nudos gordianos en Costa Rica, esto produce el aislamiento de las nuevas identidades y sus prácticas conductuales cotidianas.

Tenemos entonces que una identidad resulta incomprensible para otra, generando no solamente incomunicación, sino también incapacidad de unificación de esfuerzos. Estas colectividades se visibilizan, entre ellas, de modo peyorativo; es decir, como objetos de burla. Los excluidos se excluyen mutuamente.

El mundo se precipita a su resignificación. El ser humano dignificado pasa entre distintos mundos de un modo trans-cognitivo, como si fuera un tráfuga de fronteras, su cotidianidad actual se ha tornado compleja por ser roce inter-fronterizo. A través de un nuevo tipo de compresibilidad, expansiva y aleatoria, el reconocimiento de la complejidad ha abierto la posibilidad del libre tránsito cotidiano entre significados, actores y mundos diversos.

Las diversas formas de vinculación cotidiana se arbitran por complejos entrecruzamientos de significados. Estas vecindades con los diversos otros son las que, por encima de relaciones de poder jurídicas y simbólicas constituidas, hacen de la cotidianidad un escenario de aproximación a nuevas formas de relaciones íntimas y filiales, cuyos alcances enriquecen la

existencia. A través de la inolvidable imposición de su presencia, esa imagen cobraba un valor de resistencia; así, la conciencia indolente se refugiaba en las complicaciones, recurriendo a la evocación de derechos. El otro es ahora un cierto tipo de iluminado salvado del anonimato, pero desgarrado por derechos que lo incluyen y excluyen a la vez, pues lo obligan a someterse a la conducta elegante que se espera de las personas de bien, justo las misma que lo han condenado a la expulsión de la tierra, como proponía Franz Fanón en 1961³⁷. Sujeto incompleto, pues lo es en complaciente condescendencia. Este que solo puede regocijarse de sí mismo en su condición reconocida no es sino silencio comprometido.

Si se irrumpe en el mundo solo como poseedor de identidad institucionalizada, la integración del otro no puede superar la fragilidad del modismo. Hablar de un ser humano, cuando no hay un único modo de ser, sino una diversidad, es un juego de lenguaje que estorba la comprensión sensata de las diferencias como nueva forma de unidad. El otro es un nosotros que resulta diferente. Ha dejado de esconderse entre multiplicidad de lugares y momentos, y se ha precipitado hacia una convivencia festiva, despreocupada, tan humanizada que seduce a cualquier espíritu que, seguro de sí mismo, pueda vivir rozando el mundo del otro a través de su piel sin provocarse, acaso, más que una sonrisa.

El actor reorganiza lugares y momentos, se impone y los coloniza con prácticas constitutivas de escenarios de vinculación que en ellos puede despojarse del anonimato al que lo reducía su exclusión. Las relaciones humanas no le resultan ya impersonales, sino de despreocupado reconocimiento.

³⁷ Fanón, F. (1961) Los Condenados de la tierra. Fondo de cultura económica, p. 21

Las incertidumbres provocan desconfianza. La presencia de otro, anónimo, provoca recelo. Se escapa de su virtual amenaza a través del subterfugio del disimulo y la furtiva mirada. Su realidad humana no interesa. En su anonimato, resulta excluido del interés y sentimientos de los demás. Pero este otro incierto es persona más allá de los cierres simbólicos-identitarios que, como tal, resiste al desprecio y nos habla; supera la evasión con su presencia, se convierte en alguien en ese mismo lugar y momento en el que nos resultaba indiferente. Sin tal osadía, su existencia se oculta entre los bastidores del desprecio.

Incluido por su inevitable presencia, no es el algo más que lo meramente casual, un simple e in-significativo roce que podemos disminuir con un gesto. Se es consciente de la existencia del otro por sus acontecimientos, sus movimientos y arrebatos, los cuales permiten que los demás se fijen en él. De esta manera, se somete una asimilación excluyente que lo deforma; pero que permite rechazar su incorporación plena al mundo.

La inclusión del otro solo es inobjetable si su presencia se hace recurrente en los lugares y momentos que han sido colonizados, simbólicamente, con nuestra simple presencia. Su dignidad no se fundamenta en lo que se le otorga, sino en lo que arrebató al invadir un centralizado mundo de prácticas y valoraciones constitutivas de fronteras. Su persistencia agota la exclusión e impone formas de racionalidad diferenciada que precipitan la incorporación de su diversidad a nuestra cotidianidad. La irrupción del actor nos ha llevado a otras posibilidades de significado, de relación y encuentro en lugares y momentos inevitablemente comunes. Nos lleva a descentralizar las formas de ser, pensar, valorar y constituir la realidad. La discusión sobre la incorporación de los otros trasciende las figuras

jurídicas y se amplía articulando la controversia bajo la categoría de ruptura con las condiciones centralizadas de ser, pensar y actuar.

Los condicionamientos superestructurales del modo de pensar costarricense solo posibilitan la aproximación al tema del reconocimiento desde su reducción a formas jurídicas, con ello, las posibilidades del reconocimiento se dan desde las condiciones estructurales que asignan el estatus de persona de modo represivo. Quedando fuera de ellas, el otro es disminuido estética, moral e intelectualmente; por ello, es objeto de desprecio. Antes de ser persona es alguien que no interesa. Una sociedad que estructuralmente sostiene conductas impersonales es superestructuralmente excluyente.

Superestructuralmente no existen condiciones que presionen a la sociedad costarricense hacia la integración de otros sujetos. No por ello los alcances de su integración deben ser separados de la reflexión; la integración de los otros obliga a reconocer que estos generan una cultura y actitudes de resistencia a la exclusión, las cuales ofrecen nuevas y ricas alternativas para una nueva Filosofía costarricense, esa que ha de dirigirse hacia la configuración de una hermenéutica de la diversidad; y que de dar, de forma transcognitiva, una articulación de discursos, abriendo un lugar superestructural para un nuevo sentido común social. El filósofo costarricense ha de ser facilitador de diálogos e interlocutor efectivo, promotor tanto de una nueva visión integral del mundo, así como de la consolidación de nuevas identidades. En relación con ello, De Sousa Santos indica que se requiere de una nueva epistemología "...que haga mutuamente inteligibles las luchas, y permita a los actores colectivos conversar sobre las presiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan" (2003, p. 13).

El gran reto es crear una ruptura en la episteme vigente en Costa Rica para dar lugar a esa nueva y necesaria. Configurar una forma de pensar en la cual el valor de la persona se reconozca por posición como significador de su mundo. Como si se tratase de un macabro espectáculo de la intolerancia a lo diverso, en Costa Rica se ha pretendido segregar lo humano por medio de su agrupación en diversidades antes de consolidar la diversidad al agruparla en lo humano. En nombre de la libertad, unos cuantos esclavizan la dignidad de otros, proclamándose defensores de las buenas costumbres. No obstante, es más bien esclavo quien, pensándose libre, está encadenado a la intolerancia, que aquel que, encadenado por la intolerancia, reclama respeto a su diversidad.

El disimulo ante la diversidad no es aceptación, sino discriminación que obliga al otro a disfrutar de su diversidad en escondites, por medio de subterfugios y simulaciones. Procediendo así, quien era alguien se transforma en algo, la existencia humana se pervierte así con soledad. Por ello, no es de extrañar que la cotidianidad nos golpee el rostro con continuos asesinatos y manifestaciones de deseos apocalípticos de muerte, pues esta es la única expectativa a la que se puede aferrar aquel cuya existencia se ha vaciado de vida.

El filósofo tiene la tarea de pensar, sobre en su contexto y tiempo. Criatura de la noche, que recorre el mundo rozando las sombras que restan de los que han perdido el significado de su vidas, percibiendo, en la aurora, el contorno transparente de aquellos que se esfuerzan por resignificarse como personas. El espíritu inquieto proclama, entonces, que el ocaso de una época da paso- al amanecer- a otra nueva. En relación con esto, la filosofía costarricense actual es discurso de la transición entre épocas.

El alma bella se ve aquí condenada a formas de comunicación virtual: de voz sin rostro, de palabra sin voz y presencia bidimensional; es decir, ese tipo de filiaciones que es predilecta de alguien incapaz de ser con el otro un nosotros. Por ello la percepción del otro se simplifica, limitando las posibilidades de su reconocimiento a formas que resultan socialmente vigentes, y por ello tan agradables como pertinentes. Las posibilidades de filiación alternativa se han sacado de la cotidianidad; ya que dentro de ella solo se sustentan distanciamientos seguros y roces impersonales, un tipo de vinculación con otro que no perdura más de lo que perdura una imagen fugaz en nuestra memoria.

La resistencia del excluido lo dignifica; él crea su mundo para sobrevivir al nuestro. Su reivindicación no radica simplemente en incluir su presencia en nuestro mundo sino en la incorporación de su realidad como cotidianidad nuestra. Lo que encuentra en juego no es su libertad, sino su capacidad de vivir más allá de su mundo. La dignidad se convierte así en un tema de reivindicación ontológica.

La interrelación de los diversos mundos nos impone un nuevo régimen de convivencia tolerante: disfrutar de la vivencia descubierta del otro como compañía que nos enriquece por ser agradable y por sacar nuestra cotidianidad de la grosera rutina. Pretender ser alguien sin participar del nosotros da lugar a un aislamiento que hace más compleja la exclusión que se padece, pues desemboca en resentimiento y amargura. El espíritu tiene refugio más que evasión³⁸, la persona se convierte en un monstruo irreconocible para quienes antes eran, con él, un nosotros.

³⁸ En la *Fenomenología del Espíritu* (1807), Hegel sostiene que la conciencia desventurada cuenta con cuatro rutas de evasión: la actitud piadosa que nos refugia en la religión, la desafortada actitud laboriosa que nos

Pero este monstruo no espanta, solo se distancia. La impertinencia de otro se soporta hasta donde lo permite el agrado que sentimos por él; la impertinencia del amado no es impertinencia sino arrebatado inesperado. Ese arrebatado, proveniente de quien está más allá de nosotros, solo nos es sinónimo de su vulgaridad, tan burda como la nuestra; pero que, tan solo por ser suya, nos es imposible trivializarla.

La búsqueda de un modo de ser que no entiende, que piensa en la ausencia de los otros, desemboca en la degradación de quien pretendía dignificarse. El contenido se pierde se es puro contorno; la persona se divierte, sí, y tal vez hasta el éxtasis sublime en el que se pierde la conciencia; pero en cada bocanada de risas se le escapa la opción de confirmar al especificidad de su vida.

Ser persona es más que ser algo más que una figura borrosa, aun cuando bella, como una bailarina entre la niebla. La dignidad del excluido, al final todos lo somos de un modo u otro, se constituye en la acción liberadora que lo confirma. No se puede ser en el caos sino en una diferenciación reconocible, normada. Ahí la diferencia se rivaliza con goce filial y la vivencia de múltiples experiencias nos lleva a convivir despreocupados, moviéndonos sin timidez o permiso, sin restricciones e imposturas. El acto de dignificación ha resultado en acto de libertad: ser lo que soy, desde mi nosotros, con lo que los otros son, desde su propio nosotros.

agota, la festiva actitud del que vive solo el momento y el lugar en el que está y el suicidio, que no es para él una alternativa, sino la negación de la única salida a la desventura, la confirmación del dominio humano del mundo que ha creado, la libertad.

4. El eclipse, desde el final del verano socialista latinoamericano hasta la reorganización de la derecha subcontinental

En este universo de mundos, en esta Latinoamérica irreductible, los seres humanos han sido testigos de dictaduras, intervenciones militares y de la guerra centroamericana, que se libró con la firme convicción de que a través de la vía armada se constituirían las condiciones materiales, sociales y políticas para la solución integral de las necesidades de los pueblos. El espíritu celebró, tras el triunfo de la insurrección sandinista, la aparición de un conjunto de iniciativas dirigidas a la innegable construcción de un nuevo momento en el socialismo latinoamericano.

Por otro lado, con lo que luego sería solo una transitoria ausencia de intervención estadounidense, poco a poco se posiciona la idea de que el término imperialismo correspondía a un momento geopolítico anterior. Parecía, en todo caso, que el discurso del fin de las ideologías y la narrativa del final de la historia marcaban también el final de la derecha latinoamericana y sus dictaduras. Después de un largo invierno, el espíritu latinoamericano llegaba, al fin, a un agradable verano.

Luego de unos años, los errores de una nueva izquierda- desde el mal gobierno hasta caer en una corrupción incitada hicieron que una nube oscura pasara en el cielo del verano. No obstante, se creía que la derecha estaba retirada, ya que no había respuesta, esto hasta el extraño golpe en Honduras en junio del 2009 contra el presidente Manuel Zelaya. Extraño, pues impuso una dictadura militar; por ello, no parecía ser sintomático de la rearticulación efectiva de la derecha y de la intervención estadounidense; pero sí de que estaba viva.

Sin poder hacerse del gobierno, aquello no se entendió más que como una excepción en la nueva situación de predominio de la democracia en Centroamérica. Luego, en unos cuantos años se observa otro movimiento político de la derecha latinoamericana, asciende por primera vez en el 2010 al poder Sebastián Piñera, ex secretario del dictador Augusto Pinochet. Ya algo estaba mal; pero ahí estaba el Brasil de Lula, la Venezuela de Chávez, la Nicaragua sandinista y, siempre, La Habana.

Al poco tiempo, Macri vociferó que reorganizaría la derecha suramericana. ¿Y la izquierda? De veraneo. Se hizo evidente su incapacidad de configurar una nueva actitud cívica o al nuevo ser humano latinoamericano de Guevara, ese que perseguían alcanzar las misiones bolivarianas. Tardíamente, se percibió que la mentalidad ciudadana funcional en el periodo de los conflictos de baja intensidad estaba aún intacta y mantenía sus nudos superestructurales; es decir, los valores tradicionales sobre el orden social, la estabilidad y la autoridad tenían vigencia; además, daban pie para un retroceso político. Ahora, con derechistas y ultraderechistas en los gobiernos latinoamericanos es más que evidente que el verano socialista ha colapsado.

¿Cómo se llegó a esto? Ya se ha dicho, aprovechando los errores de la nueva izquierda; proponiendo por medio de algoritmos en medios y tecnologías de comunicación una alternativa obvia para la mentalidad cívica que preserva sus arcaísmos: dejar atrás el socialismo y retomar el orden social.

Así, la reorganización política de la derecha latinoamericana se desarrolló a través de escenarios específicos, desde los que configuró un marco valorativo común y dúctil, una

narrativa más que un simple discurso. Su incidencia específica desembocó en movimientos de presión, se abrió para sí misma, un espacio de visualización en el concierto geopolítico mundial. Esto invita a un Estados Unidos, concentrado en otros temas y latitudes, a asumir un papel o una colateralidad en la que se remozca su estrategia hacia el subcontinente. Por tal razón, financia opositores a los gobiernos de Venezuela y Nicaragua, favorece iniciativas subregionales, como el grupo de Lima, y gestiona diplomacia internacional.

Así, se hace evidente que la reorganización de la derecha fue coordinada subregionalmente, y que su despliegue actual tiene carácter conspirativo; alcanzando madurez operativa con la configuración de una narrativa, cuyo lugar común de enunciación es el sobre exaltamiento de desaciertos de la izquierda desde categorías superestructurales, las cuales, debido a la incapacidad de la izquierda para reorganizar las mentalidades cívicas específicas, poseen impacto y eficacia política.

Al dejar esto de lado, la nueva izquierda latinoamericana no pudo visualizar esa reorganización de la derecha, sus estrategias y, finalmente, su regreso al poder gubernamental. En este sentido, no logró entender que el imperialismo no se reduce hoy a una ocupación totalitaria de la soberanía de otro Estado, sino que es una geopolítica compleja, a la vez comercial, económica, militar y cultural que trasciende a republicanos o demócratas, constituyendo por ello un subtexto en sus discursos y procederes de cualquier administración gubernamental estadounidense.

Lo que se nombra como reorganización operativa de la derecha subcontinental deviene de un proceso posibilitado por errores en el proceder gubernamental y culturalizador de los actores

de la nueva izquierda. Principalmente, la marcada incapacidad de emprender y consolidar una nueva mentalidad cívica, puesta como prioridad por el Movimiento de los Sin Tierra, el Foro Social Mundial, los zapatistas y el indigenismo suramericano, tiene mayor peso en su actual debilidad hegemónica, o bien, su franca defenestración política, según el país en el que se piense.

Entendido así, puede delimitarse la incidencia del discurso derechista “prodemocrático” como una articulación específica de la narrativa del orden y bienestar social, la defensa de tradiciones y valores, el restablecimiento del gobierno legítimo y el fin de la corrupción. Justamente, esa configuración categorial es lo que marca la madurez operativa de la derecha, la cual- valga observar- no tiene un proyecto gubernamental homogéneo y carece de una figura centralizadora, lo que podría representar una desventaja porque la asesoría de Elliot Abrams, quien fue asesor de Ronald Reagan y diseñó la estrategia económica y militar estadounidense contra la revolución nicaragüense, tiende a recolocar el protagonismo de una diplomacia de cañoneras como una nueva época del imperialismo a través de aliados estratégicos sacrificables.

Por lo tanto, se estaría a las puertas de una remozada doctrina Roosevelt en un contexto de guerra de posiciones con Rusia y China. Esto último es determinante para explicar el rápido reposicionamiento del imperialismo, lo que da lugar a los vínculos funcionales de la Casa Blanca con la derecha regional. En este escenario, el regreso al gobierno de las derechas latinoamericanas marcará un nuevo proceder reaccionario: erradicar, prioritariamente, cualquier reivindicación humana que se materializó en el periodo de los gobiernos de izquierda, desde la educación universitaria gratuita hasta servicios esenciales sin cargos,

desde la integración de la diversidad hasta la solidaridad internacionalista. Los nuevos gobiernos de la derecha se dirigirán necesariamente a la derechización de la sociedad como un todo, como un recurso de gobernabilidad.

Es de esperar que la democracia alcanzada se sacrifique por totalitarismos de distinto grado. Por ejemplo, en un escenario que exige la supresión jurídica de todo contrapeso tensional, las huelgas, manifestaciones callejeras y sindicatos que, al no tener prácticas de visualización y equilibrio de fuerzas, son víctimas fáciles de formas de descalificación ideológica provocadas por la sensibilidad coyuntural resultante de su misma supresión jurídica. Con esto, las tensiones estructurales en la sociedad civil no podrían provocar cambios en lineamientos gubernamentales ni salidas superestructurales a conflictos, reduciéndose por ello a movimientos de presión que se agotarían en sí mismos, sin lograr más que concesiones.

Esto da pie en América Latina a caracterizar una nueva época de totalitarismos enmarcada por intereses de guerra comercial estadounidense, redefinida ya como Guerra Fría. Al final, el verano latinoamericano tendría como corolario invernal la eclosión de la Democracia por medio de la aparición de “demo dictaduras”, ejercicios gubernamentales totalitarios legitimados por reducciones de la verdadera democracia- tolerante e integradora- a electoralismos pluripartidistas simplones.

El principal error de los gobiernos de la nueva izquierda en América Latina no fue político sino cultural, se trata de discontinuar las iniciativas de reingeniería ciudadana que los caracterizaron en sus primeros momentos. Esto fue resultado colateral de las implicaciones prácticas asociadas al énfasis en la constitución de una sociedad democrática e inclusiva que

favorecía la incorporación de sujetos políticamente conservadores de derecha y ultraderecha ligados a los intereses del capital.

La pretensión de que el imperialismo se había retirado, “desterritorializado” según el lenguaje usado por Negri y Hardt en su obra *El imperialismo* (2002), y que los viejos sectores políticos estaban en banca rota permitía considerarlos como mediatizados; por ello, no significaban ningún riesgo, por el contrario su inclusión verificaba el buen rumbo que se llevaba hacia la democracia necesaria. El principio democrático pasó, al poco tiempo, la factura. La presencia del capital implica su seducción. Al apoderarse de los ideales, la corrupción y la debilidad política, enfáticamente visualizada por la derecha, provocó distorsiones en la percepción ciudadana.

Confiados en que, como señala la vieja visión, las condiciones materiales de vida constituyen formas de consciencia específica, bajo una influencia jerárquica y estática de factores se enfatizó en la mejora económica, descuidando la integral. Un nudo conceptual remitible a la propuesta de Dieterich Steffan, al final una sociología y no una filosofía política que encause la voluntad y consciencia humana. Así, en un democratismo disfuncional se pretendió que las reivindicaciones inmediatas, favorecidas por el flujo de riqueza (lo que M. Bachelet llamaba “los vientos favorables”) sostendrían por sí mismas el proyecto alternativo. La realidad es otra. No se hace nada con sacar al ser humano de la pobreza si no se saca la pobreza de él.

Las condiciones materiales de vida (geográfica, político-social, urbanística y económica) inciden, sí; pero de modo heterárquico y dinámico sobre las formas de consciencia,

desplazando con rapidez sus configuraciones anteriores por otras nuevas con diversas prioridades, conclusiones y conductas propias.

Lo único que sostiene una nueva época histórica es el compromiso constante de los seres humanos, como bien lo señalaba Fidel Castro durante el llamado periodo especial en Cuba, cuando, entre 1991 a 1994, desaparece la asistencia económica y militar soviética tras la disolución política de la URSS y se recrudece el bloqueo económico estadounidense a la isla. No obstante, para lograr aquello en lo que insistía Fidel, debe constituirse un complejo superestructural que consolide y dé resistencia a la nueva forma de mentalidad cívica frente a la incidencia variable de los factores materiales que enfrente coyunturalmente.

Bajo la presión de variables económicas y geopolíticas, el proceder re-culturalizador, como tarea gubernamental decae. Además, con ello, la reorganización de la consciencia cívica se desvanece. El grave problema asociado a este asunto en particular consiste en que solo la actividad participativa del pueblo constituye la base política de todo proyecto de cambio social. Por ello, al decaer la centralidad de un nuevo tipo de ciudadano, los avances reivindicativos quedan sin una trinchera que contrarreste los movimientos de posición ofensivos de la derecha, que solo había perdido protagonismo hegemónico por un movimiento de carácter táctico.

Una vez lograda su reorganización efectiva, la derecha abre espacios de desacreditación que conforman espectáculos mediáticos, provocando así la incidencia predominante de condiciones políticas y sociales ya deterioradas sobre una abandonada mentalidad ciudadana.

Con ello, consigue la irrupción de otra forma de consciencia que precipita percepciones y prioridades rivalizantes, asociadas a criterios cívicos preexistentes superestructuralmente como conceptos propios de mentalidad ciudadana tradicional, lo que finalmente le permite capitalizar la voluntad electoral para volver a la administración gubernamental del poder estatal en sus países.

Capítulo 3

¿Es posible construir el socialismo en América Latina?

1. Socialismo latinoamericano, entre el socialismo del siglo XXI y la incidencia de la geopolítica estadounidense

El espíritu humano necesita de ideales para orientar el despliegue de sus fuerzas. Esos ideales no son sino la representación que adquiere en la mente de las personas la dignificación humana. Estos encauzan sus luchas, les da sentido a lo que piensan y lo enriquecen como persona. Desde esta perspectiva, el idealista es el tipo de persona que más se vincula con la realidad que enfrenta diariamente; por tal razón, forja utopías y horizontes que, en efecto, sin aún existir relacionan la voluntad humana con el esfuerzo histórico de dar lugar a una realidad mejor, a un mundo mejor.

En concordancia con lo anterior, las utopías son los discursos de los ideales. En ellas se evidencia la imponencia que, ante los demás, poseen solo las almas más bellas y las inteligencias más profundas, pues estas son forjadas para los despiertos; es decir, para aquellos que no son sujetos simples y rutinarios habitantes de lo cotidiano. En esta línea, el socialismo es utopía para quienes forjan las alternativas de la realidad en realidades alternativas.

El socialismo es la utopía constituida como discurso de los ideales de dignificación humana. Es, pues, un sueño para las personas que pueden soñar despiertas el discurso de los ideales

que le dan forma y sentido a la dignificación. De ahí su riqueza y la noble posibilidad de darse lugar en distintas expresiones, sociedades y realidades que, girando todas en torno a la dignificación del ser humano, tienen en común colocar a la persona, concreta, como prioridad frente al dinero, al mercado o a una ganancia.

Emergido desde la consciencia, el discurso utópico socialista se fundamenta en consideraciones de carácter antropológico, ontológico y ético, al lado de otras que son de corte político y social. Por ello, su realización material en el terreno de la historia; es decir, en el terreno del poder y la organización de las sociedades, rechaza de plano toda clasificación reductiva o todo modelo que de manera mecánica y perezosa se intente imponer de modo homogéneo sobre la diversidad de las comunidades humanas. Así, el discurso socialista se organiza a través de la reflexión sobre lo que es social e históricamente específico.

Además, propone el proyecto de un nuevo tipo de sociedad donde se dignifique al ser humano desde su condición de significador de realidades y de constructor de los mundos que habita. Con este objetivo, le reasigna aquello que le ha sido arrebatado por el capitalismo. En este sentido, se coloca al ser humano específico en una condición ontológica muy superior a esa a la que se le reduce en el capitalismo: la de la bestia carroñera que busca su comida entre las sobras tiradas en los basureros, muy superior a la vulgaridad de la competencia que lo obliga a actuar por instinto y violencia. De este modo, el ser humano ocupa en su realidad una posición central.

Así entendido, el discurso socialista surge y desarrolla simultáneamente las potencialidades del ser humano con base en la especificidad de su experiencia social e histórica, aun en contra

de construcciones filosóficas, políticas e ideológicas que, por cuestión de modismo o pereza, obnubilan la inteligencia humana. Por lo tanto, el socialismo, y su modo de construcción histórico material no tiene un modelo totalizante, pues a final de cuentas, como proceso, está constituido social y políticamente por construcciones transitorias fundamentadas en posibilidades, hechos y necesidades.

La especificidad de los distintos modos de construcción del socialismo, como utopía de los ideales de dignificación, o como lo denomina Atilo Borón “utopía movilizadora”³⁹, constituye su fundamento gnoseológico mismo. No hay un modelo a seguir. No hay definición estricta. Así pues, en oposición a la necesidad normativa del modelo puro que exige la conciencia de los más burdos, el socialismo se construye a través de una anárquica danza de creatividades y esfuerzos. Ahora bien, con ello podría pensarse que cada modo de construcción del socialismo no es más que un experimento; no obstante, lejos de la certeza-error propio de aquellos que exigen del control del mundo- el socialismo se construye con base en los logros del espíritu humano a través de una articulación que logra responder a condiciones particulares.

Sin embargo, cabe señalar que la pretensión de un modelo específico a seguir es resultado del predominio del socialismo marxista, bajo la influencia soviética en los partidos comunistas, sobre el horizonte general de los socialismos regionales en América Latina desde la década de los años 40 y 50 del siglo pasado. Bajo el peso de la dogmática ortodoxia del estalinismo, la construcción del socialismo se redujo casi al modelo soviético, eso significaba

³⁹ Véase Borón, A. (2014). *Socialismo siglo XXI*. Luxemburg. pág. 159.

el desarrollo de la producción económica a través de la organización sistemática de uso de fuerza de trabajo, la producción social planificada y centralizada por el Estado, así como la constitución de un proyecto totalizante de distribución y acceso a los bienes.

No será sino hasta después de la desorganización del socialismo soviético que la izquierda latinoamericana puede pensar un nuevo proyecto de construcción. Esto es lo que abrirá la puerta al surgimiento de un proyecto de acción-reflexión que prepara la aparición de un socialismo del siglo XXI. Este concepto, aún antes de que lo popularizara el presidente Hugo Chávez de Venezuela⁴⁰, tuvo como antecedentes las discusiones sobre renovación de teoría socialista y el marxismo que inician autores como Buzgalin, en Europa, y Kohan, Lowy, Meszaros y Moulian, en Brasil y Argentina, hacia mediados de la década de los 90.

A través de tal discusión, la izquierda latinoamericana progresivamente se separa de las características del socialismo del siglo XX, colocando las luchas populares y los actores emergentes por encima de la teoría y, por supuesto, de las prioridades que se asociaban al modelo soviético de construcción del socialismo, como lo eran el carácter estatal de la propiedad, el economicismo y la centralidad del partido. Así, empieza a configurarse una nueva izquierda que piensa la realidad latinoamericana desde coordenadas diferentes y diversas. Aparece, entonces, un “socialismo rosa”- como lo llamaba Tabaré Vázquez al no centrarse en el tema de la transformación completa de la sociedad- que se concentra en reivindicaciones particulares sobre el medio ambiente, la democracia y la justicia.

⁴⁰ El término socialismo del siglo XXI, acuñado por Alexander Buzgalin, es más conocido por su uso en la obra de Heinz Dieterich. Este cobró relevancia después de que Hugo Chávez lo mencionó en la quinta reunión del Foro Social Mundial en el 2005.

Este nuevo enfoque del socialismo recurre a un modo específico de abordar las tensiones sociales, cambiando la base de representación en el sistema político y resignificando las instituciones existentes. Además, favorece la inclusión de diversas temáticas en la agenda de prioridades políticas desde una lógica de racionalidad configuradora o moderna; pero simultáneamente capitalista, donde se persigue que el crecimiento económico se traduzca en la base de una democratización de la economía a través de una transformación estructural de la distribución y acceso a la riqueza.⁴¹ Esto ejemplifica el carácter abierto que asume la construcción del socialismo en América Latina desde la recuperación de lo que en su momento puedan ser reconocidos como aciertos económicos y políticos a incluir. El socialismo latinoamericano es un socialismo que se construye ante todo por operatividad histórica.

Bajo esta lógica, se da la aparición del proyecto bolivariano, cuyos objetivos son la articulación entre la sociedad civil y la política, el estímulo a las cooperativas y a formas autogestionarias de producción y la organización de misiones médicas y educativas; asimismo, promovían la participación política del pueblo. En suma, estos programas persiguen la superación de la pobreza material y, más importante aún, de la pobreza espiritual, pues en la participación política se consolida un compromiso ético entre los gobernantes y los gobernados, de modo tal que la burocracia estatal se somete a la tutela del pueblo y el pueblo se acostumbra a exigirla.

⁴¹ Es interesante notar que en Venezuela durante el periodo de gobierno de Hugo Chávez el sector privado fue el que tuvo mayor crecimiento, al grado de concentrar el 46 por ciento de la riqueza en el 20 por ciento de la población.

Justamente, esta articulación de factores da lugar a un proyecto posneoliberal contra hegemónico conocido como iniciativa de la Alianza Bolivariana para América⁴². Al respecto, Claudio Katz (2015) señala que:

El socialismo ha reaparecido como proyecto en Venezuela y Bolivia, recupera nuevas modalidades en Cuba y ha sido concebido a escala regional por el A.L.B.A.... En los últimos años el A.L.B.A. aportó una interesante propuesta regional como horizontes socialistas. Promueve formas de integración solidaria, contrapuesta a los tratados neoliberales de libre comercio y diferenciadas del regionalismo capitalista del MERCOSUR. Postula medidas para avanzar en la soberanía financiera (moneda común), alimenticia (reformas agrarias y rechazo del agro-negocio) y energética (Petrocaribe, Petrosur). El A.L.B.A. al incentivar la auditoría de la deuda externa, exige acelerar la concreción del pago del sur, alienta la creación de un fondo de estabilización cambiaria regional y sugiere coordinar el manejo regional de reservas y movimiento de capitales. Este tipo de medidas podran aportar una base común para los procesos políticos radicales que determinarían un sólido basamento para un futuro socialista (2015, p.193).

Así, la llamada Alianza Bolivariana constituye un nuevo proyecto de integración que, desde bases económicas, políticas y sociales, daba primacía a la cooperación, el intercambio

⁴² Claudio Katz, en su ensayo *Imaginario socialistas* (2015), considera la iniciativa A.L.B.A. como un proyecto socialista a escala regional; es decir, como una forma específica de construcción de relaciones internacionales de comercio y solidaridad. Este se inscribe dentro de una concepción de un nuevo tipo de relaciones subregionales-socialistas para América Latina.

igualitario de bienes y el desarrollo de una economía solidaria-socialista dentro de cada país y región. Busca, entonces, la construcción de un nuevo marco de relaciones entre estados en América Latina. De este modo, es concebido no como un proyecto impuesto desde los intereses estadounidenses, sino más bien como una alternativa social y política pensada desde las bases materiales y exigencias latinoamericanas, bajo criterios de beneficio común e intercambios justos.

Sin embargo, será esta propuesta la que provocará una especie de debilidad estructural en el nuevo momento del socialismo latinoamericano. Bajo las implicaciones de una concepción mecánica sobre los efectos determinantes que poseen las condiciones materiales de vida sobre el pensamiento y la conducta humana, donde lo económico se entiende como causa última, será eso mismo lo que se convierte en preocupación primaria, descuidando la formación de los llamados cuadros medios de agitación y propaganda partidaria, intelectuales y políticos, que puedan dar soluciones a los desvíos o errores en los medios específicos por los que se materializa la utopía socialista; entendida en América Latina no solo como proceso de dignificación, sino también como alternativa pos-neoliberal.

Eso explica finalmente por qué, en el caso venezolano, la construcción del socialismo desemboca en una forma de capitalismo de Estado muy cercano al modelo estalinista soviético que aún se conserva, pese a una apertura, en la Cuba contemporánea. Ello, particularmente, lleva a Dieterich Steffan a separarse de la iniciativa chavista del socialismo bolivariano. Al respecto, en una entrevista manifestó lo siguiente:

Me desilusioné cuando Chávez no impuso esa combinación de desarrollismo criollo posible y el paradigma científico-político del socialismo del siglo XXI, que hubiera colocado en la vanguardia de la sociedad global.... del socialismo del siglo XXI solo usó el término, no la institucionalidad respectiva.... lo que falló en Venezuela fue un proyecto de desarrollismo criollo mal ejecutado. Hablé con casi todos los presidentes progresistas... Ninguno tenía una intención seria de trascender el sistema capitalista con una nueva civilización⁴³ (2016).

Ahora bien, lo que no consideró Dieterich, en su reclamo por una construcción pura de su propuesta de un proyecto de nuevo socialismo, fue la incidencia efectiva que poseen los intereses geopolíticos estadounidenses dentro de las relaciones subregionales, lo cual sí fue considerado ampliamente por Hugo Chávez. Una presencia que corresponde a una forma específica de imperialismo en el mundo actual, un imperialismo capitalista en el escenario de la globalización económica.

El conjunto de relaciones geopolíticas denominado, con propiedad, imperialismo no es solo una serie de categorías de análisis y referencias asociadas a discursos académicos, políticos o incluso ideológicos de izquierda regional, sino que implica realidades geopolíticas que no pueden ser obviadas, cuya fase inicial se desarrolla desde la iniciativa Wilson, caracterizada por intervenciones e invasiones en procesos sociopolíticos en toda la región, hasta el nuevo escenario de posguerra fría en 1990. Asimismo, se determina una nueva fase, la actual, donde la presencia militar se mantiene y se hace vehemente a través de 77 bases militares que le

⁴³ Entrevista a Heinz Dieterich, aparecida en la versión digital de *El Internacional*, de Ecuador, el 5 de enero del 2016.

otorgan al imperialismo estadounidense la capacidad de movilizar sus tropas en 24 horas hacia cualquier punto de la geografía latinoamericana; no obstante, esto ya no es el argumento de su predominio.

El imperialismo no se materializa hoy a través de la ocupación militar y jurídica de territorios externos a su sede misma, como acción prioritaria de control y administración que siempre resulta más bien totalitaria, y que corresponden a la soberanía de otro Estado nacional. En cambio, hoy día se visibiliza como una compleja geopolítica de Estado, simultáneamente comercial, económica, militar y cultural que trasciende a republicanos o demócratas, constituyendo un subtexto en los discursos y procederes de cualquier administración gubernamental estadounidense. Esto provoca la organización de políticas culturalizadoras promotoras de la “democracia” burguesa, los Derechos Humanos, y el derecho internacional. Acertadamente, Beatriz Rajlan escribe:

De esta simple observación, surgen los instrumentos sobre los que se asienta en órganos el imperialismo actual y que son en forma resumida: a) Bases militares y un complejo militar industrial.... b) Bases económicas que financian el propio desarrollo capitalista y sus crisis.... c) Bases culturales que tienen que ver con posesión de valores propios de la sociedad norteamericana... d) Bases políticas significadas en la subordinación de estrategias y en el sometimiento político... (2005, p. 135).

Como geopolítica compleja, las relaciones imperialistas desarrolladas por los Estados Unidos persiguen propiamente el establecimiento del predominio económico, empresarial y financiero norteamericano sobre todo el territorio continental. En ese sentido, la promoción

de la globalización que se hace desde el capitalismo estadounidense no es más que una expresión específica de sus intereses geoestratégicos tendientes a consolidar su hegemonía regional en un nueva fase imperial. Ello es a lo que en su momento el expresidente estadounidense, George Bush, llamó “guerra infinita o preventiva”⁴⁴.

Al respecto, Rajland agrega: “¿Qué es lo que tenemos? Dos formas versión, dos formas dirección, dos forma de expansión territorial imperialista que tienen diversas expresiones pero que están unidas entre sí en la propia conceptualización.... Militarización y libre comercio” (2005, pp.141-142).

A su vez, Isabel Monal coincide con Rajland (2005) al señalar que:

El mundo actual se encuentra en presencia de una fase del imperialismo sumamente agresiva y de fuerte tendencia expansionista... Pero el presente momento imperialista no es el simple resultado de la acción de un grupo extremadamente conservador que se hubiese amparado en el poder del país; sino que obedece la dinámica misma del desarrollo del capitalismo, que implica su despliegue imperialista como una necesidad inherente al sistema mismo conducido por su clase dominante y bipartidista (2005, p. 172).

⁴⁴ Este concepto citado por Rajland en su ensayo, que refiere a una particular articulación económica- militar, se desarrolló en la administración de Bush (2001-2009).

La autoconstrucción de los Estados Unidos como sede de poder imperial dentro del marco de una economía-mundo globalizada es explicada por la misma autora de un modo extraordinariamente claro:

En ese contexto, Estados Unidos busca llenar entonces las funciones del Estado nacional necesario para la buena marcha de la mundialización imperialista. Así, un estado nacional en particular funcionaría como estado mundial para llenar, sobre todo, las funciones políticas y militares propias a ese buen funcionamiento de un sistema homogéneo. De esta manera el Estado dentro del sistema imperial intenta ubicarse en las funciones del Estado político y en las condiciones del mundo actual (Monal, 2005, p. 174).

La referencia al imperialismo estadounidense no es producto de una posición política o ideológica, sino de una lectura crítica de la dinámica del capitalismo en su fase actual globalizada. Por tanto, la negación a utilizar esa categoría es el resultado de una posición ideológica de enunciación producida por un constructo emergente de la globalización económica misma.

La noción de imperialismo, que se ha propuesto como un conjunto complejo de políticas geoestratégicas específicas y generales, a nivel de dinámica histórica traduce de modo directo, y se evidencia a sí misma, en bloqueos comerciales, agresiones políticas y financieras, favorecimiento de actores políticos opositores a regímenes gubernamentales que avanzan en la dirección del socialismo e, inclusive, en actos de guerra, como las maniobras militares desarrolladas por el Comando Sur estadounidense en coordinación con Colombia,

así como en la contemporánea Ciberguerra que dejó al pueblo venezolano sin luz eléctrica, servicios médicos, internet y telefonía por prácticamente veintidós días.

Como criterio de abordaje académico y de reconocimiento de las dinámicas regionales actuales, la noción de imperialismo no puede separarse del conjunto de expectativas que genera el proceso de construcción del socialismo, o sea, de dignificación social, material y espiritual del ser humano. Aunado a ello, en América Latina no puede ni debe evitarse la consideración- junto a las condiciones humanas específicas- de la incidencia de la geopolítica estadounidense en los procesos internos nacionales-sociales, la cual- pese a todo lo que pretenda decirse- puede efectivamente ser caracterizada como imperialista. Al dejar la centralidad de este criterio, muchos de los actores de la nueva izquierda latinoamericana no pueden visualizar preventivamente la reorganización de la derecha, sus estrategias y, finalmente, su regreso al poder gubernamental⁴⁵.

Este imperialismo estadounidense actual no es el imperialismo clásico al estilo romano, sino que responde a un imperialismo capitalista que no requiere de la ocupación directa de territorios para someterlos a sus intereses. En consonancia con esa perspectiva, en 1917, Lenin escribió su conocido ensayo *El imperialismo fase superior del capitalismo*. En este, Lenin aportó un desarrollo particular de las propuestas que Marx desarrolló en el tomo primero de *El Capital*, propiamente en el capítulo XXV, cuando hace referencia a la tendencia histórica de desarrollo del capitalismo hacia zonas coloniales, dando lugar

⁴⁵ Se analizó este tema en el apartado El eclipse, desde final del verano socialista latinoamericano hasta la reorganización de la derecha subcontinental.

progresivamente a un capitalismo mundial que se desarrolla en beneficio de los países capitalistas europeos, lo que años después, por su parte, Wallerstein llamó, en su obra de 1979 titulada *El moderno sistema mundial*, “sistema mundo capitalista”.

Lenin señaló que este imperialismo capitalista se caracteriza por la presencia de monopolios capitalistas, tales como las grandes transnacionales que operan a nivel mundial. Aunado a esto, se genera la fusión particular entre el capital bancario y el industrial que se transforma en capital financiero, los organismos financieros internacionales- que tanto han dañado a América Latina- y, finalmente, la exportación de capitales. En conjunto, todo ello le garantiza a los países imperiales capitalistas el control efectivo, tanto económico como político, de los países colonizados.

Ahora bien, debe señalarse que la comprensión de un nuevo momento histórico capitalista de desarrollo de procederes neo-imperialistas empezó a perder presencia tras la aparición de la obra de Negri y Hardt en el 2002, titulada *Imperio*. La obra pasa rápidamente a convertirse en un modismo de izquierda, que es también utilizado por la derecha académica para señalar que se ha llegado a un momento histórico diferente donde ya no hay imperialismo. En este sentido, Atilio Borón señala:

Imperio sin imperialismo parece ser un ingenioso e inocente juego de palabras. Sin embargo, es mucho más que eso, porque el efecto político de ese argumento que ha sido nada menos que la desmoralización, la desmotivación y el desarme ideológico de fuerzas sociales y políticas ante una elaborada construcción teórica que proyecta las malas imágenes del imperio convertido en una entelequia, a una inalterable y vaporosa abstracción, por eso mismo, aparece como inexpugnable e imbatible, y que

se concibe al imperialismo como una reliquia del pasado, como algo que ya desapareció de la faz de la tierra y sobre la cual es vano preocuparse. El único camino que quedaría abierto ante la omnipotencia de este inverosímil imperio no imperialista es el de la adaptación, con la esperanza de que las multitudes invocadas por Hardt y Negri puedan encontrar en los entresijos del sistema la falla geológica. Curiosamente esos autores hacen pública su tesis en momentos en que el imperialismo redobla su agresividad. No por casualidad la publicación de su libro... gozó de una extraordinaria repercusión en la prensa burguesa de todo el mundo (2012, p. 89).

Hardt y Negri han desfigurado la teoría marxista-leninista, de la cual parten desde una posición académica, al caer en el imaginario del capitalismo transnacional y del mercado globalizado, posterior a la desaparición del escenario histórico de la Guerra Fría. Sin embargo, es de notar que es justamente después de este fenómeno que los Estados Unidos asume el papel de gendarme mundial y produce las más intensas guerras que, finalmente, desembocaron en la ocupación territorial de múltiples países alrededor del mundo.

En América Latina, considerado hasta la actualidad como su patio trasero, el imperialismo estadounidense cambia la geo-estrategia de invasiones y dictaduras por un posicionamiento hegemónico a través de acuerdos comerciales y de políticas financieras mediante entidades internacionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, sin abandonar el posicionamiento militar que más bien lo amplía en términos de números de efectivos y recursos materiales en sus múltiples bases ubicadas en distintos territorios de la región. A este respecto, Atilio Borón, con gran acierto, escribe que:

Como lo certifica la bibliografía sobre el tema y sobre todo en el documento Santa Fe IV... La preocupación por controlar militarmente América Latina es un rasgo decisivo de la política del imperio hacia esta parte del mundo. Tal cosa no solo es evidente ante el desorbitado despliegue de bases militares y diversos programas de ayuda militar que Estados Unidos mantiene con casi todos los países del área sino también por desplazamiento el departamento de Estado de los Estados Unidos, a favor del pentágono por supuesto. Esto no es algo que haya ocurrido de la noche a la mañana, se trata de todo un proceso. (2012, p. 99).

Y más adelante agrega:

...en el marco de esta transición del imperialismo basado en un sistema internacional regido por una constelación hegemónica, a otro sustentado en el multilateralismo y el concierto ante relaciones, la cuestión de la cuarta flota es de fundamental importancia. ¿Por qué? Porque en función de los cambios ocurridos en la doctrina militar de Estados Unidos, que obedecen a una atenta lectura sobre las modificaciones ocurridas en el plano internacional, la marina de guerra ha sido promovida a un rango de arma principal de las Fuerzas armadas de los Estados Unidos. Y esto es así porque es la única que asegura la proyección global del músculo militar de Estados Unidos requerido para proteger sus intereses en el escenario mundial en momentos en que se intensifica la disputa por bienes comunes crecientemente inaccesibles por costos de extracción. Bienes dispersos por toda la superficie del planeta, el control de los mares y la línea marítima de transporte retoma su condición prioritaria, tal como ocurrió en la historia a los viejos imperios (Borón, 2012, pp. 245-246).

El tema del imperialismo estadounidense queda así más que claro. Los Estados Unidos no son ya aquel viejo imperio del continente americano. Al quedar como única superpotencia, tras la disolución de la Unión Soviética, la capacidad de injerencia a nivel global se potencia, de modo tal que llega a constituirse en un Estado nación-imperio global. Este nuevo posicionamiento geopolítico-global explica el que en este momento los Estados Unidos sea el país con más gasto militar a nivel global.

Es bajo el peso del súper posicionamiento militar, su industria de comunicación y cultura puede mediatizar el reconocimiento de los problemas y actualidad del mundo, creando narrativas particulares desde las cuales se construyen los más diversos discursos ideológicos. En este sentido las características del imperialismo capitalista, que analizaba Lenin en su momento, no solamente se mantienen hoy día sino que se han desarrollado más aún.

Así, los mercados financieros mundiales se encuentran interconectados con el mercado financiero estadounidense, a tal grado que cualquier variación en la bolsa de valores de *Wall Street* repercute en todas las dependientes bolsas del mundo. De igual manera sucede con los mercados internacionales sometidos al “privilegio” de comerciar con los Estados Unidos, como decía Robert Zoellick, encargado de Comercio de los Estados Unidos durante el proceso de negociación del CAFTA.

Pretender entonces que no se puede hablar de imperialismo como una categoría de análisis y de política a considerar en los procesos de construcción de sociedades dignificadoras; es decir, socialistas, es simple y llanamente una ilusión académica producto de miopía histórica

y crítica, generada ideológicamente por una construcción intelectual específica, como lo fue la argumentación de Hardt y Negri, relativa a este imperio sin imperio, o sea, a la desterritorialización del imperialismo en el mundo pos Guerra Fría. Con ello se genera una ilusión teórica, la de que con la globalización el viejo imperio sencillamente había desaparecido y, por lo tanto, era ya innecesario el uso crítico de esa categoría como parte de la comprensión materialista de la realidad regional.

Efectivamente, los cambios en la economía mundial, junto a cambios en el ámbito político internacional, provocaron la ilusión de que el imperialismo estadounidense ya no existía o ya no tenía razón de existir. Sin embargo, basta con mirar el escenario regional actual y visualizar la agresión continua que a nivel político, económico y militar sostiene Estados Unidos en contra de Venezuela, Cuba y Nicaragua, para dejar atrás la ilusión.

Respecto a ello, nuevamente se cita el trabajo de Borón, pues es el más acertado crítico debedador de esa ilusión distorsionante. En lo relativo a la actitud imperialista estadounidense, este autor afirma:

Las prudentes advertencias de estos historiadores para no hablar de las críticas de gentes como Noam Chomsky y Howard Zinn dentro de Estados Unidos fueron desechadas por los ideólogos del establishment, la formidable maquinaria de cultura norteamericana, envalentonada por la caída del muro de Berlín en 1989, la desintegración de la Unión Soviética en 1991, la fácil victoria en la guerra del golfo contra un enemigo casi inerme, Saddam Hussein, en 1990-1991, alimentó la ilusión de que éste siglo XXI, sería efectivamente el siglo de Estados Unidos.

Uno de los beneficios secundarios para la izquierda mundial fue todo ese nuevo clima de opinión imperante en la Roma americana...fue que la naturaleza imperialista de la superpotencia dejó de estar en cuestión y emerge orgullosa a plena luz del día. En este renovado ambiente cultural y político el imperialismo dejó de ser una mala palabra... y se convirtió...en un timbre de honor para una nación que se había arrogado la responsabilidad mesiánica en llevar la libertad, la justicia y la democracia por la superficie del orbe. En una palabra: de civilizar a un mundo bárbaro que desconocía o repudiaba, los valores del “american way of life”.

Lo bueno de esta insólita apología del imperialismo fue que liquidó para siempre las posturas de la derecha...que tercamente negaban la existencia del imperialismo y que fustigaban a la izquierda acusándola de ser colección de espíritus alucinados que veían la mano del imperialismo por todas partes, cuando lo que había ocurrido en el último cuarto de siglo del siglo XX había sido el arrollador avance de una globalización que, en su neutralidad, estimulaba la armoniosa interdependencia de las naciones. Gracias a la derecha radical norteamericana esa discusión quedó zanjada y la palabra imperialismo, que había sido desterrada por décadas en los tramos finales del siglo XX, reapareció con fuerza a comienzos del actual (2012, pp. 80-81).

En suma, no puede pensarse la construcción del socialismo en América Latina si no se considera la incidencia real de la presencia innegable del imperialismo estadounidense, tanto a nivel económico como político, y que es finalmente lo que abre un ambiente geopolítico favorable para la reorganización de la derecha y su retorno al poder.

En conclusión, el imperialismo estadounidense actual es una forma de imperio capitalista, su expresión concreta se da como una geo-política de Estado compleja, constituida por múltiples expresiones, tanto económicas como militares, financieras y culturales, que inciden sobre la articulación de discursos y posiciones de cualquier gobierno estadounidense (demócrata o republicano) hacia el resto del mundo. Su sede imperial es territorial; pero su imperio está constituido por una superposición militar-comercial geodésica.

2. El socialismo del siglo XXI según Dieterich Steffan

El llamado socialismo del siglo XXI, como propuesta teórica-política, tiene su origen en el planteamiento teórico de Heinz Dieterich Steffan desarrollado hacia 1999, según lo indica su autor en su obra homónima *El socialismo del siglo XXI*, pero fue dado a conocer en forma de libro hasta el 2003. Su propuesta se enfrenta directamente a las particularidades del socialismo histórico soviético con lo que él denomina un nuevo proyecto histórico, pensado desde su misma formulación como una alternativa viable para América Latina.

Sí bien es de notar que su formulación particular se mueve aún dentro de los esquemas del viejo materialismo histórico y no de la metodología de análisis histórico, que el mismo Marx había expuesto con el título de “Método de la Economía Política” en su conocido libro *Contribución a la crítica de economía política* de 1859, adolece en principio del mecanicismo jerárquico del materialismo dialéctico soviético que atribuía a la determinación económica la condición de causa última de todo proceso histórico en detrimento de la influencia de las otras tres determinaciones materiales, que mencionaba Marx, como aspectos

fundamentales para comprender, en un enfoque de totalidad (Hegel), las particularidades de cada situación histórica por efecto del vínculo orgánico entre ellas.

Esto último no afecta, en todo caso, el que el proyecto de Dieterich carezca de una fundamentación crítica adecuada que, sobre las particularidades del momento histórico, se abren el capitalismo occidental a partir de la decadencia del socialismo histórico, y a su vez como un momento propicio para la renovación de la teoría marxista.

Su nuevo proyecto histórico se fundamenta así en un diagnóstico simultáneamente del socialismo y de la democracia capitalista. Para Dieterich, el capitalismo entra en un periodo de crisis que solo puede dar lugar a una alternativa de democracia participativa caracterizada por una economía de equivalencias, un estado no clasista y un ciudadano racional-ético. Esta situación particular marca el momento de renacimiento de la praxis liberadora, que se contrapone al empobrecimiento provocado estructuralmente en América Latina por las economías neocoloniales.

De este modo, el socialismo para el siglo XXI se piensa como proyecto para la periferia en el sistema mundo capitalista caracterizado en ese momento por un nuevo orden mundial, o tercer orden mundial. Esta nueva situación histórica corresponde a la reorganización de prioridades y objetivos del imperialismo estadounidense, dentro de las cuales las armas sustituyen al derecho internacional, lo que indica el agotamiento estructural de la sociedad capitalista y de la civilización burguesa.

En este sentido, el socialismo del siglo XXI es una propuesta para un momento histórico poscapitalista que tiene su fundamento en una nueva democracia, la participativa, con la cual se marca el final de la sociedad burguesa. En relación con ello, Dieterich explica:

El juicio sobre el fin de la sociedad burguesa no se basa en apreciaciones subjetivas del autor, sino en los conocimientos de la ciencia y la ética (ciencia crítica) sobre lo que podría ser la convivencia humana en la actualidad y lo que es. Ante los “ojos de la razón” (la teoría), las mistificaciones de la burguesía queda sin efecto y dejan clara su trayectoria histórica: desde su génesis de las acumulaciones originales del capital del poder en los siglos XVII y XVIII...desde los albores del siglo XX hasta su fase clásica, que termina con la Segunda Guerra Mundial. Esta última fase, en la cual alcanza su configuración proto-política, marca, al mismo tiempo, su ocaso hacia la civilización post-capitalista (Dieterich, 2003, p. 19).

Así, en este contexto, el nuevo socialismo del siglo XXI se propone como una visión sistematizada para los sujetos sociales que implementaron cambios cualitativos en el seno de la historia. Se trata, para el autor, de una nueva propuesta de conciencia de clase necesaria para no reducir, nuevamente, a los seres humanos a servidores de clase dominante o, como decía Marx en su momento, unos esclavos asalariados.

De acuerdo con tales planteamientos, su fundamento teórico más profundo se encuentra en una perspectiva antropológica en la que se destaca al ser humano como pilar de toda praxis y de todo proyecto alternativo. Así, la premisa que el ser humano es el sujeto que puede producir cambios en cada sistema marca así los ciclos de vida de las instituciones para llegar,

en este momento, a la época final de la institucionalidad burguesa por tres razones de fondo:

a) El agotamiento estructural de la sociedad capitalista, b) La aparición de condiciones favorables para una sociedad posburguesa y, finalmente, c) La lógica misma de la evolución social.

Estas tres condiciones marcan el final inevitable del orden económico capitalista debido a la imposibilidad de satisfacer las necesidades generales del ser humano mediante la organización razonable del trabajo. Esto se hace patente en el hecho de que menos del veinte por ciento de la población más pobre participa de los beneficios de la economía mundial. El capitalismo ha dado lugar a un mercado mundial basado en asimetrías, y en equivalencias, al interior de los mercados nacionales, producto de la doctrina de libre comercio y del efecto del neoliberalismo sobre las economías nacionales.

Esto abre la oportunidad histórica para proponer frente a la democracia formal burguesa, de carácter electoralista y donde el poder del Estado es prerrogativa de la clase dominante, una nueva forma de democracia: la participativa. Con ello, el Estado- que es tan solo para los intereses de la clase dominante- se abre a una corrección de las distorsiones vinculadas con el predominio de intereses de clase generado sobre sus funciones generales, las cuales son, superestructuralmente, las que permiten la continuidad de un sujeto específico o sujeto capitalista. Por su parte, la democracia participativa lleva a la sociedad por entero a una nueva época de reino de la libertad.

Dieterich entenderá esto como el fundamento mismo de la superación de la utopía; es decir, su materialización histórica con base en los cambios que se producen socialmente cada cierto

tiempo, como indica lo que denomina teoría de sistemas dinámicos complejos. El eje conceptual de esta teoría es que la dinámica humana aumenta la complejidad de la sociedad creando sistemas dinámicos complejos humanos, que poseen estructuras y funcionamientos internos desde los cuales se desarrollan respuestas adaptativas a cambios aleatorios.

Esta adaptabilidad del ser humano supone el que la mecánica de los sistemas dinámicos complejos creen zonas sociales de dirección y zonas de permisibilidad, en cuya interacción la inteligencia humana da estrategias de pruebas que se traducen en el cumplimiento de funciones estatales. Este vínculo entre zonas dadas de la sociedad responde a tres características estructurales: a) Naturaleza del sistema, b) Momento particular y c) Relación entre lo previsible y lo imprevisible. Estas cualidades de las sociedades son aportadas por el mismo ser humano, esto es que la cohesión social se asiente en los ciudadanos, en su colaboración y aceptación.

Justamente, son estos dos últimos factores los que demarcan la decadencia de la sociedad burguesa, ya que dentro de ella se nota evidentemente la dificultad de gobernabilidad sobre el ser humano. Con esta razón de fondo se hace necesario plantear un proyecto histórico viable, cuya diferencia con proyectos anteriores es que su fundamento resulta ser objetivo, lo que lo hace un proyecto viable y no utópico. En ese sentido es que Dieterich escribe:

La línea divisoria entre un proyecto histórico utópico y un proyecto histórico viable está trazada por las condiciones objetivas, en particular el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. La base tecnológica alcanzada determina no solo las relaciones económicas posibles, sino también el tipo de régimen político y grado de cultura que

son factibles para una sociedad. Hay una sinergia o simultaneidad en este fenómeno que une a las tres esferas: cuando la tecnología productiva alcanza su punto de viraje liberador en la evolución económica del género, reduciendo el trabajo necesario (para la reproducción humana) a una jornada mínima, entonces desarrollado también hará las tecnologías necesarias para la democracia participativa y la cultura generalizada. El reino de la libertad solo puede iniciarse simultáneamente, no de manera fraccionada. No puede haber reino de la libertad en la política... mientras el reino de la necesidad impera en la economía. O sea esa cuando esa condición objetiva no se ha cumplido (2003, p. 30).

Y más adelante agrega:

...podríamos seguir este análisis sobre las tendencias objetivas del sistema global, en el derecho, en la ética donde la evolución avanzada desde la ética formal de los valores hacia la ética material; en el socialismo que ha evolucionado desde socialismo utópico que hacia el socialismo el socialismo científico, el socialismo realmente existente, y en la actualidad hasta el socialismo de la democracia participativa; pero el resultado sería igual al que Immanuel Kant descubrió en su reflexión sobre la sociedad mundial, hace doscientos cincuenta años, que Hegel sistematizó hace doscientos años en su filosofía la historia universal, y que Marx y Engels fundamentaron científicamente hace ciento cincuenta años: el genoma de la historia está programado para el reino de la libertad (2003, p. 31).

La utopía viable no es otra que la democracia participativa como proyecto histórico en el que se vinculan las relaciones de producción, superestructuras y fuerzas productivas. Este proyecto permite la apropiación de la riqueza excedente, lo que Marx en el tomo primero de *El Capital* hubiese llamado más bien plusvalor, que da lugar, a través de su materialización dineraria, al pluscapital, clave para la reproducción en escala ampliada del capital.

Tratada entonces esta propuesta teórica como un proyecto político, es necesario que se reorganice bajo la forma de programa, según formas específicas de lucha y los tiempos de transformación. En este sentido, Dieterich recupera una característica del socialismo marxista que lo diferencia de otras formas de socialismo contemporáneo: el no enfatizar en reformas morales, o en la forma de propiedad vigente, o en cambios progresivos que lentamente aproximan a la sociedad capitalista hacia el socialismo, sino más bien enfatiza en la transformación histórica del proyecto de sociedad que, dirigido a un sujeto específico de clase, desarrolla una forma particular de lucha por el poder.

En este sentido, la propuesta teórica de socialismo del siglo XXI puede ser entendida entre los parámetros del pensamiento político de Marx, como en efecto lo buscaba Dieterich. De este modo, puede tratarse como una actualización del pensamiento político marxista a las condiciones actuales del capitalismo.

Considerado este quehacer por la materialización del socialismo como proyecto histórico, se le piensa ahora no a nivel teórico, sino a nivel político; por tanto, se hace evidente que este posee obstáculos, según señala Dieterich:

El carácter de clase o grado de humanismo democrático de estos proyectos puede medirse por su posición frente a los tres grandes obstáculos estructurales de la democracia participativa: la explotación, la dominación y la enajenación entre las grandes interacciones del ser humano: 1) Con el otro, como ser económico (programa de clase); 2) Con la naturaleza (problema ecológico); 3) Con la mujer (problema de sexismo) y 4) Con otros modos de ser (problema de racismo).

Para conocer las posibilidades que tiene el nuevo proyecto histórico de posicionarse grandes obstáculos estructurales, usamos una matriz y a cada una de ellas asignamos los valores de sí o no.

Los resultados son evidentes. De ocho combinaciones posibles, solo tres lo son en términos reales. De esas tres, la del capitalismo no requiere discusión porque le es incompatible con una democracia real participativa. El capitalismo funciona en las sociedades represivas, pero es antagónico a la democracia real. El socialismo realmente existente redujo considerablemente la explotación económica, mas no la dominación (verticalidad) sociopolítica de la no alienación, lo que disminuyó su atractivo democrático para las sociedades avanzadas (2003, p. 32).

Además, también se tiene certeza de que este proyecto se encuentra fundamentado en esa lógica del sistema social y de los sujetos sociales que Marx había evidenciado en su teoría de la sociedad capitalista la cual tenía como fundamento categorial la percepción de un sujeto consciente y participativo en la construcción del entorno social a través de su praxis diaria. Justamente, es a través de la praxis humana que se logra construir una sociedad con carácter humano; es decir, no enajenada. En este sentido, es la acción histórica del ser humano, su

praxis, la que posee en el seno de toda sociedad un alcance liberador y una capacidad de ser constructora de la conciencia histórica y, finalmente, emancipadora.

Sin embargo, según el autor, el fundamento de su proyecto histórico no es antropológico o político, sino que se sustenta en el análisis de la sociedad capitalista y en la lógica del sistema y del valor como un producto del sistema mismo. Al respecto, es el sistema, como tal, el que produce la explotación del ser humano en el capitalismo; es decir, la extracción de su plus trabajo y, por consiguiente, del plusvalor que produce. De este modo, la participación en la riqueza es un tema central en su análisis, el cual - en el terreno social- se manifiesta como lucha de clases.

Así, la conducta de la burguesía; es decir, los comportamientos de represión, explotación y sometimiento del trabajador, responde no a una voluntad personal, sino a las condiciones estructurales y superestructurales que imperan en el capitalismo, considerado no solamente como un modo de producción, sino también como un tipo de sociedad específica. La destrucción de este sistema supondría, para Dieterich, una nueva relación de intercambio, no por valor de cambio, sino por equivalencia.

El no haber logrado ese paso cualitativo fue, según el autor, lo que marca el fracaso del socialismo histórico soviético, el cual presentó una disfuncionalidad consistente, en el que los valores de la mercancías en manos del consumidor no equivalía al valor de su producción, en términos de salario, ni al valor mismo de esas mercancías entendidas como valores de uso.

Es por eso, que todas las economías de los países socialistas se han basado en cálculos de unidades monetarias, generalmente orientados en los precios del mercado mundial y de carga de trabajo abstracto. Y, por tanto, el intercambio de productos tampoco pudo realizarse en términos de equivalencias-equidad de valores, sino en términos de equidad de precios. Esa incapacidad objetiva de fundamentar la economía de la nueva sociedad sobre una base cualitativamente diferente a la economía nacional del mercado, hizo imposible el saldo del sistema y permitió la involución de la Unión Soviética (Dieterich, 2003, p. 36).

Esa misma particularidad o contradicción disfuncional se presenta en asociación capitalista; sin embargo, Dieterich señala que hasta ahora el marxismo no ha dado una solución al problema; ahora bien, no por ello debe distanciarse de la teoría de Marx, Lenin, Gramsci o Rosa Luxemburgo, sino que más bien se hace necesario un nuevo proyecto histórico: el de una economía planificada de equivalencias que supere la economía de mercado y sus limitaciones sistémicas. Escribe entonces:

La economía de mercado no es capaz de satisfacer adecuadamente las necesidades socioeconómicas y ecológicas del conjunto mundial de casi siete mil millones de personas, debido a sus limitaciones sistémicas. En primer lugar, se trata de un sistema inestable, porque carece de un mecanismo macro social de coordinación de sus variables estratégicas (inversión y consumo). Esa anarquía de la producción capitalista (Marx) que resulta de la contradicción entre el carácter social de la producción y su apropiación privada, hace inevitable las recurrentes crisis del sistema. En segundo lugar, se trata de un sistema asimétrico, es decir, la crematística produce

inevitablemente la concentración y centralización de capital y de la riqueza social en pocas manos; y los correctivos de la democracia política burguesa no tienen la fuerza necesaria para corregirlo. En tercer lugar, la lógica devolución de la economía global es mercantil-nacionalista. Los elementos dinámicos en ellas son las empresas transnacionales que se encuentran, por lo general, en propiedad de élites económicas de su país de origen y que requieren de la protección política y militar de sus estados nacionales para llevar a cabo sus funciones globales. En cuarto lugar, las transnacionales son excluyentes, no solo frente a otras empresas, sino sobre todo, de frente a los ciudadanos de la de sociedad global... ese carácter antidemocrático se explica porque lo resultado de la economía mundial no está en concordancia con la necesidad de la población mundial... la universalización del actual modelo y del consumo del primer mundo que es ecológicamente imposible (Dieterich, 2003, pp. 39-40).

El proyecto histórico se dirige entonces hacia la propuesta de una democratización económica sustentable, en la cual la planificación es necesaria e inevitable. Esta democratización económica se encuentra basada en la lógica del valor de uso; por tanto, es sencilla y comprensible. Así pues, implica definir el salario del trabajador como equivalente al tiempo humano particular laborado concretamente y no como se hace en el capitalismo, en donde el salario o el precio de la fuerza de trabajo se calcula con base en la consideración general abstracta del tiempo de jornada de trabajo y de uso de la fuerza de trabajo, o sea, de la capacidad humana de realizar una tarea específica.

El precio de la mercancía, entendida como valor de uso y no como valor de cambio, correspondería directamente a su equivalencia de valor y costo de producción, asociado por ello solamente al costo de la materia prima, al desgaste de la maquinaria utilizada en producirla y el salario mismo del trabajador. Con ello, se elimina el plus trabajo que, luego, produce el plusproducto, a partir del cual se cuantifica la plusvalía para el capitalista, la que finalmente se transforma en pluscapital a través de las relaciones de mercado.

Así, la nueva economía planificada requiere de la acción del Estado para garantizar el bien del trabajo general para toda la población. Asimismo, cabe señalar que la transición a este nuevo estado, un estado socialista, se ve facilitado por el recurso tecnológico que permite mejorar la distribución de mercancías, dar dirección a la producción y lograr acuerdo entre necesidades y prioridades sociales, con lo cual el Estado cumple con la función de elevar el nivel de vida de los pueblos, algo que no ocurre en el capitalismo.

Asociado a ello, los nuevos estados socialistas pueden establecer un vínculo de economía global por el principio de equivalencias, en el cual el valor de las mercancías internacionales responde a su apreciación en el mercado nacional, lo que implica la desaparición del mercado capitalista como tal, que gira solo en torno a la ganancia, con lo cual se ven superados los riesgos del acaparamiento y las distorsiones en la distribución mundial de bienes, al ser considerado más que un negocio, un servicio solidario.

Una economía mundial que no gire en torno a la ganancia no puede tener otra naturaleza más que la de ser socialista, democrática y eficiente. No obstante, para que esto sea real se necesita el papel del Estado en la redistribución de la riqueza y la estabilización de las relaciones de

producción. Todo ello está asociado a un cambio político y, por tanto, a una nueva forma de conciencia. Esta nueva situación antropológica resultará, según Dieterich, de la adaptación humana a los procesos de cambio. Esto, de acuerdo con el autor, implica que la nueva democracia participativa no posee solamente un alcance político, sino también una capacidad ética- culturalizadora. En sus palabras:

Esta commensurabilidad de los servicios con los trabajos de la producción (que solo se puede lograr reduciéndolos a la medida del valor objetivo, absoluto), pone a toda la economía bajo un principio uniforme, y su circuito puede cerrarse sobre una base equivalente: una base que siempre piensa como el individuo y concluye con él; una base en la era de la economía global radica en la condición de que cada ser humano tenga la misma categoría, el mismo valor, y los mismos derechos incluya todo individuo, independientemente del tipo de actividad que realice (Dieterich, 2003, p. 41).

Y agrega:

...el nuevo mundo no tiene por condición que sus creadores sean santos en héroes, sino mortales, que dentro de la contradictoria condición humana de miseria y esplendor estén dispuestos a cambiar éticamente su destino. Por supuesto, que la experiencia de la lucha producirá sus propios héroes, mártires y banderas; pero no es lo mismo establecer una precondition que afirmar el resultado de un proceso.

No cabe duda, que el fin del egoísmo, de la codicia y de la explotación, que le son inherentes al principio de equivalencias, conduce a cambios tan profundos en la

manera de pensar y actuar...y que después de su implantación general, será posible hablar, en términos generales, de un nuevo ser humano. Porque el sujeto rescatado de la denigración de las instituciones burguesas, encontrará en la democracia real un entorno para desarrollar a plenitud sus capacidades racionales (ciencia), morales (ética) y estéticas (arte). Superada la división entre el trabajo intelectual y el manual; abolido del yugo extenuante y protagonizado de la plusvalía; vencida la discriminación de colores, sexo e ingreso y franqueado el abismo entre el campo y la ciudad, el ser humano se realizará en las tres fuentes de nuestro ser: el trabajo, el Eros y el saber (Dieterich, 2003, p. 49).

La democracia poscapitalista requiere en todo caso de la ampliación y profundización de los mecanismos formales existentes en la democracia capitalista, como lo son la elección de representantes políticos, la existencia de partidos políticos, el parlamento o la estructura federativa del Estado, la existencia de medios de comunicación de propiedad estatal, el libre acceso a la propiedad privada y la protección de esta en el estado de derecho y la dicotomía entre la esfera de lo privado y lo público. Dándole así cualidades diferenciables de aquella democracia representativa que ha llegado a su fin, su objetivo final no es otro sino: “devolverle al ser humano el derecho a vivir y evolucionar dignamente, la humanidad tiene que recuperar la sociedad global y hacerla suya” (Dieterich, 2003, p. 51).

La sostenibilidad histórica de esta propuesta depende de dar solución a los problemas relacionados con la comprensión hacia las demás personas, la capacidad de tomar y ejecutar decisiones comunitarias y la necesidad innegable de la defensa militar de la soberanía.

Por consiguiente, en la nueva democracia de la sociedad socialista se debe reformar la institucionalidad existente; pero tal esfuerzo requiere de la formulación de un programa de transición que contenga alternativas viables e involucre diversas instituciones, la enunciación formal de un proyecto de reformas y la búsqueda de la liberación concreta del ser humano, entendido este como multclasista y pluriétnico. Además, debe desterrar de la mentalidad de izquierda el etapismo que la caracterizó en la época soviética.

Por otro lado, el sujeto de este nuevo proyecto histórico no es otro sino las masas. Pero no entendidas como conglomerado humano carente de consciencia, sino más bien como nuevos sujetos de democratización real, emancipados y conscientes, que emergen de las vivencias provocadas por el neoliberalismo y por la solidaridad con los excluidos, llámense estos indígenas, homosexuales, marginales, mujeres y migrantes. Por lo tanto, la masa a la que refiere Dieterich es, entonces, la comunidad multicultural y multclasista que ha surgido de los efectos deteriorantes del neoliberalismo. En este sentido, no es un sujeto metafísico, así como tampoco el nuevo proyecto histórico es una simple utopía.

Se busca así una economía mundial de mercado en transición a una nueva coexistencia global que supere al capitalismo; por ello, es necesario la concientización y la praxis emancipadora. Justamente, a esto responde la propuesta teórica del socialismo del siglo XXI: a generar conciencia emancipada para dar lugar a una nueva sociedad y a la nueva economía mundial. Por tal razón, Dieterich es consciente de que la materialización del nuevo proyecto histórico solo se da por medio del poder. El futuro se hace por fuerza del presente para que el presente se vuelva la fuerza del futuro, se trata de un realismo que genera praxis emancipadora. De este modo, la construcción de una sociedad alternativa requiere del sustento directivo del

poder político para desconcentrar la riqueza, racionalizar la industria y democratizar el comercio.

Al centrarse en el ser humano, la nueva sociedad no debe olvidar la necesidad objetiva de mejorar el crecimiento económico y, por tanto de lograr un equilibrio en las relaciones de intercambio, tanto a nivel nacional como internacional. En relación con este particular, la propuesta teórica de un proyecto socialista para el siglo XXI poseía una dimensión jurídica e institucional nacional e internacional, cuyos alcances implicarían: 1) La disolución de la O.T.A.N., 2) La abolición del Consejo Permanente de Seguridad de la O.N.U., 3) El acceso universal a la cultura, 4) La creación de un fondo mundial de becas y 5) El regreso del patrimonio cultural del tercer mundo.

En la propuesta teórica de Dieterich, la dimensión internacional se integra al proyecto nacional bajo una actitud de aldea global, ya que solo en ella se producen los cambios cualitativos de transformación de la sociedad, lo cual procede en su enfoque de un modo gradual; pero no etapista. Es decir, la construcción del socialismo requiere de adecuaciones y correcciones a los errores que puedan cometerse, tomando en cuenta la subsistencia de formas de corrupción afines al poder y el autoritarismo.

Dieterich Steffan propone entonces una economía mixta, a modo de la economía china actual, en la cual el estímulo material o económico no esté sometido a la lógica de favoritismos étnicos o sexistas, promoviendo entonces la superación del *homo economicus* capitalista por un nuevo tipo de ser humano.

Pensado el socialismo del siglo XXI como alternativa materializable para América Latina, su construcción exige la corrección de un sistema económico inviable generado por la colonización neoliberal que hace a la región incapaz, en este momento, de sobrevivir a una recesión mundial, pues no posee la capacidad de asegurar el bienestar material, en términos de alimentación y salud, para su propia población.

Por tal razón, Dieterich urge que en América Latina se cree un bloque proteccionista que estimule- dentro de una concepción del socialismo- el desarrollo industrial, el rescate del campo, la protección de los recursos naturales y el fomento de las ciencias. En consonancia con esto, el socialismo del siglo XXI para América Latina es entonces un proyecto nacional y, a la vez, regional de internacionalismo latinoamericanista, que responde a la realidad material de 200 millones de seres humanos, y lo hace a través de un Estado proteccionista opuesto a la tendencia neocolonial del capitalismo y la geopolítica del imperio estadounidense.

En suma, solo a través de este nuevo proyecto, América Latina puede salir de lo que le Dieterich llama “africanización”, o abandono y empobrecimiento extremo, de la región, a la que ha sido reducida por los intereses de los actores neoliberales, nacionales e internacionales.

3. Elementos para la discusión sobre el socialismo del siglo XXI

Bajo el efecto del manejo de la información internacional al que se ha sometido a las personas por el peso hegemónico de las grandes empresas noticieras, la percepción sobre la

construcción de una forma específica de socialismo, en el siglo actual, tiende a opacarse a causa de los grandes titulares que enfatizan en una opinión negativa sobre el proceso venezolano en particular y el proceso socialista latinoamericano en general. Esto moldea una representación mental de la temática sobre el socialismo y provoca que los proyectos de construcción de sociedades alternativas se encuentren en franco retiro, perdiendo su vigencia.

Sin embargo, se trata de una estrategia de manipulación de la opinión general a través de los medios de comunicación, matizada por los intereses geopolíticos del imperialismo y de las burguesías nacionales “democráticas” que actúan en este momento como sus principales aliados en el marco de un regreso de la derecha al poder gubernamental.

No obstante, el tema de la alternatividad a las condiciones materiales de vida imperantes sobre el pueblo latinoamericano no pierde vigencia; al contrario, retomarlo se hace cada vez más necesario, pues el resultado final de ese regreso de la derecha pro imperialista ha sido el deterioro de las condiciones materiales de vida de la mayoría de la población y el enriquecimiento de las minorías dominantes. Así, no es que el tema del socialismo esté desapareciendo, sino que fue intencional e ideológicamente desplazado por medio de la manipulación de la información en coherencia con los intereses que encuentran en él, la oposición a su predominio y privilegios.

La discusión sobre el socialismo y los procesos de construcción de sociedades socialistas dignificadoras sigue siendo prioritaria en una región del sistema mundo capitalista que no ha resuelto el tema de necesidades integrales del ser humano y que, además, no puede resolverlas a través de paliativos a la explotación y exclusión que se vive en el capitalismo.

Por lo tanto, si bien en este momento la temática socialista no ocupa una posición privilegiada en la discusión académica y política actual, no deja de ser importante realizar esta tarea de retomarla y abordarla en diferentes espacios.

A propósito, bajo el impulso de Hugo Chávez, el tema de un nuevo socialismo en el siglo XXI se transformó en una discusión prioritaria y necesaria, que otorgó la interlocución de miles de voces que analizaban el proceso, sus fundamentos, sus alcances y posibilidades. En relación con esto, Atilio Borón señaló que en el 2008 había podido identificar 995.000 páginas en internet que participaban de la discusión⁴⁶.

Ahora bien, es de notar que el grueso de esta discusión gira en torno a analizar la noción de socialismo para el siglo XXI como proyecto ejecutándose en Venezuela, y solo minoritariamente como propuesta académica. Y es que, como se analizó en el apartado respectivo, el planteamiento de Dieterich es más bien una propuesta teórica que un proyecto político estricto, faltando por ello el desarrollo de planificación del proceso y estrategias para su materialización.

Una excepción a esto lo marca el análisis que realiza Sirio López en el 2008, quien propuso la necesidad de hacer un análisis crítico del socialismo del siglo XXI. Para tal fin, considera como parte del andamiaje conceptual, tanto la obra de Marx como la experiencia socialista cubana, en lo que él denomina ecomunitarismo⁴⁷.

⁴⁶ Borón, A. (2014). *Socialismo del siglo XXI*, p. 148.

⁴⁷ Es decir, una posición socioambiental postcapitalista de alcance ético, según tres principios: la libertad personal de decisión, la búsqueda de consenso y el deber de velar por la salud y el medio ambiente.

Desde ese lugar de enunciación, López señala que el primer aspecto que presenta dificultades en la propuesta de Dieterich es el principio de equivalencia, pues lejos de solucionar el tema de las asimetrías en el ingreso en relación directa con las necesidades humanas, que según considera el autor, es a lo que se refiere la vieja expresión del socialismo francés “De cada quien según sus posibilidades, a cada quien según sus necesidades”, la apuesta de Dieterich más bien genera asimetrías. Así escribe:

Dieterich no es claro sobre el tipo de retribución que regiría de la aplicación del principio de equivalencia, pero se pueden deducir de sus palabras que antes de la fase desarrollada el socialismo debería tener una retribución desigual del ingreso entre los diversos productores. Ahora bien una y otra alternativa tiene inconvenientes y nos plantea preguntas cruciales... Supongamos que tenemos produciendo en el mismo mes... a un director de banco soltero y a un limpiador de banco con cuatro hijos pequeños y una mujer enferma... En la fase desarrollada ante el socialismo del siglo XXI esas dos personas... Que hubieran trabajado el mismo número de horas y en un mes recibirían exactamente lo mismo, sea en dinero... O marcando esas horas en una libreta semejante a la de racionamiento usada en Cuba o usando bonos de tiempo de trabajo que el productor entregaría a cambio de cada uno de los bienes o servicios que adquiriese aún en calidad de consumidor partiendo de la propuesta de cálculo monetarios del equivalente a tiempo de trabajo... La propuesta igualitarista de Dieterich no se pregunta si el uno y el otro reciben lo suficiente para el desarrollo universal de sus individualidades y no se percata que el limpiador que recibe lo mismo que el director soltero, se ve perjudicado en la distribución, por el hecho de que las

necesidades de su núcleo familiar son, con seguridad, mayores que la del director (López, 2008, p. 139).

Visto así, el principal vacío conceptual que posee la propuesta de Dieterich es justamente en que no crea las condiciones para la participación social en la riqueza, entendida esta como producción específica y no como producción social global. El problema consistiría, entonces, en que la propuesta económica de fondo no sería otra sino la aplicación de un criterio de ingreso mínimo. Por ello, López Velasco propone lo siguiente:

Creo que lo que el socialismo del siglo XXI tendría que plantearse con toda seriedad es la aplicación de un ingreso mínimo, cuantificándolo como lo indispensable para una vida humana confortable, que incluya la alimentación, la vivienda, la salud, el transporte y los recursos necesarios para los estudios, la cultura, el deporte y la diversión... Pues para respetar ese nivel mínimo sería legítimo sacar algo a los que más reciben, empezando por los más ricos, para hacer posible que los que reciben menos alcancen el nivel de ingreso mínimo (2008, p. 145).

Con ello, resulta más viable pensar en una redistribución indirecta en educación y en salud que en términos monetarios; lo que implicaría que la materialización de reivindicaciones que buscan una sociedad igualitaria se saldría de las manos de un Estado centralizado y correspondería más bien a las comunidades particulares organizadas en forma de municipalidades, a las cuales se debe transferir recursos de acuerdo con las necesidades específicas de su población, que es como se hace en la Cuba contemporánea. López Velasco añade:

Recordemos que los anarquistas y en especial Bakunin exigieron en el debate con Marx la extinción inmediata del Estado y lo acusaron de estatista; hoy podemos sospechar que la desviación estatista fue una de las causas del fracaso del socialismo real europeo del siglo XX (los cubanos tienen que decirnos cómo les va con esto), encuentra su raíz en el manifiesto comunista, pues varias de las medidas revolucionarias que aparecen... Ponen en manos del Estado resortes claves de la vida económica y social... (López, 2008, p.147).

Desde el punto de vista teórico marxista, la crítica de López Velasco a Dieterich tiene razón en un único aspecto: la propuesta de este considera el principio de equivalencia desde la perspectiva del cálculo del dinero en precio por la fuerza de trabajo sometida a una relación de jornada de tiempo de uso de esa fuerza de trabajo o capacidad de realizar una tarea particular y no lo hace, por el contrario, desde la consideración de tiempo de trabajo humano necesario, que es a través del cual se resuelven las necesidades de producción y consumo de valores de uso.

En otras palabras, Dieterich piensa de acuerdo con la lógica capitalista de delimitación del monto de salario a cancelar, sin clases, la jornada de trabajo para construir una propuesta alternativa de sociedad, al menos en este aspecto particular. En esa misma dirección se expresa Javier Biardeau, quien escribe:

En el caso del nuevo socialismo, su radicalidad depende de la superación de la globalización neoliberal, como rasgo central de la organización del sistema económico capitalista mundial, a través de alternativas a históricas deseables, posibles

inviabiles. Sin embargo, una revolución radical necesita de una base de condiciones necesarias, de premisas históricas materiales, pues una teoría crítica no se realiza nunca más que en la medida en que es parte de la realización de necesidades radicales de subjetividades transformadoras. No bastan las ideas transformadoras que lamentó realizarse, es necesario que las realidades históricas mismas clamen por la realización de las ideas transformadoras... El destino de las ideas es o alimentar la deformación intelectualista o propulsar acciones de orientación estratégica... (2007, p. 146).

Su crítica, profunda, se dirige a enfatizar que el principal defecto de la propuesta de Dieterich es esencialmente su carácter teórico; es decir, la recurrencia a conceptos no vinculados a condiciones materiales actuales. Este vacío se refleja en el proceso bolivariano y en la definición de sus objetivos, que redundan sobre el tema del poder social como proyecto estratégico sin prefigurar cambios significativos que permitan la profundización de una revolución democrática, teniéndose como resultado que se piensa en el manejo de recursos como actividad específica del Estado y no como prerrogativa real de la población. Por ello, con una actitud abiertamente crítica hacia el proceso de construcción del socialismo en Venezuela destaca:

...el 25 de febrero del año 2005, Chávez llamaba a inventar el socialismo del siglo XXI. Tras seis años de gobierno, Chávez definiendo explícitamente su proyecto político como socialista... Planteó que la ideología socialista se relaciona con la dignidad y crece a lo largo y ancho del mundo... Afirmó que: aquí en Venezuela estamos haciendo un esfuerzo por construir un modelo alternativo al capitalismo... Y con el pueblo al frente... Desde entonces, comienzan a manifestarse y diseminarse

con intensidad diversos planteamientos sobre el socialismo... Sin reducirlos a ideas concretas... Sedimentando más bien un imaginario político social que en un ideario y, mucho menos, una doctrina filosófica política ya definida... (Biardeau, 2007, p.160)

Para Biardeau, el problema que se ha abierto con la posición de Dieterich es, justamente, su vacío conceptual que conlleva a una indefinición programática, lo que genera entonces que el esfuerzo bolivariano en Venezuela tenga más bien un carácter pragmático cercano a un populismo de izquierda; por ello señala que:

Las conexiones entre planteamientos teóricos y decisiones políticas parecen responder más a criterios de oportunidad política y no de elaboración teórica para el caso específico de Venezuela. No existen criterios uniformes entre los discursos políticos de Chávez y los diversos planteamientos teóricos-críticos sobre el socialismo... Al parecer, el carácter abierto del pensamiento revolucionario de Chávez está asociado a la fluidez del proceso de transformaciones, identificándose algunos principios políticos normativos generales, cuya aplicación y despliegue se prenden las circunstancias concretas (2007, p.162).

Entendido así, el proceso venezolano tiende más a un reformismo de izquierda pragmático y sensato que no se diferencia de un proyecto de derecha, humanista y popular. Por tal razón, Biardeau agrega:

A la inversa, los dirigentes izquierdistas surgen de un pasado populista y puramente nacionalista con pocos fundamentos ideológicos. Chávez con sus antecedentes militares se ha mostrado mucho menos receptivo a las influencias modernizadoras. Para ello, la retórica es más importante que el fondo y el poder es más importante que la forma de ejercerlo (2007, p.172).

Así, lo que se busca en Venezuela de un modo pragmático es impulsar un rostro humano a la macroeconomía capitalista que corresponde más a:

...una geopolítica de los discursos, de las opiniones, de las imágenes y de la información. Las condiciones de producción, en circulación y recepción de discursos sobre el llamado socialismo, el capitalismo, la modernización... Se dinamizan correlativamente a las tensiones, conflictos y extravíos propios del enlace de situaciones cada vez más fluidas en el campo histórico político... Sobre el trazado de fronteras entre la buena y la mala izquierda... (Biardeau, 2007, p.173).

Y agrega:

Las demandas por una mayor redistribución de la riqueza e inclusión política, expresa señales de reconocimiento social y simbólico que convergen con los programas y malestares electorales realizados por estas fuerzas para desmontar el núcleo duro de la agenda neoliberal y recuperar ciertas funciones de bienestar social y de regulación económica que el Estado cumplió... en los años anteriores al ajuste estructural. De aquí su reformismo (Biardeau, 2007, p.174).

Así, ante el vacío teórico de lo que podría pensarse que es la base misma del proyecto socialista bolivariano de Venezuela, este cae en un ejercicio retórico que si bien le asegura el apoyo de sectores marginados a la revolución bolivariana, a su vez genera dinámicas de polarización social entre clases medias, altas y élites económicas que se distancian del régimen político, creando así un escenario de conflicto favorable para la utilización de una retórica anticomunista, a modo de los años de la Guerra Fría, en franca oposición a los procesos y proyectos estratégicos de nuevo socialismo.

Con ello, Biardeau propone de fondo que el verdadero problema, en el proceso de construcción del socialismo en Venezuela, consiste en no preocuparse por identificar tareas de superación del capitalismo y mucho menos se ha movido en esa dirección. Esto respondería más a la multiplicidad de influencias que afectan la práctica política de Chávez que al peso coyuntural de una situación histórica que dista mucho de ser...

...la del período del marxismo leninismo y de la construcción burocrática estalinista, como único sistema teórico revolucionario, permitiendo por el contrario en este momento que se pueda crear una multiplicidad de dispositivos de reflexión-acción contra-hegemónicos, basados en una crítica al universalismo abstracto de la modernidad colonial eurocéntrica (Biardeau, 2007, p.175).

Entonces, para Biardeau, la tarea actual del socialismo consiste en una reinención radical de este mismo, de la democracia y de los saberes. Así pues, no se trata simple y llanamente metaforizar la experiencia y desventura del socialismo latinoamericano, ya sea en la experiencia de Allende en Chile, del sandinismo en Nicaragua y de la Revolución Cubana.

El socialismo se construye desde una posición realista, de un modo complejo y profundo, pero ante todo con un carácter resolutivo y decisivo. Es justamente la falta de posiciones decisivas lo que critica este autor sobre el proceso de socialismo del siglo XXI en Venezuela. De esta manera, la posición de Biardeau conjuga la crítica a la propuesta teórica de Dieterich con la visibilización de los problemas que en la práctica esta posee.

Por lo tanto, considera que el mayor problema que se tiene en este nuevo socialismo latinoamericano es que no supera el imaginario “jacobino” de la élite revolucionaria y, con ello, la idea de la vanguardia. Por tal razón, no puede romper con el reformismo y el oportunismo que no conducen ni contribuyen a la construcción y superación del capitalismo.

Sin embargo, reconoce la presencia en la práctica de un principio antidogmático, por el cual no puede existir una receta preestablecida del modo correcto de construcción del socialismo y de los procesos de transformación en el modo de producción y la producción capitalista en vía clara de transición hacia el socialismo. Biardeau ve favorable esta actitud práctica; pero insistirá en la confusión que generan los múltiples referentes teóricos para la identificación del nuevo socialismo que se está dando en el proceso bolivariano, y que estaría asociado al proyecto de Dieterich como programa de investigación abierto; es decir, correspondiente más a una filosofía de la historia especulativa que a un paradigma científico.

Por ello es que en la propuesta teórica de socialismo del siglo XXI no se tomó en cuenta condiciones históricas, consecuencias no deseadas, dependencias y contra tendencias históricas, recayendo en una ideología naturalista carente de un principio de especificidad

latinoamericana. Dicho de otra manera, acusa a la propuesta de Dieterich de ser eurocentrada pese a pensarse como viable para América Latina. Por tal razón señala:

El nuevo socialismo... Se trata nada más y nada menos de la construcción del poder popular... De una lucha que tiene precedentes de justicia y de reconocimiento de nuevos derechos: justicia en el control de las condiciones del proceso de trabajo... Justicia distributiva y justicia cultural. A partir de allí se pasa a la acción transformadora... A la praxis de la liberación en función de nuevos espacios sin mediaciones... Para que vivan con dignidad los que antes no podían vivir, para que participen con autonomía y libertad los que antes no podían participar... Se trata, finalmente de la factibilidad de un nuevo socialismo a escala humana, un eco-socialismo que permita la radical apertura al pluriverso, condición de posibilidad de una ética de la liberación y de pensamientos críticos contra-hegemónicos por la vida digna del género humano que en su condición plural (Biardeau, 2007, p.182).

Con base en ello crítica fuertemente la propuesta teórica de Dieterich, relativa a la necesidad de una economía mixta como única vía de desarrollo para un proyecto popular, considerando que es más bien una economía de mercado orientada por un Estado que, si bien es cada vez más democrático, no supera las limitaciones del Estado corporativo de bienestar. Por consiguiente, en Dieterich, no hay efectivamente condiciones objetivas que materialicen en este momento un socialismo en el plano económico, a lo cual responde con un enfoque de sistemas dinámicos complejos. Esto lo lleva a creer que una economía socialista se realiza por el intercambio de equivalencias y se planean democráticamente los parámetros macroeconómicos, ya sea de inversión o del presupuesto nacional.

Esto implica que para Dieterich,, la posibilidad de una economía socialista se sustenta en el carácter social de la producción y la distribución de la riqueza sin desmarcarse, por tanto, de las tradiciones estadistas del socialismo histórico. A esto se le suma la poca claridad teórica relativa a la intervención macroeconómica de la ciudadanía como mecanismo de control democrático de la economía, tal como debía realizarse según la propuesta teórica del socialismo del siglo XXI, a través de recursos electrónicos que garanticen la participación ciudadana directa que supere la democracia representativa, pero ese presupuesto participativo debe sustentarse altos niveles locales y regionales de acceso material al recurso tecnológico.

Paralelo a lo anterior, la propuesta de Dieterich no resuelve operativamente la relación de equivalencia entre el esfuerzo laboral promedio y la compensación, con lo cual pondría el precio de la mercancía y su valor dinerario. El valor es así objetivo, lo que significa que el precio desaparece como expresión del plusvalor. Para que esto sea posible, es necesario que en una nueva economía se dé la participación simultánea de productores y consumidores en procesos de decisión, con lo cual la economía se politiza, dando lugar a enfrentamiento de diferentes intereses. Así, la participación democrática no es un mecanismo de integración sino un mecanismo de conflictos entre intereses organizados. La dilucidación de estos conflictos implicaría un arbitraje democrático en el cual deberían hacerse presentes valores de solidaridad y prácticas de poder popular. Entendido así, la viabilidad de la propuesta de Dieterich sobre un nuevo socialismo radicaría en dar lugar a:

...Una revolución democrática permanente... Un conjunto de batallas móviles que buscan asediar al capitalismo y sus sombras... Y luchas que deben ser pensadas como

un largo proceso que en el terreno de la producción de riqueza se hace visible la necesidad de una nueva gestión democrática de la economía (Biardeau, 2007, p.187).

Según la lectura de Biardeau, el socialismo del siglo XXI solo será viable si se abandonan los errores del siglo XX, particularmente los relacionados con en el culto al Estado, a través de la máxima socialización del poder, de este modo lograría transformar el interior de la sociedad capitalista edificando nuevas instituciones socialistas que apoyen la voluntad popular.

En esa misma dirección se mueve el análisis que propone Claudio Katz sobre los procesos socialistas en América Latina. Para el autor, tras un periodo de desilusión, el socialismo vuelve a la escena latinoamericana a través de 4 procesos, el venezolano que opta por la vía del socialismo del siglo XXI, el boliviano que se dirige hacia una forma de socialismo comunitario, la renovación socialista en la Cuba contemporánea y, finalmente, un proyecto continental de socialismo latinoamericano que se organiza mediante la iniciativa de la Alianza Bolivariana.

A través de estos 4 proyectos se apunta a una sociedad sin opresores, incompatible con la explotación actual en el capitalismo, bajo una modalidad específica: la de un régimen económico de mayor expansión de la propiedad pública y de los sistemas políticos asociados a la administración popular. Según Katz, esto último se encuentra fundamentado en las observaciones de Marx a la experiencia de la comuna de París. Así, las experiencias contemporáneas del socialismo en Latinoamérica tendrían una base común en la teoría marxista, por la cual se configura, como aspiración común, el revertir la desigualdad de un

sistema que promueve la competencia para incrementar el lucro, socavando la convivencia humana y desatando dramáticos choques entre grupos sociales.

El socialismo latinoamericano recoge, entonces, bajo la forma de proyecto político, la ética marxista. Estos valores son criticados desde el punto de vista de los defensores del capitalismo como atractivos; pero inaplicables, dando lugar a la inhabilitación del proyecto socialista como tal. En oposición a ello, Katz señala:

La construcción de una sociedad igualitaria seguramente exigirá muchas generaciones y supondrá un funcionamiento mucho más complejo que la simple administración de las cosas, imaginada en los proyectos iniciales. Pero a través de distintas experiencias cobrará forma la construcción poscapitalista. A pesar de sus limitados recursos, la mayor parte de las economías periféricas cuenta con importantes márgenes para instrumentar programas populares que comiencen a reducir la desigualdad (2015, p. 185).

El autor aborda el tema del socialismo en América Latina no como una propuesta teórica, sino como un proyecto en ejecución. Es justamente por esto que hace énfasis en comprender las condiciones que llevaron a la desarticulación de la URRS. Por ello escribe que:

Lo ocurrido en la URRS permite notar que los obstáculos para forjar una sociedad de igualdad, justicia y libertad no son inherentes al género humano. No radica en el egoísmo humano o en un desinterés natural el individuo hacia sus semejantes. Son barreras políticas, sociales e ideológicas. Bajo el capitalismo estas obstrucciones

proviene de la dominación ejercida por la minoría, en el modelo soviético se derivaron de la regimentación y el papel coercitivo impuesto por la burocracia al gobernante (Katz, 2015, p. 191).

El mayor obstáculo que puede tener el proceso de construcción del socialismo en América Latina es, entonces, relativo a quienes ostentan el poder directivo de las sociedades y no a pasivos teóricos que puedan aparecer en el proyecto de su constitución. Katz insiste en que el socialismo es un ideal y no puede abandonarse el uso de tal concepto por los errores cometidos en experiencias anteriores.

El ideal socialista no ha perdido credibilidad; contrario a esto, ha retomado vigencia ante los efectos del neoliberalismo que, a principios de los años 90, intentó embellecer el capitalismo dando lugar solamente a mayor desempleo, pobreza y desigualdad. En este contexto, el socialismo latinoamericano emerge como propuesta válida a partir de los efectos regionales que provocó ese neoliberalismo, directamente asociado a los intereses del imperialismo estadounidense, representados en los organismos financieros internacionales. Al respecto, Katz asegura:

En todos los casos vuelve a reaparecer la necesidad de una confluencia de la izquierda regional con el nacionalismo revolucionario.

Ese empalme es un resultado de la incidencia del antiimperialismo en todos los proyectos de transformación social. La batalla contra el intervencionismo estadounidense determina estas convergencias (2015, p. 192).

Para Katz, es impensable un proyecto de construcción de sociedad alternativa si no se considera dentro de esto la presencia determinante del imperialismo estadounidense. Justamente será por ello que el proyecto de la Alianza Bolivariana para América Latina y el Caribe (A.L.B.A.) constituye una opción novedosa latinoamericanista opuesta a la injerencia imperialista a través de los distintos tratados comerciales que impone. En relación con este punto, Katz señala:

En los últimos años el A.L.B.A. aportó una interesante propuesta regional como horizonte socialista. Promueve formas de integración solidarias contrapuestas a los tratados neoliberales de libre comercio y diferenciadas del regionalismo capitalista del MERCOSUR. Postula medidas para avanzar en la soberanía financiera, moneda común, alimenticia, reformas agrarias, rechazo del agronegocio y energética Petrocaribe y Petrosur. El A.L.B.A. incentiva la auditoría desde la deuda externa, exige acelerar la concreción del Banco del Sur, alienta la creación de un fondo de estabilización cambiaria regional y sugiere coordinar el manejo regional de las reservas y movimientos de capitales. Este tipo de medidas aportando una base común para los procesos políticos radicales determina un sólido basamento para un futuro socialista. La unidad popular de América Latina es una mentada ordenadora del proyecto socialista en nuestra región. Se inscribe en una batalla de centurias para conquistar el objetivo pendiente de la segunda independencia (Katz, 2015, p. 193).

Con ello, el tema de la construcción del socialismo en América Latina sería rehabilitado como un proyecto viable. En ese mismo sentido se mueve la argumentación que propone José López, dentro de su esfuerzo por repensar el marxismo en el siglo XXI. Para él, la

construcción del socialismo no se apoya en teorías o en posiciones académicas, sino en la experiencia misma del trabajador como criterio de verdad y fundamento práctico del socialismo.

Justamente, es con base en la experiencia del pueblo trabajador que el socialismo marxista actual propone un carácter democrático en una sociedad futura. De acuerdo con esto, para López, la confianza en la democracia es una conclusión que el marxismo ha extraído del fracaso del socialismo histórico; por ello escribe: “La dictadura burguesa no puede ser superada a través de otra dictadura. No se trata de sustituir una minoría dominante por otra, sino de evitar cualquier minoría dominante” (2013, p. 151). A ello agrega:

El fracaso de la izquierda revolucionaria consistió en sustituir una dictadura por otra, un estado clasista por otro, la oligocracia capitalista por la burocracia socialista... Esta degeneración se produjo... Por los errores metodológicos e ideológicos del marxismo leninismo... El cual fue incapaz de plantear una alternativa seria al capitalismo (López, 2013, p. 151).

López coincide con Katz sobre la necesidad de un socialismo democrático latinoamericano. Esta sería, por tanto, la particularidad y el aporte que se está logrando en este momento para la tradición marxista y socialista en general.

Por otro lado, la lectura del socialismo, desde la realidad latinoamericana, presenta como lugar común de enunciación desde su realidad y para su realidad. Esto es lo que permite

asegurar que la aspiración por una sociedad alternativa pensada desde el discurso de los ideales de dignificación humana, a lo que debe llamarse socialismo, resulte viable. A esto es a lo que se refiere Nayar López Castellanos:

...pensar en América Latina y el Caribe desde adentro, presentan desafíos importantes, pero también constituyó una responsabilidad trascendental, tanto en el ámbito económico e intelectual, como en el entender que un futuro independiente y autónomo para nuestras naciones solo podrá generarse desde nuestro propio espacio, aprovechando la riqueza del pensamiento y ubicando los grandes aportes que hacen hecho al desarrollo de la humanidad (2013, p.13).

Pensar el socialismo para la región implica plantearlo desde un nuevo espacio no ortodoxo, original, y por qué no, que puede ser contrario al marxismo de Lenin, Trotsky y Gramsci. Para la realidad latinoamericana es posible afirmar que “el marxismo-leninismo... la teoría de la revolución socialista en la época del imperialismo... no estaba dicho todo lo que era necesario saber” (López, 2013, p. 16).

La propuesta de López Castellanos consiste más propiamente en pensar críticamente la tradición socialista internacional para lograr una construcción específica del socialismo, que sea entendida como vanguardia del socialismo mundial. Es por ello que destaca:

En el ámbito mundial, nuestra región se encuentra como una de las más activas en torno del replanteamiento y la construcción del socialismo, como sucede con los proyectos de transformación en marcha en una Venezuela, Bolivia y Ecuador, la

continuidad del modelo en Cuba y algunas experiencias de movimientos sociales en países como Brasil y México. Por ello, el pensamiento socialista latinoamericano presenta un quiebre en torno de la configuración de su identidad y la propia dinámica de su lucha (López, 2013, p. 21).

Esta posición de vanguardia revolucionaria socialista ya se ha concretado en la historia de la región a través de la experiencia de la Revolución Cubana, la cual generó en toda Latinoamérica una mayor cohesión, una clara convicción antimperialista y, principalmente, una marcada independencia del dogmatismo soviético. Es por ello que el pensamiento socialista en América Latina ha arribado al siglo XXI con renovados bríos, no solo en ámbitos académicos, políticos y sociales, sino también a través de diferentes contextos y estructuras políticas, como el Foro Social Mundial y el levantamiento zapatista.

Así, como especificidad regional, cualquier proyecto de construcción del socialismo requiere, en el caso de las necesidades materiales de América Latina, asentarse no en recetas programáticas sino, por el contrario, en las particularidades y reivindicaciones que surgen del movimiento de masas. Según López Castellanos, esto es lo que más se evidencia en la revolución bolivariana, un socialismo que empieza a recuperar terreno y que piensa en experiencias pasadas que se adecúan a las nuevas realidades. Por lo tanto, la Venezuela de Hugo Chávez construye un propio tipo de socialismo democrático; pero sobre todo fundamentado en la reflexión de las luchas latinoamericanas de las últimas décadas. Por ello:

Destaca la importancia de la participación popular y los mecanismos de la democracia directa. Se plantea la crítica a la idea estática del socialismo, es decir, que este no

puede partir de manuales y recetas mágicas, en el pasado, y de esquemas generales aplicables en cualquier país. Por ello el énfasis central en la participación popular (López, 2013, p. 23).

Como si se tratara de una nueva época para la teoría y la práctica del socialismo, la reflexión latinoamericana se asienta sobre la capacidad de actores y movimientos sociales para entenderse a sí misma como realidades, como experiencias cotidianas que reflejan esta nueva época. Sin embargo, de manera crítica López señala en su argumento que se puede notar una confusión conceptual cuando se habla del socialismo; pues es considerado como socialista cualquier referencia anticapitalista, lo cual abre las puertas a las estructuras socioeconómicas y políticas que finalmente aseguren lograr el objetivo de una sociedad socialista; además, indica que este es un riesgo que se vive en Venezuela, Bolivia y Ecuador. Para López, la mejor forma de superar este tipo de desviaciones en el proceso de construcción del socialismo sería una mayor participación popular y la reconfiguración de la conciencia social comunitaria y ciudadana. Así, se podría garantizar que:

...un nuevo estado socialista será el resultado de una edificación colectiva que responda a intereses comunes. Se trata de un consenso entre los diversos sectores sociales en el que el estado hará el espacio institucional definido por la nación para regular su vida interna, eliminar el sometimiento de unos sobre otros o cualquier imposición que afecte los derechos individuales o colectivos.... El horizonte más verosímil es la socialización del poder político en el marco de la democracia participativa (López, 2013, p. 28).

Resulta así que será sobre la base de la participación colectiva en la construcción de una nueva sociedad y un nuevo régimen político que el socialismo latinoamericano pueda erradicar desigualdades de género y cultura machista, para dar lugar a una sociedad de iguales, de respeto integral a la diversidad humana.

Con esta observación, López Castellanos hace énfasis en una particularidad de la aspiración socialista latinoamericana: la ampliación de las reivindicaciones a lograr como parte de la agenda de la construcción de un nuevo tipo de convivencia social y política. Ello coincide plenamente con las propuestas de Álvaro Hamburger, relativas a los desafíos y características del socialismo del siglo XXI en América Latina. Tratado como una experiencia histórica que desborda el proceso venezolano, el socialismo se plantea en este siglo como una tendencia en la búsqueda de “respuestas a los problemas de su desarrollo, desequilibrios sociales, injusticia e inequidad sembrados por el modo de producción y las prácticas instauradas, desarrolladas y perpetuadas por el capitalismo” (Hamburger, 2014, p, 132).

Entendido así, el socialismo latinoamericano busca alcanzar ideales de justicia y armonía que nunca antes ha alcanzado, asociándolos al desarrollo económico y a una democracia superior. El objetivo será, entonces, dar lugar a una prolongada etapa de cambios y de transformaciones que superen las relaciones sociales actuales para finalmente suprimir las clases a través de una socialización real y efectiva de la propiedad. Como resultado de esta etapa, se superará gradual e incesantemente la enajenación de las relaciones monetarias, mercantiles, el trabajo asalariado y la división social del trabajo.

El socialismo en América Latina busca el pleno desarrollo humano a través de transformaciones sociales y procesos particulares de construcción de una nueva democracia, que se materializa en un nuevo régimen de poder mediante el cual se le ponga fin a la explotación, la propiedad, la miseria y la opresión asociadas a las injustas formas de distribución de la riqueza que imperan en el capitalismo.

El socialismo latinoamericano del siglo XXI, según Hamburger Fernández, dará lugar a una auténtica democracia radical, una democracia posneoliberal, simultáneamente participativa y protagónica. Solo en ese marco político novedoso el ser humano se coloca en el centro de los sistemas productivos, se respeta la naturaleza y se puede implementar una economía planificada. Pero ello requiere de una des-estatalización; es decir el proyecto de un socialismo propio debe orientarse a debilitar la posición predominante del Estado sobre las dinámicas sociales, lo cual se materializa a través de la construcción de la cultura asociativa y comunitaria.

Por ello, se considera que el socialismo del siglo XXI contiene la posibilidad de un proyecto histórico que constituya el futuro de la civilización, es a eso a lo que Dieterich ha llamado Nuevo Proyecto Histórico, un cambio institucional que se materializa en una economía planificada de equivalencias, una democracia directa, un Estado no clasista y un nuevo sujeto racional, ético y estético.

Sobre este concepto de nuevo proyecto histórico vuelven Breppe y Pereyra, en su ensayo del 2016 titulado *Un análisis de las experiencias de socialismo de Estado*. Para estos autores, debe entenderse la propuesta del socialismo del siglo XXI como un proyecto simultáneo de

acción y reflexión; es decir, como un proceso de permanente construcción autocrítica que lo separen de los errores cometidos en la concepción del proceso de construcción del socialismo durante el siglo XX; entre ellos, la estatalización y la determinación económica.

Asimismo, señalan que la propuesta de Dieterich, a nivel estrictamente académico, tiene como defecto el confundir el crecimiento humano con la transformación estructural de la economía, lo que puede abrir las puertas a un fenómeno de corrupción en las estructuras burocráticas y administrativas del Estado, algo que parece estar sucediendo en la experiencia venezolana. Sin embargo, destacan que la propuesta teórica de Dieterich- tratada justamente como una teoría y no como proyecto político en sentido estricto- posee fortalezas indiscutibles, tales como el énfasis en la democracia popular y la necesidad de disminuir la pobreza a través de mecanismos de relaciones comerciales de integración. No obstante, su misma propuesta teórica recae en los errores del socialismo latinoamericano del siglo XX, como lo fueron el polo montañismo y el populismo de izquierda.

Por ello, los autores mencionan una serie de propuestas a tener en cuenta para constituir el socialismo del siglo XXI:

En cuanto al estatismo, debe permitirse la estructuración de una lógica basada en diferentes formas de propiedad pública, no necesariamente la estatal. Es decir, las experiencias de socialismo de este siglo deben poder estar abiertas a la combinación entre propiedad pública estatal con propiedad pública social... Debe romper con la lógica del partido único como única alternativa de gobierno, combinando... democracia representativa liberal con democracia directa y / o participativa...

Combatir radicalmente al capitalismo también desde la subjetividad y los valores, evitando el.... economicismo del socialismo del siglo XX. Para ello será necesario tener en cuenta que el socialismo es un proyecto moralmente superior al capitalismo, ya que, mientras el capitalismo neoliberal, por ejemplo, promueve que luchemos todos contra todos, el socialismo del siglo XXI, propone una sociedad radicalmente justa e igualitaria en la que los valores de la solidaridad, la cooperación, el amor, son posibles en una concepción integral del ser humano que respeta la diversidad como la diferencia (Breppe y Pereyra, 2016, p. 6).

Finalmente, esta serie de críticas a Dieterich- como propuesta académica o como proyecto político- permite que Atilio Borón, en su estudio sobre el socialismo del siglo XXI, concluya que la gran importancia en el contexto latinoamericano es el permitir acariciar un proyecto de poder. Al respecto escribe:

Movimientos que rehúsen siquiera pensar en tomar el poder y partidos que se desentiendan de la necesidad de representar genuina y democráticamente dan pie a diversidad de intereses se estancan en la mera expresión catártica de su identidad, desprovisto de un proyecto de poder (sea por la vía insurreccional de masas o la institucional) no hacen otra cosa que fortalecer la dictadura ella disimulada de las clases dominantes; y lo mismo puede decirse de los partidos que... piensan puede conquistarse el poder jugando exclusivamente dentro de las instituciones estatales establecidas por la burguesía (2014, p.16).

El socialismo del siglo XXI- como proyecto político- se plantea necesariamente la toma del poder, entendiendo este como el vehículo para lograr una transformación radical de las sociedades latinoamericanas. En esto radica, según Borón, el gran aporte de Chávez a la construcción del socialismo. Chávez, desde el momento mismo de su llegada al poder, el 2 de febrero de 1999, comprende el papel significativo que puede tener el poder estatal y gubernamental en la transformación de la sociedad y en la consolidación de esos cambios. Es por ello que destaca:

Chávez fue el primero en modificar la constitución, y más tarde Evo Morales y Rafael Correa siguieron su ejemplo en Bolivia y Ecuador, respectivamente. Es interesante tomar nota sobre este tema, en el del marco institucional y constitucional, nunca había sido puesto en la agenda de la izquierda latinoamericana antes de Chávez. Esa actitud refleja el papel irrelevante del pensamiento, que la izquierda tradicional le asignaba a los así llamados factores superestructurales, en buena medida porque nunca creyó que las elecciones podrían llegar a convertirse en una ruta hacia el poder (Borón, 2014, p. 25).

Borón coloca a Chávez dentro de la nueva izquierda latinoamericana; pero a diferencia de esta, caracteriza su proceder político como un claro proyecto de toma del poder desde el cual se procede a la reorganización superestructural de toda la sociedad en Venezuela. Así, en el marco de un nuevo socialismo actualizado, el proyecto chavista-bolivariano se entiende como el primero en superar las limitaciones estructurales del pensamiento de izquierda no tradicional, atreviéndose a adoptar, revolucionariamente, el tema de la toma de poder.

Justamente, esto es de particular importancia en este momento, donde la crítica debe de dirigirse a lo que puede hacerse, más que a lo que se está haciendo.

En un entrevista realizada en el 2005 Hugo Chávez señalaba 4 rasgos esenciales que debe contener el socialismo del siglo XXI.

El presidente Chávez sostiene, en la mencionada entrevista, lo mismo que unos meses antes habría expuesto en el V Foro Social Mundial, era un esbozo de su proyecto. En ese momento, el dirigente de la revolución bolivariana insiste en el carácter moral del socialismo; es decir, que recupere el sentido ético de la vida destruido por el materialismo de la sociedad burguesa. Asimismo, apunta a la necesidad de establecer una democracia participativa y protagónica que potencie la soberanía popular y la consolidación de la libertad con igualdad en una sociedad sin excluidos y explotados. Finalmente, en lo estrictamente relativo al tema económico, insiste en la necesidad de dirigirse a un asociativismo, y a la propiedad colectiva a través del cooperativismo y de toda una gama de experiencias de acciones de autogestión y cogestión dentro de formas de propiedad pública y colectiva⁴⁸.

Frente a ello, Borón destaca lo que no debería hacerse en el socialismo del siglo XXI, retomando la posición que había desarrollado Lebowitz en el 2006 al respecto. Así, ante los riesgos que implicaría la implementación de la democracia tal y como la refiere Chávez, toma como tesis que el socialismo del siglo XXI no puede recaer en un estatismo, ni puede dar lugar a una sociedad estatista donde un Estado todopoderoso genere seres humanos aptos para el socialismo sino que, por el contrario, sean estos los receptores de imposición desde

⁴⁸ Véase para ello lo expuesto por Borón en la página 152 de la obra citada.

arriba, quienes tendrían potestad de funcionarios de gobierno o cuadros de la vanguardia. En suma, el problema que se está señalando es que la democracia participativa no puede instaurarse, sino más bien desarrollarse.

Por otra parte, Borón retoma la advertencia sobre la ruta que seguía el proceso Bolivariano Lebowitz había expuesto antes de él en el sentido del riesgo que se presenta dentro de la propuesta de Chávez: una forma de populismo, donde el Estado origina soluciones a los problemas de la gente, al contrario de favorecer el desarrollo de capacidades humanas de resolución.

Así, la tesis chavista adolecería de una actitud real hacia la superación de una sociedad que contiene excluidos y explotados. En esta, los actores se verían reducidos a objetos-sujetos de dignificación que no se dignifican a sí mismos desde sus necesidades reales y de acuerdo con sus modos adecuados de hacerlo; es decir, se enfrentarían a una especie de minusvalía intelectual y social que haría obligatorio la centralización de reivindicaciones humanas por parte del Estado y el gobierno. Esto daría lugar, en opinión de Lebowitz, a un serio riesgo de totalitarismo, pues el Estado tendría la tendencia a presionar la diversidad de seres humanos con la pretensión de homogeneizar actividades, alternativas de consumo y estilos de vida. Finalmente, retoma el riesgo de recaer en un tecnologismo, como el que se produjo en el socialismo del siglo XX. Por tal razón señala:

Por eso tiene razón Lebowitz cuando argumenta que el socialismo no puede ser el culto por la tecnología. Esta fue una patología para el marxismo, que se manifestó en la unión soviética como minas, fábricas y granjas colectivas inmensas, que

supuestamente lograban los beneficios de la economía de escala, pero el peso de la burocracia en el proceso de toma de decisiones, desincentivar el protagonismo popular y destruir el medio ambiente (Borón, 2014, p. 157).

Dentro de lo que Borón entiende como lucha contra la lógica del capital, señala la necesidad de que la nueva forma de socialismo responda a las demandas y necesidades humanas dadas a lo largo del siglo XX, de no hacerlo, advierte, este nuevo socialismo del siglo XXI quedará relegado al terreno de las ideas despojadas de resonancia. El nuevo socialismo latinoamericano debe fundamentarse no en proyectos, ni en diligencias, ni en simples reformas que pueden desencadenar procesos contrarrevolucionarios, sino más bien en sujetos de la insurgencia revolucionaria que adquieren acabada conciencia de su protagonismo histórico y que encuentran un formato organizativo apropiado que potencie sus fuerzas, aplicando una estrategia adecuada de lucha, si ello se logra, no habrá obstáculo que “no se pueda derribar” (Borón, 2014, p. 188).

4. Una breve consideración particular sobre los retos de la Cuba socialista

La Cuba socialista constituye la única experiencia de construcción del socialismo que aún se mantiene sólida y coherente en América Latina. Rodeada de una percepción casi mítica a través de las grandes figuras del Che Guevara y Fidel Castro, la solidez del proceso cubano se acompaña de un enorme prestigio a nivel regional debido a las constantes campañas de solidaridad médicas y culturales.

Sin embargo, los años de bloqueo comercial a los que ha sido sometido el pueblo de la mayor de las Antillas han dejado un alto costo social que resulta innegable. Basta con recorrer las deterioradas calles de Habana vieja para darse cuenta de la escasez de bienes, facilidades y de la poca dinámica de construcción de infraestructura que se observa. Esto es evidencia de ese empobrecimiento del pueblo que ha procurado el imperialismo estadounidense. En Cuba, el tiempo parece haberse detenido después de 1960.

Agudizado a ello, tras la desaparición del socialismo histórico que se generó en el llamado “periodo especial”, el gobierno revolucionario- encabezado en aquel momento por su dirigente histórico- enfrentó la tarea de reorganizar la economía ante una nueva fase en la experiencia revolucionaria.

Históricamente, la Cuba socialista ha pasado por diferentes momentos de reorganización en el modo de producción; el primero de ellos fue el de la liquidación del capitalismo, seguido por la introducción del modelo económico de planificación central que abrió el debate sobre modelos económicos socialistas alternativos, bajo el título de Reformas Económicas del Sistema de Dirección y Planificación de la Economía, las cuales estaban influenciadas por la reforma que llevaba a cabo en ese momento la desaparecida Unión Soviética. Después, se presentó el llamado Proceso de Rectificación y, finalmente, una nueva fase de organización a partir del 2014 con la Ley de Inversión Extranjera, la unificación monetaria, las reformas en la propiedad del campo y la apertura del mercado nacional; pero bajo el control estatal y la nueva constitución del 2018.

A ello se le agregaron los vientos favorables producidos por el apoyo petrolero venezolano, la renegociación de la deuda externa, el aumento de las exportaciones hacia Rusia y China y una transitoria flexibilización del bloqueo comercial. Todo ello permitió, durante el gobierno de Barack Obama en los Estados Unidos, el aumento del turismo hacia la isla y un mayor monto de remesas en dólares que provenían de ese país. Sin embargo, la economía cubana sigue creciendo a un ritmo inferior al dos por ciento, lo cual es insuficiente para poder revertir los efectos negativos que han generado los sesenta años de agresión imperialista.

El intento actual de dinamizar la economía en consonancia con un modelo coherente con el ideal del proceso socialista revolucionario tiene su antecedente en el nombramiento de la Junta Central de Planificación, aún bajo el gobierno de Fidel Castro. Su objetivo inicial fue revertir los impactos de la descentralización en la que había recaído el Sistema de Dirección y Planificación, que hacían mella en la estructura política y social creada por la revolución. Uno de los más importantes impactos de esto fue la disminución del Partido Comunista como actor reivindicativo de su pueblo, ya que el Sistema de Dirección y Planificación traspasaba al actor privado bajo la forma de cooperativa sobre la propiedad económica en común, las regulaciones a la contratación de trabajadores y participación en el mercado interno.

En relación con esto, Mesa Lago refiere la posición de Fidel Castro a este respecto: “Hacia 1985 el Presidente Fidel Castro, denunciando que el trabajo político estaba siendo subordinado a mecanismos económicos argumenta que esos mecanismos nos solucionan todo, ¿qué le quedaría al partido por hacer? Bajo el proceso de rectificación el partido incrementa su fuerza y protagonismo” (2008, p. 9).

Con el proceso generado por el Sistema de Planificación, se vio el surgir de una gran cantidad de servicios privados a nivel profesional y técnico que progresivamente generaron una acumulación de capital en manos individuales, lo cual distorsionó la igualdad social y humana que perseguía la revolución desde su primer momento.

El llamado proceso de rectificación enfrentó esa distorsión transformando al Estado en socio obligatorio en la compra y venta de servicios o bienes, restringiendo entonces las implicaciones que el desarrollo del mercado libre de transacciones posee en el sentido de un único objetivo de lucro, provocando distorsiones en el acceso a los valores de uso que garantizan la satisfacción de necesidades humanas. En relación con ello, Alfonso Haroldo señala: “A partir de 1993 se produce un congelamiento de las reformas económicas para impedir el surgimiento de la economía de mercado que conduzca a una apertura política” (2008, p. 18).

Contrario a lo que de manera apresurada podría concluirse; es decir, que existe una relación directa entre la desintegración del socialismo histórico europeo y la rectificación cubana, cabe apuntar que, si bien es innegable que esto provocó aquel periodo especial, la verdadera causa del fenómeno fue- en conjunto- los efectos distorsionantes creados por el Sistema de Planificación, tanto a nivel político y económico, como superestructural.

Este efecto último marca la principal preocupación que tuvo el gobierno revolucionario en su momento y que, aún hoy día, bajo el gobierno de Díaz Canel, se mantiene. A ese respecto, Mesa Lago analiza:

Es imposible incrementar la productividad laboral cuando el plan de producción se ve afectado por la falta de insumos y la permanencia del mismo número de trabajadores en la nómina de las empresas, aun y cuando esto no se hubiese producido, se le suma otro problema, la presencia de una numerosa burocracia administrativa, impidiendo que los cuadros del partido busquen nuevas ideas, iniciativas y fórmulas revolucionarias (2008, p. 17).

Desde su inicio, la Revolución Cubana se propuso, a sí misma, la reconstrucción del nivel de vida de su pueblo para responder a las necesidades de dignificación asociadas a la vivienda, salud, educación, falta de democracia y dependencia del imperialismo. Esto llevó al gobierno revolucionario a lanzar un ambicioso proyecto de su versión en todas las esferas de necesidad reivindicativa humana social, que implicó un inmenso peso sobre el erario público, más aún en la actualidad donde, luego de un breve periodo de aumento en el turismo extranjero, este nuevamente ha vuelto a decaer, lo que provocan un resquebrajamiento del área social como proyecto revolucionario⁴⁹. Al respecto, Haroldo destaca en su ensayo:

Un dato extraordinario generado por el Banco Nacional de Cuba es su reporte de que el trece por ciento de las cuentas bancarias acaparan el 85 por ciento de los bonos, mientras que solo dos años antes este representaba solamente el 27 por ciento, es decir se había producido un desfase estructural entre el disfrute material de vida que permite, en dos años, el enriquecimiento de un sector minoritario de la población a más del 18 por ciento anual (2008, p.11).

⁴⁹ Haroldo (2008) señala que los ingresos de la seguridad social cubana no suman 900 millones; pero sus gastos sobrepasan los 1600 millones de dólares.

Bajo el modelo de rectificación cubana, se mantiene hoy el enfoque sobre la solución de necesidades del mercado interno, agro y habitación a través de la planificación de la participación del actor económico privado internacional y nacional. Sin embargo, se hizo evidente que la apertura a una economía de mercado dio lugar a la aparición de intereses políticos opuestos al mismo régimen. La posibilidad de que los cubanos podían ser propietarios de pequeñas y medianas empresas y que el capital extranjero llega a ser inversión en la isla; no solo generó divisiones en el nivel material de vida de la población, sino también en las formas particulares de pensar y actuar que habían sido configuradas superestructuralmente con la reforma cultural socialista, aquello que Guevara había llamado “el ser humano nuevo”.

Con rapidez inusitada, se provoca un desfase estructural constituido por la aparición de propiedad privada. Este se dirige a la obtención de ganancia, en sentido capitalista, lo cual es una ruta alterna; pero, a la vez, paralela a las particularidades que el gobierno revolucionario socialista había desarrollado en la sociedad cubana. En relación con este punto, Mesa-Lago manifiesta en su ensayo que:

Fidel hacía la observación de que el crecimiento de las actividades privadas condujo a la creación de una clase rica en Cuba, del mismo tamaño o mayor, que la burguesía antes de la revolución, este nuevo estrato de personas ricas tenía dinero para comprar todo y creó desigualdades e irritación en la población (2008, p. 19).

Con ello, los efectos de los procesos económicos de apertura generados desde el Sistema de Planificación provocan accidentalmente un clima civil de perversión de la moral revolucionaria que se asocia a la aparición de fenómenos de corrupción en los sectores administrativos bajos y medios del gobierno y, particularmente, en las municipalidades que habían sido descentralizadas del gobierno a través del modelo de planificación económica.

Por otro lado, a nivel social se empieza a visualizar una división de clase por tenencia de capital, que se transforma en inversión privada que se extiende a la sociedad cubana en clases. Por supuesto, esto implica el riesgo de debilitamiento estructural en el modelo del socialismo; no obstante, es más peligroso aún la desarticulación de la región superestructural moral e ideológica de la sociedad.

Por ello, el proceso de rectificación más que un proyecto económico es, hasta la actualidad, un proyecto político que persigue asegurar la solidez y existencia del propio régimen revolucionario en oposición a la errónea percepción del imperialismo estadounidense. Esta fase de apertura a la economía de libre mercado marcará un síntoma de decadencia del régimen.

Ahora bien, en este momento, bajo los alcances de la nueva constitución, se hace evidente el esfuerzo del gobierno socialista por consolidar estructural y superestructuralmente la Cuba socialista ante los retos del mundo contemporáneo, lo que incluye la visualización de sectores ideológicamente antagónicos al régimen dentro de la misma Cuba.

Con los cambios en las condiciones materiales de vida generadas por los procesos del Sistema de Dirección y Planificación se creó una distorsión en el imaginario social cubano, provocando que sectores medios profesionales y la juventud pensaran posible el regreso al capitalismo en la isla. La respuesta a este desfase superestructural es justamente lo que se conoce como Proceso de Rectificación, que se mantiene aún hoy en día como si fuese el guardián nocturno al que se refería Gramsci.

Debe considerarse como una condición determinante de lo que es una de las características estructurales del bloque histórico cubano durante años, la igualación social bajo el criterio de igualdad del colectivo humano. Ello implica un inmenso costo económico, el cual- pese a la capacidad productiva del suelo, el subsuelo cubano y el compromiso ético político de la mayoría de la población económicamente activa- mantiene un déficit económico fuerte en la balanza comercial de ingresos y egresos. Esto provoca enormes dificultades para que el Sistema de Seguridad Social cubano, que cubre a más de dos millones de pensionados, se mantenga y continúe con sus garantías hacia ellos.

El contexto de las reformas económicas se abrió paso en la sociedad cubana con el objetivo de favorecer el sector privado, el libre comercio, la inversión extranjera y la regularización del mercado, estas partían del presupuesto netamente capitalista de la superioridad de la producción privada ante las limitaciones de la producción estatal; no obstante, esto desembocó en el debilitamiento del área social del proceso revolucionario. Al respecto, la población cubana, convocada como actor permanente en la defensa de la revolución, se enfrenta a un periodo de “desilusión” con el proyecto socialista, como resultado de un imaginario alternativo generado por la recurrencia al actor privado como modelo de

desarrollo de acumulación de capital que podría producir un aumento en el nivel de vida de la población en general, una mejoría en los servicios y mejores condiciones materiales de vida urbanas y rurales.

El resultado real de ello fue, simplemente, que cientos de cubanos se colocan frente al resto de la población en una condición de clase privilegiada operando libremente en áreas de turismo y comercio, aprovechando la corrupción de funcionarios del régimen. Así pues, la sociedad cubana se percibió a sí misma bajo el efecto de una diversificación clasista en la que reaparecen mecanismos de exclusión humana, asociados al sector privado, como fueron la subcontratación y la manipulación intencional de vínculos familiares bajo la pretensión de asegurarse mayores posibilidades de inversión y negocio.

Este fenómeno material dentro de la sociedad civil repercute a nivel superestructural en una revalorización del individualismo que se traduce en la despolitización y anomia de valores revolucionarios, evidentes en el aumento de la drogadicción y la prostitución en las calles de La Habana. En este sentido, Cuba enfrentaba el riesgo de uno retroceso en la reivindicación de la dignidad humana.

La relación entre la condición estructural y superestructural provocada por el Sistema de Planificación se encuentra determinada por la recurrencia a canales clandestinos de abastecimiento y falsificación en la declaración de ingresos facilitados por la complacencia de los inspectores estatales encargados de la fiscalización de ingresos del nuevo sector privado. Aunado a ello, se produce la contratación irregular de trabajadores directos e indirectos- como cocineros, saloneros, guías turísticos, transportistas y taxistas- que sumado

a la escandalosa utilización de relaciones de parentesco mediante la realización de matrimonios por conveniencia, provocan la aparición de un imaginario donde se debe “pasar desapercibido” para aprovechar al máximo las oportunidades de enriquecimiento.

Así, la erosión de un actor económico privado en el seno de la sociedad civil cubana evidenció y profundizó las deficiencias en el sistema político existente; pero más importante aún en el orden superestructural que se había desarrollado. Por ello, Ted Henken señala en su ensayo que “desde posiciones opuestas cuentapropistas e inspectores actúan cada uno movido por intereses de tipo económico, los primeros desean mantener prácticas que le permitan obtener ganancias elevadas, mientras que los segundos tratan de beneficiarse del trabajo privado a costa del engaño” (2008, p.12).

Toda sociedad desarrolla, conforme a su proceso histórico, relaciones específicas de cohesión y coherencia conductual que le dan identidad reconocible y diferenciable, superestructuras en el lenguaje tradicional marxista. Estas superestructuras son las regiones de sentido de la realidad histórica y, como tal, permiten la convocatoria y aglutinamiento de seres humanos en torno a una iniciativa política administrativa bajo la forma de conducta cívica de identidad nacional.

El debilitamiento de esta región implica el debilitamiento de la mentalidad cívica dentro de la sociedad civil y su consecuente fragmentación regional, dispersión de sentido y comportamiento. Sin embargo, el debilitamiento superestructural no es debilitamiento administrativo gubernamental, sino debilitamiento en la capacidad de aglutinación del ser humano en una sociedad civil regular, esto es lo que se puede observar en Cuba por los

efectos del Sistema de Planificación. Por ello, es apropiado afirmar que las superestructuras son igualmente reales en la sociedad política que las contiene, como en la sociedad civil que la vivencia, a ello es a lo que Gramsci llamaba un bloque histórico.

Así, la región superestructural contiene los sentidos conductuales públicos, constituyendo el ámbito material donde el sujeto, dentro de la realidad histórica, se comporta de modo coherente con la identidad cultural y política hegemónica. Es esto lo que permite a cualquier gobierno superar las más terribles crisis económicas, aún por altos que sean sus costos e implicaciones.

Entendido así, en la relación entre superestructura y estructura de las sociedades, o sea su vínculo orgánico entre sociedad política, sociedad civil o infraestructura, pueden presentarse periodos de distorsiones en la funcionalidad superestructural, es decir, en su capacidad de crear cohesión humana; uno de ellos sería el llamado “desfase superestructural”, aquel en el cual el orden ideológico, cultural, moral, intelectual e institucional no corresponde a las dinámicas materiales generadas en el seno de la sociedad civil, y otro que sería el de “desarticulación superestructural” que implica una peligrosa resignificación conductual y valorativa, alternativa a las particularidades identitarias creadas por el bloque histórico de una sociedad particular. Con ello, se abre la posibilidad histórica de alternatividad política al escenario de poder vigente y a su administración gubernamental como tal.

Bajo esa consideración, puede entenderse mejor la respuesta que la dirigencia política cubana desarrolla ante la visualización de las distorsiones generadas por la apertura a una economía de libre mercado. Esta corrección se desarrolló en dos caminos complementarios, el primero

de ellos fue la desaceleración a nivel macroeconómico de las reformas iniciadas por medio de la promulgación de leyes restrictivas de carácter impositivo y coactivo, así como la rectificación a nivel operativo de la estructura de producción agrícola por medio de distritos agrícolas, granjas estatales, cooperativas de producción de semilla y cooperativas agropecuarias en general. El segundo de esos caminos lo constituye la reorganización administrativa gubernamental, de nuevos actores significativos, en la dinámica de la sociedad civil cubana, como lo son el ejército y particularmente la juventud. Así, el más reciente congreso del Partido Comunista cubano, celebrado en abril del 2016, no solamente ratifica el liderazgo del Partido Comunista, sino que además hace énfasis en la necesidad de reforzar el compromiso ideológico y político de la juventud y de la población en general con el proceso revolucionario.

La razón de esta actitud es el favorecer un renovado compromiso de parte de la población cubana con la continuidad del proceso revolucionario al cobrar, por su participación amplia en el sistema de gobierno, la plena conciencia de que la corrupción en el ejercicio público del gobierno cubano, aunado a la perversión moral de los ideales revolucionarios en las juventudes y sectores profesionales provocados por aquella influencia libre mercantilista, dio lugar a conductas desestabilizadoras. Por eso mismo se entiende la modificación a los códigos penales vigentes desde 1979, en el que se contempla como opción de nuevos delitos el abuso del poder, el enriquecimiento ilegal, el uso personal de recursos estatales, la apropiación fraudulenta de fondos, el engaño a los consumidores, la falsificación de certificados médicos, el favoritismo, entre otros.

El énfasis especial en evitar el desperdicio de los recursos estatales, que en el caso de la jornada laboral implicaba un marcado ausentismo que baja la productividad del trabajo, consistió en el desarrollo de una práctica administrativa en las empresas estatales que impedía el desvío de los recursos de esas mismas empresas, dirigiéndolos al beneficio del sector privado. Esto es lo que determina y explica los alcances y los orígenes de aquella reforma penal.

El gobierno socialista cubano reacciona entonces de modo oportuno, pues crea las condiciones propicias para el fortalecimiento del sistema político en común dentro de la continuidad de la tradición política revolucionaria. Asimismo, aunado a esas disposiciones penales, se otorga un mayor grado de autoridad a las Asambleas del Poder Popular y a los consejos populares integrados. Además, se establecen nuevos elementos del sistema de gobierno en la Cuba actual, se complementa el establecimiento del voto directo y secreto de la población para elegir delegados en asambleas provinciales y diputados en la asamblea nacional. Al respecto, E. Duarte escribe:

Se crean condiciones propicias para el fortalecimiento del sistema político en Granada y para la continuidad de la tradición política revolucionaria dando mayor autoridad a la asamblea del poder popular desde los municipios, así como la creación de consejos populares considerados como el más nuevo elemento al sistema de gobierno en la Cuba actual (2017, p. 15).

Esto conlleva a que se eliminen los comités ejecutivos a nivel provincial y municipal, y se creen consejos administrativos dirigidos a la optimización de los recursos locales, simplificando las estructuras de poder y revitalizando las asambleas de trabajadores. Esto ha

provocado un efecto favorable en el reconocimiento ciudadano, que se traduce en una nueva y remozada credibilidad en la autoridad administrativa gubernamental como representante de los intereses populares.

Las correcciones desarrolladas a través del congreso se extienden, además, a la ampliación de diversas formas de propiedad reconocibles bajo la tutela central, como lo serían las empresas mixtas, las asociaciones, las sociedades e incluso la propiedad privada sobre medios de producción, según se refleja en la nueva constitución cubana.

Las respuestas del gobierno revolucionario se resumen en reconstituir a la sociedad civil cubana en protagonista del presente y futuro de la isla, introduciendo una nueva dinámica democrática donde todos los habitantes eligen y son elegibles, donde los candidatos a las asambleas populares, ya sea a nivel provincial o a nivel nacional, surgen directamente de las organizaciones y los órganos representativos de masas, quedando obligados a rendir cuentas a la población, a los dirigentes del Estado y a las mismas entidades populares de las que surgen.

Así, en este momento la asamblea nacional del poder popular cubano cuenta con 471 diputados, desde graduados universitarios hasta personas con nivel medio superior y básico, obreros, campesinos, educadores, trabajadores de la salud, investigadores del área de las ciencias, deportistas, artistas y miembros de las fuerzas armadas.

La revolución ha logrado entonces reconfigurar de manera efectiva la realidad del país a las nuevas condiciones a través de un mayor acceso democrático al poder, el fortalecimiento de

la participación de la juventud, el afianzamiento la cultura popular y la identidad política cubana. Por lo tanto, los desfases ideológicos que se produjeron en un momento particular de su historia.

Con todo ello, aquella vieja ilusión por parte del imperialismo estadounidense, relativo a que una vez muerto Fidel el sistema político socialista cubano caería por su propio peso, resulta simple y llanamente absurdo. El socialismo en Cuba es materialización política del espíritu del pueblo cubano gestado a través de una nueva cultura de dignidad nacional creada por la revolución.

Los efectos del bloqueo, recubiertos “jurídicamente” por la Ley Helms-Burton⁵⁰, que se han radicalizado por la administración de Trump, no han logrado humillar al pueblo cubano y a su revolución; por el contrario, la han fortalecido al permitir el refuerzo del compromiso con el proceso socialista a través de la referencia a la injerencia del factor externo, con lo cual se da lugar a una mayor cohesión interna, pues hace evidente al pueblo cubano la constante agresión imperialista como agresión en contra de la población misma, y no en contra del gobierno. En cuanto a estas dinámicas, A. Haroldo escribe:

La política cubana ha sido precisamente incentivar el interés norteamericano como vía para lograr una normalización de relaciones sin condicionamientos previos, que rinde una situación menos apretada en cualquier escenario de

⁵⁰ Llamada oficialmente Ley para la Libertad y la Solidaridad Democrática Cubana, permite establecer procesos judiciales de indemnización en cortes de los Estados Unidos contra el estado cubano por las propiedades expropiadas a los inversionistas estadounidenses después de la revolución

negociación, y al mismo tiempo, aprovechar y ampliar los espacios internos de legitimidad (2008, p.15).

La agresión imperialista estadounidense sobre Cuba no es funcional al imperialismo norteamericano, dado que para el mismo gobierno estadounidense conlleva un alto costo en términos de contaminación interna de su política externa hacia América Latina. En todo caso, la presencia del subtexto imperialista en los discursos de cualquier gobierno estadounidense hace que sea radicalmente imposible que cualquier administración estadounidense, ya sea demócrata o republicana, perdone a Cuba su osadía de ser libre y, menos aún, que la realidad de su libertad soberana se convierta en esperanza para los latinoamericanos, expectativa de toda América Latina.

Capítulo 4

La construcción del socialismo en Ernesto “Che” Guevara y Hugo Chávez

1. Sobre la construcción del socialismo en el pensamiento de Ernesto “Che” Guevara

Un hito fundamental para la historia del socialismo latinoamericano lo marca la experiencia de la Revolucionaria Cubana. Esta revolución enfrentó directamente la dictadura de Fulgencio Batista, actor político destacado en el escenario de la isla desde 1933. Mediante golpe de Estado, Batista se comprometió desde sus primeros momentos en el ejercicio del poder con los intereses del imperialismo, con la presencia de las estaciones navales, de los casinos y del mantenimiento de la isla como centro de recreo para el imperialismo.

De este modo, el gobierno de Batista se caracterizaba por la fuerte influencia del imperialismo estadounidense, el derroche del erario público y las diversas formas de control político que garantizaban los privilegios de la oligarquía, en detrimento de las prioridades de reivindicación de su pueblo y de la lucha contra la corrupción.

En ese marco político social, surge en la consciencia de la juventud cubana la necesidad de derrocar el régimen y devolver la dignidad al pueblo sometido a la ofensiva posición de sumiso siervo de los deseos e intereses del imperio, que habían reducido a Cuba a una zona de turismo sexual y de apuestas. Esa tarea fue asumida, incluso desde su época de estudiante, por un joven abogado, Fidel Castro Ruz, que debió exiliarse en México en 1955. En México

empieza a estructurar la insurrección armada, organizando un pequeño grupo de insurgentes no superior a los 20 miembros, que contó con la ayuda financiera y política del expresidente cubano Carlos Prío.

La lucha revolucionaria cubana inicia el 25 de noviembre de 1956 con el desembarco del Granma. Al poco tiempo, a un pequeño grupo de 12 guerrilleros se le unen los campesinos, el Frente Cívico Revolucionario Democrático, los comunistas y el Movimiento Estudiantil Universitario. Desde entonces, la revolución cubana se impuso sobre la conciencia de las personas, cuya aspiración es la de construir un tipo distinto de sociedad y, asimismo, un tipo distinto de ser humano. Pues, de nada sirve sacar a una persona de la pobreza si no se logra sacar la pobreza de esa persona. Como escribiría años después el Che Guevara:

“No hay más que hacer... O revolución socialista
o caricatura de revolución”⁵¹.

Este objetivo revolucionario, emergido de las condiciones específicas de vida en Cuba, es lo que se encuentra como eje antropológico filosófico en el discurso revolucionario de Ernesto Guevara, es su propuesta de un hombre nuevo⁵². Conceptualmente, el socialismo de Guevara gira en torno a la promoción integral de un ser humano entendido no como sujeto de derecho, si no como actor constitutivo de una realidad histórica diferente, equitativa, promotora de la dignidad y, por tanto, reivindicadora de una identidad que solo se entiende desde las

⁵¹ Extraído del artículo de 1967, titulado: *Crear dos, tres... muchos Vietnam*, el mensaje a los pueblos del mundo a través de la tricontinental.

⁵² Este término usado por Guevara no se restringe solo al varón, sino que incluye a la mujer, dicho de un modo más adecuado, se refiere al ser humano.

condiciones reales de vida de un ser humano. Que no es humano en general, sino que es humano específico, chileno, costarricense o cubano.

Para Guevara, el socialismo se constituye en una nueva sociedad cuando se eliminan de la conciencia de las personas los residuos de la vieja sociedad. En este sentido, el ser humano es actor fundamental en la construcción del socialismo; sin embargo, requiere de reeducación: una de las tareas fundamentales del gobierno revolucionario. Por ello, se impone la movilización de masas en dirección a la constitución de un nuevo tipo de ser humano.

El pensamiento de Guevara fue determinante en la ejecución y construcción del proyecto revolucionario; no obstante, para críticos como Juan José Sebreli Guevara es considerada un, p 53 mito político para arrastrar a las masas. En *Ensayo contra el mito del Che Guevara* (2010), Sebreli insiste recurrentemente en tratar a Ernesto Guevara como un simple ícono de la juventud; pero que no es más que un estalinista irracional y predispuesto al autoritarismo. Escribe entonces:

El entusiasmo revolucionario fue efímero y raros los hombres con predisposición al sacrificio aeróbico. Así apareció la cara autoritaria del Che proponiendo el terror... Creó en 1960 el primer campo de concentración.... Destinada según la terminología típica del estalinismo, a la reeducación mediante el trabajo (Sebreli, 2010, p.53).

De este modo, según Sebreli (2010), el Che Guevara no era más que un gran aventurero que amaba las armas, creía en el sacrificio heroico y vivió la revolución en el desenfreno, por lo que se mantuvo ajeno a toda reflexión.

Sin embargo, este tipo de discursos solo pretenden desacreditar la figura de Guevara, además de desestimar la posibilidad de construcción del socialismo en América Latina; estos no son sino esfuerzos editoriales para crear lo que Fernando Lizárraga llama a propósito “*best sellers* playeros”. Al respecto señala:

En los últimos meses que hemos asistido a un nuevo diluvio editorial sobre el Che. Las grandes empresas productoras de *best sellers* playeros compran todos los que prometen ser reveladores. Los autores favorecidos por la industria son aquellos que se acercan al Che con un indisimulado morbo o con la liviandad del video clip. Estos escritores quieren averiguar si el Che pronunció alguna frase célebre que aún no este registrada en las crónicas, quién sabe cómo hacía para combinar sus invocaciones al olivo y su dicho sobre el amor, se interesan por la ridícula tesis que pretende conectar la rebeldía con el asma. Y del pensamiento político del Che ni una palabra. Nada de esto debería extrañarnos. Se trata de la tríada técnica de ocultar mostrando. Al mismo tiempo y en una pretendida revisión crítica algunos autores le endilgan al Che la autoría de profecías que habían llevado a la muerte a miles de jóvenes militantes revolucionarios. Esto es absurdo, un insulto a la inteligencia y a la memoria de quienes fueron masacrados por las aún imponentes dictaduras latinoamericanas. Otros, quizá más sutiles nos invitan a mirar hacia Cuba para que comprendamos que

el proyecto del Che ha fracasado estrepitosamente. Sesudas argumentaciones intentan demostrar que Cuba está regresando al capitalismo.

Estas obras muestran una mirada de inocente llena de estupideces... Por fortuna, los pocos que estudian al Che estaban produciendo trabajos exquisitos... Quizá no lleguen a ser los libros que mejor se venden pero, con seguridad, serán los que mejor se leen (Lizárraga, 2004, p. 12).

En todo caso, lo cierto es que para los intereses del imperialismo y de la burguesía latinoamericana, la recuperación y el abordaje crítico de la figura y el pensamiento de Ernesto, el Che, Guevara no les es conveniente. No les es conveniente que el espíritu humano encuentre en un hombre excepcional el ejemplo angular para la corrección de lo que, en el lenguaje de Hegel, podría llamarse la decadencia del curso del mundo. En suma, al capitalismo no le sirve demostrar que hay personas coherentes con sus ideales.

Así pues, lejos de la figura de aventurero que, con poca formación y pobre afán por la reflexión, presenta Sebrelí en su ensayo, autores como Néstor Kohan, Michael Lowy, Ernesto Borrego y el mismísimo comandante en jefe de la Revolución Cubana destacan en la figura del Che su rigor intelectual acompañado del más coherente espíritu revolucionario, en el sentido profundo que ese término debe tener para América Latina: dignificador del ser humano.

El objetivo humanista tras el pensamiento del Che Guevara, el hombre nuevo, contiene el proyecto antropológico y ético de un ser que recupera para sí mismo y para la humanidad la comprensión del mundo, la comprensión de sí mismo y la comprensión de sus relaciones con

los otros seres humanos. Por ello, la experiencia revolucionaria cubana de construir el socialismo en la isla fue necesaria para toda América Latina, pues se asume como una nueva fase de utopía realizable, el bellísimo horizonte de una sociedad en la cual el ser humano será el centro mismo de todos los intereses dominantes sin copiar modelos o recetas.

Ahora bien, este logro de la aspiración alcanzable requiere de condiciones materiales que deben articularse, es por ello que Guevara, con base en la experiencia de la formación de cuadros de guerrilleros para la vinculación del pueblo con la lucha armada, consideró la enorme importancia de provocar una reforma cultural integral a través de un nuevo modelo de educación.

Con base en el principio de que el humano piensa como actúa y actúa como piensa⁵³, para el Che el modo de construcción del socialismo en Cuba requiere de la transformación en superestructura de una reforma educativa novedosa en la que se promueva a un nuevo ser humano, no como sujeto acabado sino en continua formulación. Si bien el Che no usa la noción de superestructura, esta es la que mejor expresa la intención de la nueva educación en su postura, pues como superestructura, la educación actúa- en efecto- de modo directo, indirecto y autoeducativo.

Y si bien, las superestructuras se visualizan en las instituciones, debe entenderse que en el lenguaje del marxismo estas no solo cohesionan a la sociedad y le dan su especificidad

⁵³ Cuevas y Barberousse (2011) escriben: “El Che es ejemplo del hombre que actúa como piensa, consecuente con sus ideas y convicciones a través de toda su vida y hasta el último momento. Que es un Valor básico que puede tomarse como fundamento de su figura” (p.304).

reconocible, sino también inciden y dan coherencia en el actuar y pensar de los seres humanos que constituyen esa sociedad. En ese mismo sentido, Cuevas y Barberousse observan lo siguiente:

...el hombre nuevo y su núcleo central definitorio, la conciencia, conforman el aspecto medular en el pensamiento del Che. En la mayoría de sus intervenciones públicas, su preocupación central constante es el ser humano y su conciencia, tanto a nivel social, individual... Su propia vida expresa esa obsesión por alcanzar el escalón más alto del especie humana que sería el ser humano nuevo (2011, p. 305).

Y agregan:

El Che estaba convencido de que ese nuevo ser humano solo podría constituirse en una sociedad distinta a la capitalista, es decir en el socialismo, y que debía ponerse una especial atención a educar a los jóvenes, quienes eran la arcilla... El objetivo de esa educación pensaba modelar la conciencia que, a su vez, tendría como eje central una ética y una moral determinadas. Es decir la educación como instrumento de primer orden en el refinamiento de un ser humano nuevo, diferente al que se formará en el marco del capitalismo. Educar, porque una nueva ética y una nueva moral no nacen por generación espontánea (Cuevas y Barberousse, 2011, p. 306).

La educación, pensada superestructuralmente, tiene entonces este doble carácter ético y antropológico formador; además, tiene una totalidad funcional en la conformación de una

conciencia que se vierte en práctica social, distinta y distintiva a la que impera en el capitalismo, la de competencia y desconfianza.

De este modo, en el pensamiento de Guevara no existe una relación mecánica entre la nueva sociedad y el nuevo ser humano; por el contrario, este vínculo se establece de modo dialéctico; es decir, complejizado, como pensaba Hegel. A través de vínculos de influencia orgánica o recíproca, este nuevo ser humano del socialismo es fruto de un proyecto de reconstitución de la conducta humana y los vínculos entre personas. Por ello justamente es que Cuevas y Barberousse señalan:

El Che pone el acento en algunas estrategias para formar a este ser humano nuevo. Mencionamos algunas que están en el centro de su concepción: uno, el ejemplo como valores que dejará a los que no están en la vanguardia; dos, el sacrificio... Tres, el voluntariado... Cuatro, la búsqueda constante el auto perfeccionamiento... Cinco, el reconocimiento social (el estímulo moral) como motor principal y alternativa al principal estímulo de la sociedad capitalista, el material y el dinero. Se trata por lo tanto de un verdadero decálogo de estrategias que buscan educar, sobre todo a las nuevas generaciones, en una nueva concepción del mundo (2011, p. 307).

A este “decálogo”, los autores le agregan una pertinente observación sobre el papel del trabajo, considerado particularmente como trabajo voluntario:

El trabajo constituye para el Che una actividad formadora de primer orden.... Es uno de los factores centrales para la formación del ser humano nuevo. ¿Cómo se llega al

trabajo liderado a través del cual el ser humano se puede apropiar y expresar su propia naturaleza? A través de un nuevo tipo de trabajo, distinto de aquel enajenado productor exclusivo de mercancías... que signifique una emanación de la esencia humana y un aporte a la vida en común... Considera que al trabajo debe dársele la categoría de deber social y unirse a la técnica... para el Che esta es la dimensión más importante del trabajo en relación con el hombre nuevo: formar una actitud nueva frente al trabajo para que esto no se ha visto como una carga y, el trabajo como instrumento para modelar la nueva personalidad social (Cuevas y Barberousse, 2011, p. 311).

En esta rica comprensión del trabajo se han asentado los autores para señalar el concepto de trabajo en el pensamiento del primer periodo de Marx, el cual-como se observa en los manuscritos- es entendido como una actividad esencial sometida a relaciones de propiedad que dará lugar a la constitución de un modo de producción; es decir, en el lenguaje de ese momento, a una forma específica de producción y reproducción de condiciones materiales de vida, que en el contexto de decisiones sociales provoca que pase el efecto de generación de conocimiento o reconocimiento humano a través del trabajo mismo y no de un alcance gnoseológico, ético y antropológico.

Por ello, Marx llama al trabajo en el capitalismo “trabajo enajenado”; es decir, el que ha perdido su significado profundo en la vinculación a la construcción del ser humano y de su realidad histórica. El trabajo enajenado resulta, en ese sentido, de la condición material de enajenación misma del ser humano; es decir, de la pérdida del reconocimiento de su posición ante la realidad, de su vínculo con otros seres humanos y de la conciencia de sí mismo.

Justamente, a partir de esta conceptualización, Marx propondrá en los manuscritos una posición ética favorable a la desalienación del ser humano.

Así pues, en esta misma dirección debe comprenderse el alcance particular que poseen en el pensamiento de Guevara el estímulo moral, entendido como alternativa al estímulo material más allá del capitalismo, y que llevará al desarrollo de la conciencia. Al respecto, Cuevas y Barberousse escriben:

Le preocupa al Che que el estímulo material cree privilegios de algunos grupos sobre otros, por lo que recomienda usarlo con cuidado, conociendo su potencial pero también la posibilidad de que su uso indiscriminado pueda reforzar valores del capitalismo que se desea superar (2011, p. 313).

En definitiva, la anexión de estímulo moral como superior al estímulo material capitalista solo puede darse en una nueva sociedad; solamente socialista, aquella que tiene dentro de sí misma la tarea de generar una nueva cultura; es decir, una sociedad que se organice espiritualmente de manera integral. A esto es a lo que se refieren Cuevas y Barberousse cuando señalan:

Que la sociedad se transforme como un todo en escuela, puede asociarse a la necesidad de transformar ciertos valores en sentido común, es decir, que se convierte en naturales, en referentes ineludibles... La nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito, la masa la va haciendo suya, y presiona a quienes no la han logrado todavía (2011, p.315).

En la misma dirección, Donoso Romo (2005), en su libro *Ernesto Guevara y el papel de la educación en los procesos revolucionarios*, escribe:

No basta con convertir los cuarteles en escuelas... Para Ampliar todo lo posible la cobertura educacional...se debe conseguir, pensaba el Che, el entusiasmo... también se debía conseguir el compañerismo que tanto había reconfortado a los guerrilleros en la campaña de alfabetización, para que el proceso se mantuviera en el tiempo (2015, p. 21).

Más adelante agrega:

Bien vale precisar que cuando Ernesto Guevara sostenía que Cuba debía convertirse en una escuela no estaba pensando que el sistema escolar creciese hasta abarcarlo todo. Más bien estaba imaginando una educación que se valía de diversos canales para impactar en la conciencia de las personas. Se refería a que a partir de las instituciones estatales, como las escuelas o los medios de comunicación, se debían ir reforzando esas actitudes. Aludía que las mismas personas, al ir incorporando esos aprendizajes, vienen ejerciendo la creación social sobre sus semejantes, es decir, motivando y presionando por medio del ejemplo aquellos que aún no las adquirieron para que así lo hicieran. Aseveraba que toda persona, en su búsqueda por satisfacer las expectativas sociales, debía ir transformándose en la dirección deseada hasta el punto de hacerlo sin necesidad de motivaciones ajenas. Esto fue de lo que él llamó respectivamente educación directa, indirecta y educación (Donoso, 2015, p. 22).

En cuanto este tema de la educación es oportuno retomar las palabras del mismo Ernesto Guevara escrito en su conocidísimo artículo de prensa El socialismo y el hombre nuevo en Cuba:

En nuestro caso, la educación directa adquiere una importancia mucho mayor. La explicación es convincente porque la verdad no precisa de sus subterfugios. Se ejerce a través del aparato educativo del Estado en función de la cultura general, técnica ideológica, por medio de organismos tales como el Ministerio de Educación y el aparato de divulgación del partido. La educación prende las masas y la nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito; la masa la va haciendo suya e impresiona a quienes no se han educado todavía. Estas formas indirectas de educar a las masas son tan poderosas como aquella otra. Pero el proceso es consciente, el individuo recibe continuamente el impacto del nuevo poder social y percibe que no está completamente adecuado a él. Bajo el influjo de la presión que supone la educación indirecta, trata de darse una situación que entiende justa y cuya propia falta de desarrollo ha impedido hacerlo hasta ahora. Se autoeduca (1965, p. 5).

Donoso (2015) señala a partir de lo expuesto por el Che, que la educación resultaba un eje de la construcción de la nueva Cuba. Este se fundamenta en la misma experiencia pedagógica que, como resultado de la reflexión sobre la experiencia del vínculo entre guerrilla y campesinos, ha concluido El Che. A eso se refiere cuando escribe:

Están dadas las condiciones para estudiar el papel que Ernesto Guevara le asigna a la educación en la lucha de liberación... Cuando los guerrilleros cubanos se

incorporaban al ejército rebelde también se sumó a los procesos de formación que ahí se desenvolvía, los cuales tenían por misión otorgarles una bandera moral por la cual luchar y un mínimo de conocimientos que aumenta a su posibilidad de triunfo. Mientras más se consolidaba la lucha... Más sistemática se fueron haciendo esas iniciativas formativas en la constitución de un hombre nuevo (Donoso, 2015, p. 83).

Tanto para Cueva, Barberousse y Donoso, el socialismo en las tesis de Ernesto Guevara se construye a través del encauzamiento de la conciencia hacia formas de libertad cultural y moral que resulten integralmente dignificadoras. En esa misma dirección, escribe Lizárraga:

El Che se imaginaba la sociedad convertida en una gigantesca escuela que puede mediante mecanismos directos e indirectos, producir un cambio en el ethos social y encauzar las actitudes individuales hacia posiciones congruentes como una justicia que no se mida por la cantidad de bienes materiales disponibles. Asimismo, el ethos igualitario asentado en actitudes y sentimientos coherentes con la norma de justicia social es un mecanismo que... Puede bloquear el retorno del mercado (2004, p. 14).

Con esto, Lizárraga ha tocado un punto medular en el pensamiento de Guevara: el tema de la economía en vinculación con la construcción del socialismo y el ser humano nuevo. A propósito de esta relación, Lizárraga tiene toda la razón al observar que:

Lejos de cualquier economicismo, Guevara no concibe el comunismo como un crudo método de reparto, sino con un sistema fundado en razones morales. Por ello para el Che la economía sin moral no le importaba. Se trata de una afirmación de denso

contenido filosófico. A partir de la reciente publicación del texto del archivo personal del Che, ya no quedan dudas de que sus inquietudes filosóficas fueron decisivas en la formación y maduración de su pensamiento. Sí existe un sustrato permanente en sus ideas y posiciones políticas y revolucionarias, ese debe buscarse como una constante en sus estudios filosóficos, desde su adolescencia hasta los últimos días en Bolivia (2004, pp.4-5).

Esta noción de formación teórica en el Che es destacada ampliamente por Néstor Kohan, quien recalca el contacto del Che Guevara con el marxismo desde los dieciséis años, iniciando así una formación constante durante toda su vida, lo que finalmente lo condujo a una ruptura con el pensamiento soviético oficial, el conocido materialismo dialéctico soviético. Kohan escribe:

El pensamiento de Guevara se inserta en el cruce de la noble tradición. Por un lado la latinoamericana y humanista de Ingenieros, Mariátegui, Ponce... por el otro la vertiente historicista y humanista del marxismo occidental europeo. Ambas inclasificables dentro del rígido y cerrado perímetro de la sistematización materialista dialéctica. De la mano de los manuscritos económicos filosóficos, y sin proponérselo, el Che se instala abruptamente en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y la cuestión de la alienación... No casualmente Jean Paul Sartre, uno de los principales protagonistas de ese debate... Caracterizó al Che como el hombre más completo de nuestra época. En medio de esa voluntad de pensar, estudiar y crear en el plano teórico, el Che seguía atentamente la marcha de la revolución Latinoamérica (2006, p. 179).

Por su parte, para Lizárraga esta particularidad en el pensamiento del Che proviene de su identificación “con el humanismo revolucionario marxista, siendo que también es significativo el hecho de que esta concepción no se reduce a una mera formulación programática. Como dirigente revolucionario, se preocupa de traducir esos principios en acciones instituciones concretas (2004, p. 14).

Por otro lado, es el humanismo marxista del Che lo que lo lleva a considerar el tema de incentivos no materiales, o sea morales, desde argumentos racionales y no desde la simple apelación a la moral altruista. En este sentido, Lizárraga asegura:

El Che considera que el trabajo no alienado es una actividad gratificante en sí misma... En el trabajo consciente, creativo y cooperativo estará la recompensa misma... Comprueba que en momentos de favor revolucionario, en particular al frente a las agresiones imperialistas, la productividad crece sin que deba aplicarse a estímulos materiales... Concluye, por tanto, el estímulo moral puede hacer más que el mismo estímulo material para el desarrollo económico (2004, p. 25).

Desde su posición como revolucionario, Guevara ha comprendido que la justicia no es por sí misma suficiente para resolver los problemas prácticos de la construcción del socialismo; por tanto, entiende que es necesario un perfeccionamiento ético y antropológico, de aquí su exigencia por el estímulo moral y su defensa por el ser humano nuevo.

Dentro de esa dignificación ética, cultural y social, el trabajo adquiere la dimensión de actividad de realización humana, ya que el socialismo no pretende generar otra cosa sino el

dominio del ser humano sobre la realidad en la que vive, con la finalidad de dar lugar a un mundo nuevo dentro del cual se le permita la plena satisfacción con su presente. Por lo tanto, la dignidad, el presente y el derecho humano a disfrutar la vida sin la angustia de la incertidumbre, la exclusión, la explotación o la perversión de su alma se abordan políticamente como parte del desarrollo del socialismo latinoamericano.

De acuerdo con Gonzalo Rojas en su ensayo (2010) *El marxismo de Mariátegui y de Guevara en el pensamiento político latinoamericano*, en América Latina se discuten los cambios sociales y las formas de organización política de la sociedad desde una crítica al eurocentrismo teórico como forma específica para trascender la sociedad capitalista. Por ello señala:

Algunos de los motivos que podemos señalar para este debate en la izquierda política y social provienen, por un lado, de los fracasos de las instituciones democráticas liberales en los límites de los capitalismo periféricos con hegemonía neoliberal... Lo que podemos denominar como promesas incumplidas por la democracia, y por el otro lado, el fracaso de los colectivismos burocráticos de la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas... Ese debate sobre la necesidad de la organización política, sobre el imperialismo y el socialismo, el euro sandinismo y las formaciones económicas-sociales latinoamericanas, tanteado primero por Mariátegui, y se desarrolla después del triunfo la Revolución Cubana... El centrismo transportaba mecánicamente los modelos de evolución histórica de Europa a América Latina. (Rojas, 2010, p.153).

Es por ello que afirma en su ensayo:

El pensamiento político de Guevara es entendido como una elaboración teórica al interior del marxismo latinoamericano...Es una visión humanista de la filosofía de la praxis en la tradición crítica y anti-dogmática de Mariátegui... Podemos considerar al Che... no como un teórico...sino como un pragmático... Guevara fue un militante revolucionario que articula teoría y praxis en el camino en que Marx lo proponía en las tesis sobre Feuerbach (Rojas, 2010, pp. 157-158).

El pensamiento político de Guevara se construye en Latinoamérica desde un marxismo humanista opuesto a la concepción mecánica de construcción del socialismo que impera en el marxismo soviético. Siguiendo a Kohan en su obra sobre el Che:

Filosóficamente hablando Guevara no es ingenuo. Su distanciamiento crítico del DIAMAT lo expresa en reiteradas ocasiones cuando se quejaba del escolasticismo que frena el desarrollo de la filosofía marxista. Guevara no explica todos sus presupuestos filosóficos y abandona el lenguaje y la terminología que usualmente gana en la literatura marxista de la época. Siguen utilizando el término materialismo dialéctico... Frente a esta interpretación del marxismo la ideología legitimadora llamada a esperar que se produzca la revolución, cuando las condiciones estuviesen maduras... Por tanto al mandato de ineludible delantero y subjetivas, opone su concepción filosófica de la praxis... Guevara revaloriza junto a los aportes de Marx, aquellos otros donde el Lenin había otorgado papel, en la política, a la dimensión subjetiva como un lugar privilegiado. El Che, entendía que la Revolución Cubana

rompía con las leyes de la dialéctica como era entendida por el fatalismo del materialismo, y rompía con ese materialismo histórico, citado en los manuales. Pretendía llevar a la Revolución Cubana, a lo que el joven Gramsci había caracterizado sobre la Revolución Bolchevique, una revolución contra el Capital (2006, p.18).

Esta interpretación coincide plenamente con la propuesta de Orlando Borrego, en su ensayo del 2001, *Notas inéditas de Ernesto "Che" Guevara sobre el manual de economía política de la academia de ciencias de la URRS*. Para este autor, el Che realiza una lectura del llamado *Manual de la Economía* desde un punto de vista contrario al dogmatismo soviético que impera desde Stalin. Esa lectura lleva a que se proponga leer el tomo 1° de El capital desde el subdesarrollo, rompiendo finalmente con la concepción etapista de transición al socialismo. Escribe entonces:

La distancia central la encontramos plenamente en el cuestionamiento del Che a todo etapismo preconizado por las corrientes estalinistas, pues para el etapismo la revolución pendiente en América Latina no es socialista. El Che había señalado que históricamente eso fue falso... La propia experiencia de la revolución cubana demuestra cómo Fidel y el resto de la dirección revolucionaria nunca se prepararon en todos los procesos para que el pasaje de la fase nacional antiimperialista a la fase socialista se diera de manera ininterrumpida (Borrego, 2001, p. 7).

Para Guevara, el socialismo en Cuba es posible pero exige de no comprometerse en alianzas con la burguesía ni con el mercado, pues justamente estas alianzas son las que, en

consideración de Ernesto Guevara, provocan que la URSS estuviera regresando al capitalismo. Por consiguiente, la propuesta de Ernesto “ Che” Guevara, influenciada profundamente por la concepción de construcción del socialismo en Cuba expuesta por el comandante en jefe Fidel Castro en su momento, tal como se ha establecido en el apartado respectivo a la breve historia del socialismo, gira efectivamente en una dirección a favor de una reforma moral y política. Pero presenta una novedad conceptual: el socialismo se construye en una relación entre Estado y masas. La masa no es simple y llanamente el ciudadano carente de consciencia de su soberanía nacional, sus aciertos o, bien, sus fracasos, sino más bien un sujeto cívico politizado por el proceso revolucionario.

Ahora bien, a diferencia de Fidel, el Che no sostiene la centralidad del papel estatal en la reforma moral de la población. Esto se debe a que hace énfasis en las dificultades asociadas a la persistencia de residuos de la sociedad pasada en la conciencia de las personas que requieren, desde su perspectiva, otro tipo de abordaje resolutivo.

Para Guevara, las personas son el actor fundamental en la construcción del socialismo. Este actor específico, al no poseer una naturaleza innata, es dirigible por una educación social que reforme su conciencia directa e indirectamente. En relación con esto, Salles Fonseca (2015) en su ensayo *El legado guevariano desde sus potencialidades axiológicas, presencia y urgencia en la universidad cubana actual*, escribe:

El Che comenzó a fundar una concepción y un modelo socialista alternativo al soviético y para ello fundamentó la necesidad de la participación consciente de la persona y la auto transformación de su conciencia. Retomó con espíritu crítico las

tesis centrales del marxismo referidas al desarrollo integral del proceso revolucionario y a lo que para él debía ser el socialismo.... Para el Che era imprescindible unir la ética con la economía donde esta se pusiera en función de la persona y no al revés... precisando conceptos y línea de pensamiento mediante un método participativo y de amplia discusión (2015, p. 74).

La tarea de la reeducación de las personas es, en el pensamiento de Guevara, la tarea fundamental para la construcción del socialismo. Así pues, en Guevara hay un énfasis en la pedagogía para la formación del nuevo ser humano. Esto, de acuerdo con Salles Fonseca (2015), marca el momento de madurez intelectual de Ernesto Guevara en el que, como dice: “se constituye en la esencia de la propuesta de un modelo de construcción del socialismo alternativo al soviético” (p. 78).

Como tal, el desarrollo de un ser humano nuevo, el del socialismo, exigía de la definición de un instrumento de configuración de la conciencia para que se establezca el compromiso político del ser humano como la nueva sociedad, instrumento señalado por el Che, como la movilización permanente de las masas. Este instrumento tiene entonces un carácter moral acompañado de nuevas condiciones materiales, a través del cual se transforma a la sociedad, por entero, en una gigantesca escuela de formación de una nueva conciencia. De manera realmente brillante, Kohan señala:

Obviamente, los instrumentos técnicos y la tecnología son imprescindibles y necesarios para desarrollar un país. Las sociedades no se construyen en el aire... Pero no es el eje, no es lo principal... Lo principal es liberar al ser humano.... allí está el

progreso. No en producir más acero, como pensaba Stalin. Para el Che lo meramente económico no le interesaba, al mismo tiempo no liberaba al ser humano... Sólo con expropiar las fábricas el ser humano no está liberado... La principal meta es liberar al ser humano de su enajenación acá es donde Guevara constantemente utiliza la categoría de enajenación anotada desde los textos de Carlos Marx. (Kohan, 2006, p. 53).

El socialismo de Guevara es en todo caso un proyecto ético político de largo plazo que se construye intencionalmente a través del encauzamiento de la consciencia hacia formas superiores de libertad, como lo habría observado en su momento Antonio Gramsci en uno de sus cuadernos de la cárcel dedicado al tema de la filosofía y la conciencia⁵⁴.

La libertad a la que se refiere Guevara no es solo política sino integral; es decir, cultural, moral y artística. En suma, dignificadora del ser humano. Bajo estas condiciones, el trabajo deja de ser simple explotación de la fuerza laboral para constituirse en modo de realización del ser humano, pues no se va a encontrar sometido a los intereses del capital y del mercado, sino, más bien a la constitución y control de una realidad histórica que gira en torno a la dignificación. En consonancia con lo anterior, Lizárraga (2004) plantea que

En su ortodoxia el marxismo del Che es esencialmente humanista en franca oposición al anti-humanismo althuseriano que propugna una interpretación estática de la historia, una historia sin sujetos. Por eso la línea del Che es la línea de Marx... El

⁵⁴ Me refiero específicamente al cuaderno de la cárcel publicado bajo el título: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

humanismo del Che no es un humanismo abstracto, sino como humanismo revolucionario que se inscribe en la lucha de clases y se configura desde una posición de clase (p. 29).

Es por ello que para el Che la construcción del socialismo no se realiza de manera mecánica, esperando simple y llanamente por las contradicciones del capitalismo para llegar a una sociedad superior. Al contrario, la construcción del socialismo requiere de un esfuerzo político donde el revolucionario asume, como lo habría destacado Fidel, un reconocimiento moral a la firmeza en los compromisos y la causa revolucionaria. En este contexto, el poder estatal, directivo y culturalizador, no es usado bajo las prerrogativas de aquel que lo ostenta, sino más bien de aquellos que carecen de los privilegios que gozan los hijos de la clase dominante.

Por otro lado, cabe señalar que el pensamiento político del comandante en jefe de la Revolución Cubana constituye, al lado de la filosofía de Marx en su primer periodo, o periodo de juventud, la clave misma para entender los planteamientos sobre el ser humano nuevo, el trabajo, la educación y la conciencia presentes en el Che. En los discursos que Fidel pronuncia entre 1959 a 1961 se identifican las claves conceptuales del pensamiento guevarista. Ante todo, lo que señala el comandante Castro es que la Revolución Cubana es un proyecto definido desde antes del inicio mismo de la lucha armada. Este consiste en su primer momento en:

...un nuevo sistema de nuestra patria, implantar la justicia. La justicia social... acabar con el hambre, con la explotación, con el desempleo... No puede haber dictadura en

un pueblo donde todo el mundo trabaje, en un pueblo donde todo el mundo tenga vergüenza⁵⁵ (Castro, 1959).

Este proyecto de una nueva patria o de una nueva sociedad suponía en el pensamiento del comandante Castro la realización del pueblo como sinónimo de un ser humano organizado, ya que se busca la dignificación del pueblo. De este modo, en 1961, Castro señaló:

La revolución es, precisamente, eso, la revolución es eso: es la unión de todas las personas honradas, es la gran unión de todas las personas nobles, es la gran unión de todas las personas estudiadas, de todas las personas dignas, de todas las personas que producen para el pueblo...⁵⁶

Este ser humano organizado es aquel que realiza trabajo voluntario en la revolución, es aquel que trabaja por el beneficio social. Así, el trabajo como actividad humana resulta esencial tanto para la transformación de la realidad como para lograr el desarrollo del conocimiento sobre ella, y, de esta manera, enriquecer al ser humano. En palabras del mismísimo Fidel Castro: “el trabajo es esa manera de ganarse la vida decorosamente”⁵⁷. Por consiguiente, el trabajo es entendido como una actividad revolucionaria que persigue el dar lugar a un pueblo nuevo con una nueva cultura; es decir, a una nueva forma de conciencia: “La revolución triunfará sin que se dispare más un tiro, ¿saben por qué? Porque es realmente admirable el

⁵⁵ Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro en Guantánamo.

⁵⁶ Discurso pronunciado ante la gran asamblea de los Comités de Defensa de La Revolución, en la Plaza José Martí, el 28 de septiembre de 1961.

⁵⁷ Discurso pronunciado en Ciudad de La Libertad, el 8 de enero de 1959.

grado de conciencia que se ha desarrollado, el civismo de este pueblo, la disciplina de este pueblo, el espíritu este pueblo⁵⁸” (Castro, 1959).

A este tema particular de la conciencia, se le suma el énfasis que hace Fidel Castro sobre la aparición de una nueva cultura y un ser humano organizado como un logro de la revolución, Por ello, a lo anteriormente citado, agrega más adelante: “...Luego esto marcha bien. Marcha bien porque lo más importante es la entereza del pueblo, la firmeza del pueblo se va logrando cada día más, el espíritu revolucionario del pueblo se hace cada día más evidente”⁵⁹ (1959). En el pensamiento de Fidel, relativo a la construcción del socialismo de Cuba, existe una relación necesaria entre la conciencia del ser humano organizado con la situación del ser humano dignificado. Es dentro de ella que el trabajo, como trabajo social revolucionario, posee un significado profundo: el de fundamento y origen de la nueva sociedad cubana, la sociedad socialista.

Ahora bien, resulta pertinente preguntarse qué entendía el comandante Castro por un pueblo dignificado o por un ser humano dignificado. En primera instancia, cabe recalcar que en el pensamiento de Fidel Castro, la dignidad no es abstracta; por el contrario, se trata de una dignidad concreta, tanto así que se materializa en la erradicación absoluta de:

El juego, la prostitución, la ignorancia de más de un millón de adultos sin saber leer ni escribir, la discriminación, el entreguismo, la mentira, la explotación, y las injusticias por doquier, la patria subdesarrollada, la economía en manos extranjeras,

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Extraído del discurso pronunciado en la escalinata de la Universidad de La Habana el 13 de marzo de 1960.

los criminales sembrando en el pueblo el terror, la nación sin porvenir, la nación sin honra, la nación sin libertad, la nación sin igualdad, la nación sin derechos, la nación sin esperanza... Todo ello es consecuencia del régimen de explotación del hombre... La revolución tomada en ese sentido combina la educación... con los procedimientos adecuados para la rehabilitación social de los sectores humildes del pueblo, para educarlos, para darles trabajo, para ayudarlos⁶⁰ (Castro, 1961).

La dignificación humana concreta es social y, por tanto, es reconocible a simple vista, sin necesidad de grandes teorías ni grandes explicaciones. La dignidad tiene el rostro de la esperanza de un pueblo que es liberado de las injusticias y del terror de los dictadores. Así pues, en el marco de la construcción del socialismo en Cuba, ¿qué es entonces un pueblo dignificado en el pensamiento de Fidel? Castro mismo lo definía:

Es el pueblo que trabaja, el pueblo es el que cada día es más consciente de su destino, en comprender mejor que en su esfuerzo está su porvenir, que en su inteligencia y en sus brazos está su futuro, un pueblo que comprende mejor cada vez que su porvenir será un provenir distinto en la medida en que cada día haya menos que vivan parasitariamente del fruto de su esfuerzo⁶¹ (1961).

La dignidad de los seres humanos exige conciencia, pues es ella la que permite identificar los problemas concretos que se deban resolver para hacer real su dignidad. Por ello, en el

⁶⁰ Extraído del discurso pronunciado por Fidel Castro en la gran asamblea de los Comités de Defensa de la Revolución, en la Plaza José Martí, el 28 de setiembre de 1961.

⁶¹ *Ibidem*.

discurso de Fidel, la dignidad no es genérica, la dignidad es específica, y se demuestra en aquello que la conciencia del pueblo o del ser humano dignificado se propone como tarea a resolver.

En síntesis, en el pensamiento político sobre la vía cubana de construcción del socialismo, la dignidad humana se entiende como dignidad social que se logra a través del trabajo y de la educación. Esta supone la reformulación de la conciencia del pueblo, que es en lo que fundamenta una nueva sociedad y, particularmente dentro de ella, una nueva cultura. De acuerdo con Fidel Castro, la dignidad humana resulta de un proceso histórico cultural del desarrollo del nuevo pensamiento, simultáneamente al lado de la nueva sociedad. Serán estas ideas las que, al lado del pensamiento de Marx en su periodo de juventud, tendrán la mayor influencia en el pensamiento del Che.

Entendido así, es posible proponer que la noción de ser humano nuevo en el Che se fundamenta en la noción de ser humano dignificado de Fidel Castro. Asimismo, la noción de dignidad en Guevara no es equivalente a la noción de justicia, como lo propone Michael Lowy (207) *El marxismo en América Latina*, sino más bien a la de dignidad social del pueblo, como lo entendía Castro.

Esta perspectiva incide directamente sobre el pensamiento de Guevara. Así, la dignidad social o este ser humano dignificado es aquel que ha roto la cadena de la alienación provocada por la sociedad capitalista, la cual lo llevaba a no entenderse a sí mismo, ni comprender su situación en el mundo ni su vínculo con otros seres humanos. De este modo, en el pensamiento de Guevara, el ser humano nuevo del socialismo en el pensamiento de Guevara

es el desalineado; es decir, aquel que ha recuperado la comprensión de sí mismo en relación con el mundo y, asimismo, en relación con el objetivo final de la primera posición ética que se conoce en el pensamiento de Carlos Marx, expresada en consonancia con el primer diagnóstico de la situación del ser humano del capitalismo como ser alienado, constituye uno de los mayores aportes filosóficos del pensamiento del joven Marx, la cual fue expuesta en los Manuscritos de Economía Política y Filosofía de 1845.

Establecido esto, se hace necesario elaborar una consideración general del pensamiento guevariano desde la fuente; es decir, desde el legado escrito del mismísimo Che a través de tres grandes obras, el conocidísimo artículo periodístico: *El socialismo y el hombre en Cuba* (2011), el menos conocido pero también de gran importancia: *El trabajo y la construcción del socialismo en Cuba* (2017) y, finalmente, el ensayo *Notas para el estudio de la ideología que la revolución cubana* (2004).

El punto de partida debe ser necesariamente el documento de 1960 titulado *Notas para el estudio de la ideología la revolución cubana*, según la versión publicada en el 2004. Lo primero que debe destacarse es la caracterización de la revolución cubana como una revolución contra la teoría marxista leninista. El Che destaca que en la tradición leninista se acelera sin teoría revolucionaria un nuevo movimiento revolucionario, pero como excepción, la Revolución Cubana se ha hecho sin teoría, pues “la revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella aun sin conocer la teoría” (Guevara, 2004, p.11).

La revolución cubana aparece como una revolución sin teoría previa, basada solamente en el texto de la verdad social por encima de la verdad teórica. Entendido así, la revolución se produce por coincidencia de diversos elementos. El Che reclama así la recuperación de un Marx que practicó y, además, participó de los cambios históricos. Describe entonces:

La revolución cubana toma a Marx donde este dejara la ciencia para empuñar su fusil revolucionario, y lo toma sí, no por espíritu de revisión, de luchar contra lo que sigue de Marx, de revivir a Marx puro, sino, simplemente porque hasta aquí el científico, colocado fuera la historia, estudiaba y vaticinaba. Que después el Marx revolucionario, dentro de la historia, lucharía. Nosotros revolucionarios prácticos, iniciándose la lucha simplemente cumplíamos la leyes previstas por el Marx científico, y por ese camino de rebeldía, a luchar contra la vieja estructura de poder, al apoyarnos en el pueblo para destruir esa estructura y el tener como base de nuestra lucha la felicidad de ese pueblo, estamos simplemente ajustándonos a las previsiones del científico Marx. Es decir, y es bueno puntualizarlo una vez más, las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la revolución cubana, independientemente que sus líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, tales leyes (2004, p. 2).

Asimismo, el marxismo práctico de Guevara se propone como favorable, pues genera innovación teórica y crítica a través de la práctica revolucionaria que se constituye por cambios cualitativos y correlación de fuerzas. En esto insistirá el Che, la Revolución Cubana dirige a la sociedad a una transición con un cambio histórico hacia el socialismo, lo hace con conciencia de construcción de una sociedad nueva y diferente. Por ello, la tarea fundamental

de trabajar con la conciencia para que fuera el sujeto el que reciba el efecto educador del poder; esto es identificarse con la justicia y el socialismo.

En su ensayo sobre el trabajo y la construcción del socialismo en Cuba, Guevara considera por primera vez el problema del estímulo material en la constitución de nuevas formas de conciencia, considerando que ese estímulo, interpretado como recompensa al esfuerzo, se encuentra aún bajo el peso de un efecto residual del capitalismo, ya que es reducido a expresión dineraria, con lo cual no favorece el cambio cualitativo en el espíritu humano. Bajo ese efecto, no se rompe con las consideraciones de representación social y reconocimiento imperante en el capitalismo, pues para lograrlo es necesario desarrollar la aparición de una actitud anti-consumista; es decir, “sin la compulsión de la necesidad física de venderse como mercancía” (Guevara, 2004, p. 8).

Esta nueva actitud moral requeriría de tiempo para la construcción del socialismo, entendido este, hacia 1960, como “mayor producción más conciencia” (Guevara, 2004, p. 8); la nueva moral que irrumpe en la conciencia de los seres humanos, como reflejo del papel fundamental del trabajo en la construcción de la Cuba revolucionaria. Cabe recordar que, como se mencionó anteriormente, el trabajo que constituye moralmente al ser humano es el trabajo voluntario; es decir, la acción por causa de lo colectivo, la entrega a la revolución y a la construcción de una nueva sociedad.

Guevara piensa que el trabajo voluntario es una acción simultáneamente educativa y estética, entendida como un proceso objetivo de desarrollo del conocimiento y de dignificación plena del ser humano. En el socialismo, a través del trabajo se busca una reforma integral de la

conciencia, una nueva cultura que se expresa en una nueva moral, lo cual- según el Che- es el aspecto fundamental de la ideología de la Revolución Cubana. Así, la sociedad entera es una gran escuela de solidaridad, compromiso y dignidad. En relación con ello, la educación aparece como un eje social, pues a través de ella se desarrolla el vínculo práctico con los valores. Uno de ellos, el más destacado en ese momento en el pensamiento de Guevara, es el de ser ejemplo para otros.

Al respecto, unos cuantos años más tarde, esos temas referentes a educación y moral en relación con el ser humano nuevo y la sociedad nueva en Cuba aparecen tratados de un modo natural y sistemático en el artículo de prensa de 1965, *El socialismo y el hombre en Cuba* publicado en el Semanario Marcha de Uruguay.

Con el objetivo de poner fin a toda nominación, acompañado del cese del egoísmo y del individualismo, el socialismo en Cuba se construye contando con una nueva ética que desemboca en un ser humano nuevo, el cual aparece entonces como el factor fundamental del proceso revolucionario.

La Cuba socialista se esfuerza por lograr consolidar a este ser humano nuevo a través de perpetuar la actitud heroica demostrada por el pueblo en la crisis de los misiles de 1962 y ante los efectos del Huracán Flora de 1963. En este sentido, el ser humano nuevo del socialismo tiene una fuerza ética que se manifiesta como entusiasmo del pueblo.

El pueblo cubano constituye la dirección ética de la revolución. Esto ha llevado a una forma de gobernar que estudia la reacción general ante los problemas con el objetivo de garantizar,

para el gobierno revolucionario, la confianza popular en su dirigencia. Así, el problema de fondo es cómo entender al ser humano en el contexto de la construcción del socialismo. Para ello, es importante entender su doble dimensión, como sujeto único y, a su vez, como sujeto comunitario. En este sentido, no es posible recurrir a reducciones esencialistas que llevan a pensar en una naturaleza humana fija. El ser humano no es un ser acabado; pero en su proceso arrastra taras del pasado.

Esto obliga a competir con ese pasado; es decir, con la permanencia de relaciones mercantiles que dejan en el alma humana una profunda huella, como lo señala Guevara entonces, no se puede superar el capitalismo con sus armas. Por lo tanto, la principal herramienta para constituir al ser humano nuevo es la actividad cultural y educativa, que da lugar a la movilización social y a la construcción de un espíritu colectivo que constituye el camino al desarrollo del socialismo. Es por ello que la sociedad se convierte en una gran escuela para la formación de la conciencia. En palabras del Che:

En nuestro caso, la educación directa adquiere una importancia mucho mayor. La explicación es convincente porque es verdadera, no precisa de subterfugios. Se dirigiese a través del aparato educativo del Estado en función de la cultura general, técnica e ideológica, por medio de los organismos estatales como el Ministerio de Educación y el aparato de divulgación del partido. De educación prenden las masas y la nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito, la masa va haciendo suya y presiona a quienes no se han educado todavía. Esta es la forma indirecta de educar a las masas, tan poderosa como ella. Pero el proceso es consciente, el individuo recibe continuamente el impacto del nuevo poder social y percibe que no está

completamente adecuado que él. Bajo el influjo de la presión, que supone la educación indirecta...Se autoeduca (2004, p. 9).

Así, el Che destaca el impacto ético, cultural y formativo que posee el proceso de construcción del socialismo, siendo ese el periodo el nacimiento del ser humano nuevo. Este proceso no es arbitrario, o experimental, por lo que Guevara ha roto con el leninismo que creía que el socialismo era resultado de múltiples experimentos; para Guevara el socialismo es resultado de un proceso guiado que requiere de instituciones revolucionarias que serán estructuras de poder político y culturalizador y sobre todo directivo.

El ser humano nuevo tiene plena conciencia de su ser social. Ha dejado atrás el individualismo y el egoísmo rompiendo las cadenas de la enajenación: la incompreensión del mundo, de sí, de la historia y de su relación con los otros. Esto implica, según el pensamiento de Guevara, que posee una nueva actitud hacia la vida y la refleja en su trabajo y en el cumplimiento de su deber social para el beneficio de todos. Ahora bien, no se puede- en todo caso- creer en una la ingenuidad en este planteamiento, ya que Guevara es consciente de que en el socialismo aún habrá elementos coercitivos, los cuales solo se superarán en el comunismo a través de nuevos hábitos.

Por otro lado, para el Che, el socialismo no es una etapa histórica, sino más bien una transición práctica hacia la utopía. Para entenderlo, no debe tomarse una actitud que dogmática hacia el marxismo, ya que ella: “Ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período, cuya economía política no se ha

desarrollado...debemos convenir en que todavía estamos en pañales...” (Guevara, 2004, p. 14).

El objetivo del proceso de construcción del socialismo en Cuba es lograr el máximo desarrollo antropológico, cultural y material, o como escribe el Che: “la formación del hombre nuevo y el desarrollo de la técnica” (Guevara, 2004, p. 14). Esto se logra a través de diversos métodos y de nuevas actitudes, distintas de las convencionales que resultan ser mecánicas.

La construcción del socialismo para el Che es un proceso y, como tal puede, ser conflictivo, con errores y desorientaciones, de aquí que se exija un nuevo mecanismo ideológico cultural: el arte como definitorio de la libertad en la nueva sociedad. Según Guevara, este es un mecanismo ideológico-cultural que permite la investigación y separa la mala hierba “en el terreno abonado de la subvención estatal” (2004, p. 17). El arte, para el Che, es un medio para el desarrollo de nuevas ideas, y resulta deber del dirigente revolucionario impedir que su generación se revierta.

La Revolución Cubana se dirige a la juventud, pues se busca a un sujeto más pleno y más responsable. Justamente, ese es el objetivo de la revolución, esa es la base del socialismo en Cuba y, a su vez, es el resultado del proceso de construcción de una sociedad diferente a la vez del modo mismo de cómo construirla. Ahora bien, advierte al guerrillero heroico, que para cumplir este objetivo es necesario el compromiso del ser humano, es necesario que pueda concentrarse en el cumplimiento de su deber, ya que no lograrlo es permitir, entonces, la posibilidad de fracaso de la revolución misma.

2. Exposición sistemática de la concepción sobre la construcción del socialismo en el proyecto bolivariano de Hugo Chávez

Escribió Chávez en su momento: “Le tienen miedo a la verdad, porque la verdad despierta los pueblos. La verdad es subversiva” (Chávez, 2007, p.12). Y consideró que la fuerza de esas palabras y la vehemencia con las que las defendía permitieron entender el espíritu mismo del proyecto socialista bolivariano, el proyecto socialista para Venezuela que Chávez levantó durante sus años en el gobierno.

Hugo Chávez arriba al poder como resultado de una crisis política en Venezuela provocada por la corrupción y las medidas económicas que venía implementando el gobierno de Carlos Andrés Pérez, lo cual generó el agotamiento del apoyo popular hacia los partidos tradicionales. Al ganar las elecciones presidenciales del 6 de diciembre de 1998, asume la presidencia en febrero de 1999, y propone de inmediato al pueblo venezolano la posibilidad de un nuevo tipo de socialismo para el siglo XXI, sustentado en la democracia participativa, el progreso, la autogestión y el cooperativismo de producción. Además, potencia la acción del estado paternalista y las misiones médicas y educativas.

Para estructurar su socialismo del siglo XXI, Chávez había retomado la propuesta del sociólogo alemán Steffan Heinz Dieterich, asesor hasta el 2007 del gobierno bolivariano. Según Dieterich, el socialismo del siglo XXI consiste en: “Un modelo de Estado que se inspira en la filosofía y la economía marxista, se sustenta sobre cuatro pilares: el desarrollismo democrático regional, la economía de equivalencias, la democracia participativa y las organizaciones de base” (2003, p. 12).

Al respecto, a mediados del 2006, el presidente Chávez expresaba públicamente: “Hemos asumido el compromiso de dirigir la Revolución Bolivariana hacia el socialismo y contribuir a la senda del socialismo, un socialismo del siglo XXI que se basa en la solidaridad, en la fraternidad, en el amor, en la libertad y en la igualdad” (2013). Su objetivo era trascender el sistema capitalista con una nueva civilización. De ello se desprende que el socialismo era entendido por Chávez como un camino forjador de una nueva sociedad promotora de la dignificación del ser humano.

Con el resurgimiento de la izquierda en América Latina, el socialismo para el siglo XXI, distante de los esquemas y errores del modelo soviético, toma especial relevancia pese a sus distintas acepciones, desde la Revolución Ciudadana en Ecuador hasta el nuevo indigenismo boliviano. A partir de una concepción latinoamericanista, el socialismo de Chávez constituye una propuesta democrática, popular y antiimperialista de ejercicio del poder. Este proceso de construcción del socialismo en Venezuela tiene un carácter nacionalista y democrático que recupera las ideas emancipatorias de Bolívar. Refiriéndose al proceso bolivariano, Chávez expresó en su momento que “La revolución social es eso: cambiar los patrones de comportamiento de una sociedad a la que hay que tocarle la llaga” (2014).

Este cambio de comportamiento se materializó a través de las misiones de los Comités Bolivarianos, las cuales se establecieron en el 2003 con el objetivo de ejecutar los planes sociales en los ámbitos, educativos, alimentarios, servicios básicos y misceláneos. Estas poseían un alto contenido participativo y colectivista, y se movilizó hacia el pueblo sin discriminación.

La primera de ellas, llamada **Misión Robinson**, tuvo el objetivo de instruir a los ciudadanos analfabetos. Luego se lleva a cabo una segunda, denominada **Misión Ribas**, con la cual se proporcionó educación básica. A estas le siguen una serie de nuevas misiones de promoción humana, como la **Misión Cultura**, que involucra a la educación superior en el desarrollo cultural, sociopolítico y sociocomunitario, la **Misión Negra Hipólita**, con la cual se ayudó a todos los niños y niñas de la calle que sufrían el embate de la pobreza y, finalmente, la **Misión Madres del Barrio**, cuyo objetivo fue apoyar a amas de casa en estado de necesidad a fin de que, junto con sus familias, superaran la situación de pobreza extrema mediante su incorporación a programas sociales y el otorgamiento de una asignación económica. Asimismo, al lado de estas misiones de carácter urbano, se desarrollan otras en el ámbito rural, como la **Misión Guacaipuro**, orientada a mejorar las condiciones de las etnias indígenas minoritarias y marginadas.

El socialismo bolivariano o del siglo XXI no se explica por la influencia del pensamiento europeo, sino por el latinoamericano, específicamente el de Bolívar. Se trata de una formulación de centralización social en torno a la promoción institucional de marginados y excluidos, desde indígenas hasta indigentes. En suma, es un socialismo que no persigue un nuevo ser humano sin la dignificación del existente.

Actualmente, con un futuro comprometido tras la muerte de Chávez y la seguidilla de errores gubernamentales de Maduro, la discusión sobre la propuesta ética y antropológica de Hugo Chávez se hace urgente para entender su legado en la ruta hacia la dignificación humana en Latinoamérica.

El pensamiento político de Hugo Chávez se encuentra contenido en tres obras: *El libro azul* (2013), que expone sistemáticamente desde sus fundamentos el proyecto político chavista, *La propiedad social base del socialismo* (2007), que expone el modo de construcción del socialismo tal como lo concibe Chávez y, finalmente, el libro titulado *Aquí huele a azufre* (2013), el cual contiene sus discursos ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

A través de este corpus particular se muestra a un Hugo Chávez conocedor del pensamiento de Marx, Mao Tse Dong y Ernesto Guevara y preocupado, ante todo, por emprender el socialismo en la época del fin de las ideologías. Para Chávez, este momento histórico específico se caracteriza por el desarrollo del populismo dentro de los partidos tradicionales, los cuales han perdido el rumbo político por atender a la sensibilidad que se desarrolla en ese momento.

Por el contrario, sostiene que es necesario apelar a la ideología como herramienta de ayuda a la navegación en tiempos y espacios. Por tal razón, señala la necesidad de consolidar una ideología propia en Venezuela sobre la base del pensamiento de tres grandes figuras en la historia de ese país: Simón Bolívar, Ezequiel Zamora y Samuel Robinson. Estos tres referentes fueron clave para configurar el proyecto llamado Sistema E.B.R. Este consiste en sostener la idea de crear lo propio sin buscar modelos, construyendo una sociedad para América, que asegure tierras y personas libres, elecciones populares y el fin del horror de la oligarquía. Es en ese sentido que cita las palabras de Simón Bolívar en el Congreso de Angostura en 1819: “Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el

americano del norte, que es más bien es un compuesto de África y América, que una emanación de la Europa”⁶² (2013, p.49).

Así pues, de acuerdo con Hugo Chávez, se trata fundamentalmente de desarrollar un proyecto que favorezca a las mayorías necesitadas, garantizándoles derechos que promuevan una sociedad cada vez mejor. Entendiendo esto como una utopía concreta a 20 años plazo donde se hará al ser humano mismo el fundamento de trascendencia a los límites de las miserias. Al respecto, escribe: “El hombre, ser de nervio, sangre y razón, debe trascender los límites de sus propias miserias individuales y ubicarse en el ámbito fértil de las relaciones sociales solidarias y con dos profundas ideas de racionalidad...” (Chávez, 2007, p. 69).

Esta utopía concreta contiene dos grandes ejes, uno a nivel político constituido por la consulta democrática profundamente participativa; el otro a nivel de la satisfacción de los deseos humanos, entendido como la liberación de las fuerzas del ser humano para crear su vida. Por ello propone Chávez:

“La sociedad existe para abrir a los hombres el cauce de sus fuerzas internas, de manera tal que salga de lo meramente individual, para potenciar su capacidad de pensar, de inventar y de crear sus propios modos de existir, en interacción constante y solidaria con sus semejantes” (2014, p. 59).

⁶² Bolívar, citado por Chávez en *El libro azul*.

El modelo chavista de sociedad se dirige a la constitución de una vida solidaria, pero no se queda en el plano ético sino que salta al plano político acelerando la necesidad de que el poder social se transforme en constitución, que el modo de construcción del socialismo, característico de Chávez, es ético-político por excelencia.

Por eso, insiste en la constitución de una asamblea nacional constituyente y plenipotenciaria, cuyo gran reto será crear un nuevo Estado Federal con una nueva división de poderes, una racionalidad técnica que le asegure eficacia y una racionalidad axiológica que asegure este grado por valores. Por consiguiente, Chávez propone en *El Libro Azul* un Estado constituido por cinco poderes: el poder ejecutivo, el legislativo, el judicial, el electoral y el moral. Este último es, indudablemente, el que marca una diferencia innovadora en el concepto de Estado aún vigente.

En suma, la esencia entonces del proyecto alternativo propuesto por Chávez para Venezuela en ese momento que llamaba “el final de las ideologías”, se resumen en promover la presencia decisoria del pueblo en oposición al predominio de la burocracia. Por tal razón, enfatiza en el poder moral, que no solo asegura el Estado de Derecho, sino que garantiza el poder político de la población como exigencia moral.

El socialismo para Chávez se construye a través de un proceso antropológico, político e institucional. Es esta la sociedad original para Venezuela que propone una auténtica democracia opuesta al populismo que se esconde tras la democracia representativa, y que toma cuerpo concreto en una democracia participativa en lo económico, lo cultural y lo social. En palabras del mismo Hugo Chávez:

La llamada democracia representativa no ha sido más que un artificio a través del cual se ha dominado a nuestros pueblos. Y llaman libertador al engaño porque se nos ha dominado más que por la fuerza. El proyecto nacional Simón Bolívar debe romper los límites de la farsa representativa, para avanzar hacia la conquista de nuevos espacios participativos en una primera fase de su desarrollo. El objetivo estratégico debe ser la democracia popular bolivariana como sistema de gobierno. Y más aún, como expresión de vida económica, social y cultural del modelo de sociedad original (2014, p. 59).

Se plantea, entonces, una democracia popular “bolivariana” surgida de la comunidad como base del Estado y como fundamento de un estado superior de vida. Es por ello que la construcción del socialismo en Venezuela se entiende como un proyecto nacional, el autogobierno del pueblo definido como utopía realizable en el sistema ideológico chavista E.B.R.

Esta es la utopía realizable, según lo dice el mismo Chávez, de una sociedad participativa, solidaria y protagónica. Realizable sin duda a través de un proceso revolucionario que consiste en transformar la vieja sociedad venezolana, y que se le puede denominar revolución porque contiene un movimiento de cambio de estructuras. A propósito, en su discurso ante la ONU, el 21 de setiembre de 1999, Chávez aseguraba que Venezuela estaba saliendo de la crisis integral y lo hacía a través de los cambios que se impulsan cuando se logra que el pueblo se reinvente desde sus cenizas.

Este impulso ético- político se da en Venezuela a través de un nuevo tipo de poder: lo que llama el poder moral, como instrumento para luchar contra la corrupción. Chávez creía firmemente en que su país se dirigía hacia una sociedad de base moral sólida, por lo que en manifestó ante la 56 asamblea de la ONU: “Queremos verdades, si no reconocemos las verdades, difícilmente conseguiremos soluciones a los dramas que vive el mundo... Con mucho optimismo en la vida, la hermandad, en la unión es posible tarea suprema que tenemos hoy” (2014, p. 32).

De esta manera, Hugo Chávez, enfrentado a la construcción de un futuro próximo para su Venezuela, entiende ese futuro como una construcción del socialismo fruto de la inteligencia humana que da lugar a un proyecto totalizante, que incluye a un ser humano nuevo portador de valores renovados, y una producción socialista, entendida como aquella que gira en torno al beneficio social de la población totalmente diferente al beneficio del capitalista. En el *Libro Azul* Chávez escribe:

El capitalismo impulsa la economía pero para ganar dinero, y los que ganan dinero son los capitalistas, los trabajadores son explotados y condenados a la miseria toda la vida, y apenas pueden comer. Es decir, el capitalista impulsa los motores de la economía para el beneficio de los ricos, de la burguesía, para explotar a los pobres, a la mayoría del pueblo. El socialismo es al revés, impulsa la economía productiva para, valga la expresión, producir bienes de consumo necesarios para la vida, para alimentos, para distribuirlos por igual, para que vivamos como hermanos, seamos felices y vivamos como lo que somos, seres humanos (2014, p. 66).

Esto exige la recuperación de la soberanía económica y, por tanto, la ruptura con los organismos financieros internacionales, llama la profundización de la revolución bolivariana. Ahora bien, en este proyecto no se queda solamente en el plano de lo económico, la revolución bolivariana que propone Chávez, implica una reforma cultural, lo que llamó una batalla entre socialismo y el capitalismo, que consiste en hacer un verdadero humano socialista.

Hugo Chávez coincide con Bolívar y Marx sobre la situación del ser humano, pues ambos ven al ser humano como un ser esclavizado. Para lograr su libertad el socialismo no debe ser dogmático, sino que debe ser un socialismo que va a la gente. De aquí, que el caso cubano sea un ejemplo extraordinario de cómo se construye el socialismo en una batalla ideológica por un ser humano nuevo y en un claro compromiso con un pueblo engañado mil veces. Hugo Chávez cree firmemente que solo en el socialismo se puede lograr una plena existencia humana, un vivir con dignidad, como lo señalaba:

Griten por todas partes muchachos: el presente lucha, el futuro les pertenece a ustedes, ustedes son los dueños del futuro, háganlo, constrúyanlo. El futuro de ustedes, de sus hijos, será distinto, será grande, será mozo, lleno de paz, de justicia, de igualdad y por eso insisto, el único camino para lograrlo es el camino de la revolución socialista... Solo en el socialismo lograremos la plena existencia humana. Debemos vivir con dignidad para que cada hombre y cada mujer sienta satisfecha sus necesidades materiales como alimentación, vivienda, vestido, necesidades políticas: la libertad... La educación, la salud, el deporte, la distracción, la vida social, la seguridad social... El mejor sistema será aquel que le proporcione a todo el pueblo, es la mayor suma de

estabilidad, la mayor suma de seguridad, la mayor suma de felicidad posible (2014, pp. 28-29).

La construcción del socialismo no es entonces solo el desarrollo de la economía planificada al estilo soviético, sino una solución compleja a problemas difíciles que requiere de un posicionamiento ético:

Un sistema en el cual una minoría se vuelve cada día más enérgica y se adueña de los beneficios que a todos les corresponden, arrojando la mayoría a la miseria, es una sociedad inviable, ya no es una sociedad, que se convierte en una guerra por sobrevivencia. Esa es la sociedad, sí es que así podemos llamarla, capitalista, que termina siendo una sociedad violenta, inhumana y que por tanto puede realmente ser una sociedad. Siempre en este tipo... termina imperando la ley de la selva, el más fuerte se impone sobre las cenizas de los más débiles. De allí toda la tesis política... Del socialismo y la revolución. La historia de la lucha de clases es la búsqueda de una sociedad de igualdad, donde no hay oprimidos y opresores, donde no hay explotados y explotadores, una sociedad donde todos seamos libres e iguales y eso solo se logrará cuando la sociedad sea socialista. Es el único camino, no hay otro (Chávez, 2014, p. 32).

En esa construcción de una nueva sociedad alternativa se hace evidente la necesidad de la hegemonía estatal sobre la producción. La construcción del socialismo, según lo plantea Chávez, es una propuesta ética-política a la que se le agrega el campo económico entendido como un mecanismo para lograr la promoción del desarrollo humano. Sin embargo este es

uno de los aspectos más criticables en la teoría de construcción del socialismo presente en Chávez, pues caerá finalmente en un modelo de capitalismo, lejano a aquella propuesta de una economía basada en las cooperativas que planteaba Marx en el tomo primero de *El Capital*.

La construcción del socialismo en América Latina no tiene, en todo caso, certidumbres que lo distancien de complejidades cercanas al error. Este se desarrolla en lucha contra la burguesía nacional y el imperialismo estadounidense⁶³, y en esa lucha se deben corregir decisiones no acertadas pues, si no se rectifica, se llevará el proyecto a la debacle.

Por ello, no solo es difícil construir el socialismo, sino que además es difícil sacar la miseria del alma de las personas, más aun con la presencia de la burguesía remanente y la permanente agresión imperialista de los Estados Unidos que apelan a esos vicios conservados en el fondo del espíritu de los pueblos, como mecanismo para someter a las mayorías a los beneficios económicos y geopolíticos que defienden. Por ello Chávez había escrito: “Ayer estaban... Unos locos de verdad, proponiendo que se incluya Venezuela en la lista de países que patrocinan el terrorismo... ¿Por qué? Porque le tienen miedo al éxito del modelo venezolano... No quieren que nosotros triunfemos” (2007, p. 67).

En Chávez encontramos que siempre tiene la convicción de que socialismo es ante todo el reino del ser humano. Y es aquí donde le da la razón al Che Guevara, que es necesario

⁶³ En las consideraciones teóricas de Chávez se encuentra la referencia a los grandes núcleos de oposición a la construcción del socialismo, tanto en Venezuela como en América Latina; por un lado, la burguesía nacional y, por otro lado, la injerencia del imperialismo estadounidense. Este doble eje contrarrevolucionario constituye una preocupación permanente sobre las dificultades que enfrentaba la construcción del socialismo.

construir un ser humano nuevo. En esta batalla por el futuro de los errores que se reconocen y se corrigen, el socialismo debe volver a la percepción del pueblo. Se requiere de la presencia del pueblo, pues implica un proyecto de culturalización estatal, el ser humano nuevo del socialismo no solo está en la calle, sino también está detrás del escritorio del gobernante. Chávez señala:

Construir el socialismo requiere de mucho trabajo... Ideológico, social y político, es como dice el Che Guevara producir el hombre nuevo, la sociedad nueva... Por eso estoy obligado a pedirles a todos que le den la cara al pueblo, informarle... Nadie tenga miedo a serlo, eso más bien dignifica un revolucionario... No podemos tomar la senda de las mentiras... Todo lo que hagamos debe estar impregnado de moral socialista... Uno tiene que comportarse como socialista... El socialista no puede ser un ladrón... Un irresponsable... Tienen que ser un ser humano especial como hombre nuevo con los nuevos valores del socialismo... No de la boca para fuera... Sino del corazón, del alma (Chávez, 2007, p.58).

En el capitalismo todo se mercantiliza, hasta el mismo ser humano. Resultando de ello la presencia de la corrupción dentro del sistema capitalista. Esto marca un lugar implacable de la lucha, pues por la misma corrupción podría volverse al capitalismo, olvidando los triunfos de la revolución socialista. Es imperativo, entonces, asegurar una percepción social que defienda los logros del socialismo en Venezuela, el nuevo sistema de distribución de alimentos, barato y accesible, la nutrición del pueblo, la educación universal, la red de salud y los consultorios populares, logros que solo son posibles en el socialismo y que marcan la forma de construirlo que se sigue en el proceso bolivariano.

Contemplar el riesgo de regresar al capitalismo pese a los logros del socialismo supone un viraje extraordinario de nivel conceptual que marca cierto dedillo particular en la inteligencia de Chávez, quien propone ante ese riesgo que se establezca una unidad de múltiples factores sociales, un gran bloque cívico. Escribe entonces:

Yo desde ya la convoco y voy a estar al frente de la batalla. Convoco a la formación de lo que ahora pasará a ser el más luminoso y verdadero polo patriótico. Desde ya vamos, el partido socialista, los líderes sociales, vamos a unirnos en la diversidad, en el debate, en la discusión, la clase media patriótica, los trabajadores patriotas, las amas de casa, la juventud, los campesinos. Vamos a revisar errores, a fortalecer los ministerios, el gobierno nacional y fuerza armada, vamos a integrarnos en el drama del polo patriótico de la unidad nacional. Un movimiento así es invencible, una unidad cívico-militar (Chávez, 2007, p. 92).

Solo a través de esta unidad popular o de este bloque popular, como lo decía Chávez, Venezuela avanzará hacia el socialismo, solo a través de este polo patriótico se consolidará el socialismo. El acontecimiento que marca esta consolidación es, según Chávez, un nuevo modelo de relación de mercado, un mercado sin ganancia, lo que él denomina la utopía donde “todo converge en el cumplimiento de una misión, pero no a través del dinero, allí se enreda todo, se haría inviable todo” (Chávez, 2007, p. 101).

Ahora bien, tal logro requiere indudablemente del apoyo al proyecto revolucionario de un pueblo politizado con una gran conciencia, pues solo apelando a la conciencia del pueblo se

tiene la certeza de construir el socialismo como solución a las necesidades del mismo pueblo.

Así, Chávez insiste reiteradamente:

“El único camino de la salvación del pueblo es el camino del socialismo, no el de los escuálidos apátridas, traidores, mentirosos, es inmoral que utilicen armas de todo tipo tratando de mellar la fuerza de un pueblo, la conciencia de un pueblo” (2007, p. 107).

La construcción del socialismo venezolano es entendida en todo momento como una causa nacional, el de la propiedad socialista a favor del pueblo, que se entiende como proyecto estratégico y que se hace posible a través de profundo esfuerzo y pasión. Por ello manifiesta:

Todo eso que estamos viendo y lo que están viendo, la tierra es propia social, eso es el socialismo que están haciendo aquí, el nuevo socialismo, el socialismo el siglo XXI, tierra recuperada, propiedad de toda la nación, los tractores, la propiedad social, la maquinaria, la tecnología, el trabajo, el conocimiento que se va adquiriendo y acumulando es un conocimiento social, es un bien social (Chávez, 2007, p. 110).

Con ello, en Chávez, el socialismo se plantea de un modo integral, que se enriquece no solo solucionando las necesidades materiales de vida, sino también las espirituales, que varían a un grado máximo de consolidación con el desarrollo de una cadena de producción a través de una nueva ética socialista:

El sistema socialista debe venir implementándose, desarrollándose a lo largo de cadenas productivas... Y por debajo de todo eso la nueva ética socialista debe sacarnos

de la cabeza, del alma y del pecho los viejos valores del capitalismo: la corrupción, la incapacidad, el burocratismo, todo eso hay que echarlo de lado, los intereses personales, el deseo de ser un pequeño burgués. Seamos venezolanos, seamos patriotas, trabajadores y vivamos dignamente y la revolución se encargará, la clase obrera y el trabajo de todos y de todas, se encargará de que cada día los venezolanos y venezolanas vivamos con mayores niveles de dignidad, de vida (2007, p. 113).

Por otro lado, cabe recordar que la Venezuela que recibe Chávez para implementar su proyecto socialista del siglo XXI es un país eminentemente petrolero; por lo tanto, hace énfasis en no depender solo del petróleo. Esto supone pasar de una fase de revolución política, a un segundo momento revolucionario: una revolución económica que permita defender la liberación. Chávez, entonces, propone:

Es determinante, en la transición al socialismo, la transformación de la base económica del país para hacerla esencial y sustancialmente democrática, porque la base económica de un país capitalista como el que Venezuela que vivió durante toda su vida, no es democrática, es antidemocrática, excluyente, y de ahí la generación de riqueza y de grandes riquezas para una minoría, una élite, la gran burguesía, los grandes monopolios, y de allí la generación de la pobreza, la miseria para las grandes mayorías. El problema es económico pero no se puede separar lo social de lo económico... Por eso la revolución política es previa a la económica siempre, tiene que ser así, primero la revolución política, la liberación política y luego viene la revolución económica, hay que mantener la liberación política y de ahí la batalla política, que es batalla cultural, batalla social... Para ir dejando atrás de manera

progresiva y firme el modelo de explotación capitalista y creando un nuevo modelo, el socialismo venezolano, bolivariano del siglo XXI (Chávez, 2007, p. 118).

Para tal logro es necesario recurrir a la autocrítica, que es la forma democrática a través de la cual el pueblo profundiza la revolución o la construcción del socialismo en una vía que garantice su solidez y efectividad, lo que requiere de la presencia permanente de la comunidad. Por ello, es fundamental la formación intelectual del pueblo a partir del fomento de “la lectura, el estudio, la reflexión” (Chávez, 2007, p. 122).

Además, en esta línea, la construcción del socialismo no supone etiquetar todo proceso o toda institución con el apellido socialista. Ante todo, la construcción del socialismo requiere ante de crítica y autocrítica. Por ello propone:

Ustedes están obligados, no a quedarse callados, si alguno de ustedes se ha venido conformando... Yo les mando a ustedes a que no pueden quedarse callados, el gobierno revolucionario de Venezuela, ratificado por el pueblo, es también criticado por el pueblo. (Chávez, 2007, p. 126).

Este conjunto de ideas y principios políticos socialistas será lo que en setiembre del 2007 da lugar al nacimiento del llamado “Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer plan socialista”. El punto de partida de este proyecto es esencialmente el de la nueva ética socialista, entendida

como “la fusión de los valores y principios más avanzados de las corrientes humanistas del socialismo y de la herencia histórica de Simón Bolívar”⁶⁴ (Chávez, 2007, p. 3).

Bajo esta nueva ética se busca transformar la dignidad individual en la fuerza colectiva para eliminar la división social, la estructura jerárquica y la disyuntiva entre necesidades humanas y riqueza subordinada al capital, esta es la esencia misma de lo que Chávez llamaba “Sistema Productivo Socialista” y que permite finalmente un posicionamiento geopolítico- frente a la presencia del imperialismo estadounidense- que garantice la paz, la solidaridad, y la justicia social. Según Chávez, el socialismo representa una salida soberana para Venezuela, en particular, y de América Latina, en general.

El proyecto socialista, entiende Chávez, no solamente se enfrentará al individualismo encarnado en afán de lucro, a la corrupción y al soborno que ha desarrollado el estado capitalista, sino también a los intereses mismos de la geopolítica estadounidense en América Latina. Será por ello que llama a la construcción del socialismo bolivariano un hito de conciencia revolucionaria, una transformación material y el desarrollo de la espiritualidad de las personas. En este sentido, se destaca que Chávez entiende que la superación de la miseria material y de la pobreza requiere también la superación de la pobreza espiritual de aquellos que han sido históricamente sometidos a los intereses del capital.

Así es el compromiso del ser humano en la lucha por su dignidad lo que aparece en todo momento como el eje de la materialización del proyecto socialista bolivariano. Chávez trata

⁶⁴ Proyecto Nacional Simón Bolívar.

esto como una responsabilidad moral compartida por todos evitar que: “el niño que no pueda ser niño, que no pueda jugar, será, mañana, el criminal que asesina a nuestro hijo”⁶⁵. De este modo, el proyecto socialista bolivariano exige la construcción de un ser humano nuevo del siglo XXI, con conciencia moral revolucionaria, la cual entendida como el motor que deja atrás la prehistoria humana y permite ingresar en la verdadera historia: la sociedad realmente humanista, el socialismo.

El proyecto socialista, bajo el título del primer plan socialista, orienta a la sociedad por entero al desarrollo progresivo de la propiedad social, de la implementación de sistemas de intercambios justos y solidarios, contrarios al capitalismo. Se trata de una propuesta de inclusión social donde personas de comunidades y organizaciones puedan desarrollar prácticas democráticas autogestionadas. Así, el proyecto bolivariano va entender el socialismo como “el modelo de desarrollo que coloca al ser humano como centro de su atención, impulsa dado un modelo de producción y de consumo los derechos de los pobres”⁶⁶.

Este socialismo es propio para las necesidades de los poderes latinoamericanos, se gobierna a través de una democracia donde lo público y lo privado se consideran complementarios, y donde se otorgan ventajas a la asociación cooperativa. Y eso se debe a que Chávez tiene claro que la soberanía reside en el pueblo, y este puede por sí mismo dirigir el Estado sin necesidad de erradicar la soberanía a través del bien común. La democracia socialista que defiende es, ante todo, una democracia participativa, republicana y, como Chávez insiste, bolivariana en

⁶⁵ Proyecto Nacional Simón Bolívar, p. 7

⁶⁶ Proyecto Nacional Simón Bolívar, p. 10

aquel sentido expuesto al inicio de esta disertación, la aseveración de Bolívar de que no se puede recurrir a modelos previos.

Esta democracia- además de política- es ética, ya que busca garantizar el bienestar de todos a través de mejorar las condiciones materiales como la educación, la salud y el trabajo. El Estado bolivariano, el Estado socialista es así un Estado ético que:

Reserva los derechos a la defensa de la vida y la solidaridad en comunidad como sentido de cooperación social. Los ciudadanos son éticos, autónomos, cooperativos y conscientes de que conservan en sus manos la soberanía, la cual no se puede dividir pues la soberanía es el derecho del pueblo a garantizar el bien común⁶⁷.

Esto sería imposible si no se logra restituir la política en su carácter público, participativo y solidario, cuyo principal sentido sea la constitución de la ciudadanía, de la civilidad, de las instituciones y la cultura política democrática, basada en una elevada conciencia activa y participativa. Al respecto, Chávez señala que la política es mediación para la vida humana a través del sentido de solidaridad y de la búsqueda del bien común; en este sentido, el poder ha de ser utilizado como palanca para garantizar el bienestar social y la igualdad real de toda la sociedad, un ejercicio que se realiza a partir de la participación ciudadana directa en las decisiones del Estado. Chávez cree firmemente que el ciudadano puede delegar el poder; pero no su soberanía.

⁶⁷ Proyecto Nacional Simón Bolívar, p.11.

Sin embargo, acá debe tenerse un inmenso cuidado porque el modelo productivo de este Estado democrático no es otro que el que se ha insistido en llamar “Capitalismo de Estado” y que en el periodo soviético dio lugar a la constitución de la burocracia como clase dominante, lo cual en ese mismo sentido había criticado en su momento León Trotski en aquella obra a titulada *La revolución traicionada* (1936).

Con el objetivo de eliminar la división social del trabajo, Chávez propone el control de las actividades productivas por parte del Estado como ruta estratégica para el desarrollo de Venezuela. Se pretende entonces desarrollar empresas de producción social sin privilegios, con igualdad sustantiva, planificación, participación y protagonismo, donde los trabajadores se apropien del excedente económico resultante; pero la propiedad de los medios de producción quede en manos siempre del Estado y no del trabajador mismo. Esta propiedad estatal de la industria es vista por Chávez como condición para desarrollar lo que él llamaba “encadenamientos internos”, tendientes a impulsar el desarrollo y la autonomía relativa de las actividades productivas y de servicios, así como promover un sistema de innovación mediante el cual la estructura de solución institucional y legal permita ventajas comparativas con respecto al modelo capitalista, como lo resultan la distribución equitativa de la riqueza y su acceso a ella sin privilegios que den lugar a escisiones de clase.

Por otro lado, en el fondo, Chávez está preocupado por el tema de la soberanía alimentaria. Una realidad incuestionable que es sometida a las condiciones de control geopolítico del mercado internacional capitalista, y que le permite al imperialismo estadounidense socavar las bases sobre las cuales se levanta una nueva sociedad. Respecto a ello, no se le puede

quitar razón en esto; sin embargo, tampoco se puede confiar ciegamente en que el capitalismo de estado sea la única solución.

El desarrollo económico propuesto por el plan socialista no es sino la organización sistemática de la explotación de la fuerza de trabajo bajo el título de socialismo. Se trata de la remoción del modelo estalinista, desarrollo que logró que la Unión Soviética fuera un fenómeno económico extraordinario al menos durante sus primeros años.

La dependencia del mercado mundial, señalada por Chávez responde a un modelo económico dependiente de intereses favorables a una visión geoestratégica extranjera, el imperialismo estadounidense. Por consiguiente, la única forma de crear un contrapeso a esto será la integración nacional, la independencia y la soberanía en todos los niveles de la economía y la política.

Sin embargo, Chávez no es ingenuo y sabe que la riqueza petrolera venezolana es un argumento de peso en el mercado mundial capitalista, lo cual es una condición contemplada en la estrategia geopolítica del imperio; por ello, hace énfasis en la soberanía petrolera como el eje de una nueva política internacional que priorizará la dignidad en la generación y crecimiento de un nuevo modelo productivo, cuyas ganancias se inviertan en actividades relativas al desarrollo y la investigación a favor del pueblo venezolano.

Chávez tiene claro que se enfrenta a una lucha donde no puede confrontar la presencia del imperialismo solo, por lo que requiere de una política regional latinoamericana de alianzas, a ello le llama romper con la conducción de la política mundial bajo un enfoque multipolar

de diversificación de relaciones políticas y de creación de nuevos bloques, que se dirige a quebrar la hegemonía del imperialismo norteamericano.

De este modo, Chávez entiende que la construcción del socialismo para su país requiere de un esquema de cooperación económica y de un comercio justo a escala mundial; por ello enfatiza en el intercambio cultural, educativo, científico y de comunicación que favorezca la aparición de un conocimiento mutuo y alternativo. Piensa entonces que es necesario desarrollar áreas de interés geoestratégicas: el Mercosur, el eje de Cuba-Venezuela-Bolivia y los movimientos sociales latinoamericanos.

En síntesis, el proyecto socialista bolivariano se entiende como una utopía materializable a través de complejas relaciones geopolíticas, institucionales y éticas, que dan lugar a una nueva mentalidad y a una nueva práctica social; es decir, a un ser humano nuevo e integral. Todo ello permite que la reivindicación de la dignidad humana y el socialismo trasciendan la época y den lugar más que a un Estado, a una sociedad y a una cultura duraderas.

3. Hacia una nueva hermenéutica de las revoluciones en América Latina

Los grandes acontecimientos de la historia solo se dan cuando los seres humanos reúnen las fuerzas suficientes para realizarlos. De los grandes acontecimientos ético-políticos no hay duda de que dos ocupan un lugar privilegiado en la reflexión que le es propia solo a las conciencias despiertas: uno, el de la construcción de los Estados; el otro, las revoluciones. Con respecto a estas últimas, cabe apuntar que más que fines políticos en sí mismas, las revoluciones son medios para materializar las más sublimes reivindicaciones del ser humano;

es decir, las utopías. Estas, más que vanas ilusiones, son proyectos éticos-políticos significativos que contienen alternativas reconfiguradoras de aquella realidad histórica que se enfrenta y se repudia con la vehemencia del rebelde.

A su vez, la rebeldía es el acto de osadía propia solo de aquellos que se atreven a ser libres, propia solo de aquellos que sueñan el sueño del ser humano despierto, quien es historiador no porque escribe sobre la historia, sino porque la hace, dándole la justa dimensión que posee la dignificación humana. De tal forma entonces, le da forma a un proyecto que agita el alma con el aliento de la pasión y da una única dirección a la voluntad. No se hace política sin pasión, no se hace historia sin voluntad, no se dignifica al ser humano sin imaginación.

Las revoluciones han sido escenarios pasionales de voluntades diversas que imaginan un futuro a la altura de la dignificación humana. Ya Aristóteles había entendido, en la *Política*, que para comprender el significado histórico y antropológico de una revolución es necesario realizar una hermenéutica particular que refiera sus alcances más que los proyectos políticos que enuncian, porque las revoluciones no se acaban con la toma del poder sino que se inician justamente con ello. Antes de tomar el poder no hay revolución, lo que hay es guerra civil, cuyas diversas condiciones históricas y sociales confluyen en lo que Gramsci llamaba crisis de la hegemonía.

En relación con esto, el problema para el filósofo radica más allá de entender esas condiciones que separan la revolución de la mera guerra civil e identificar los actores que acuerpan dentro de ellas un proyecto alternativo, pues al realizar una hermenéutica del tema de la revolución y su impacto en esta región del sistema mundo capitalista se da cuenta de que la teoría sobre

la revolución heredada de Europa da poca cuenta de sus alcances para la realidad específica del *Abya Yala*.

La hermenéutica eurocentrada insiste en leer los procesos revolucionarios en esta región del mundo desde categorías emergidas de los procesos históricos y sociales presentados en un escenario de relaciones de poder particularizado por su posición central en el sistema mundo, creado por el capitalismo.

Así, si se revisa la “teoría occidental” de la revolución partiendo de su formulación moderna en el siglo XVII europeo hasta su narrativa contemporánea, se nota que el concepto de revolución se estructura desde una perspectiva restrictiva a la esfera de lo meramente político, lo que conduce, categorialmente, a hablar desde dos lugares de enunciación excluyentes entre sí.

Por un lado, se encuentran los enfoques sociológicos-positivistas- como el de Robert Gurr- que reducen los procesos revolucionarios a una forma de agresión contra blancos políticos provocados por una brecha estructural entre lo que los ciudadanos estiman que tienen derecho y lo que, efectivamente, reciben. El enfoque de Charles Tilly, por ejemplo, reduce la revolución a un incidente de violencia colectiva producida por procesos normales de competencia por el poder entre grupos con objetivos opuestos.

Por otro lado, se identifica el lugar de enunciación marxista clásico, que entiende la revolución como un proceso de ruptura generado por condiciones históricas estructurales que desembocan en el compromiso consciente de sustitución de las clases dominantes y su

proyecto de sociedad. Es a esto a lo que Lenin se refería en *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo* (1920) al escribir que las revoluciones aparecen cuando los de abajo no quieren y los de arriba no pueden seguir viviendo a la antigua. Esa conceptualización aparecerá luego desarrollada por Theda Skocpol en sus estudios sobre Sociología de la Revolución en la Universidad de Cambridge en 1984.

Así, guardando las distancias conceptuales se puede indicar, en una visión de conjunto, que la teoría contemporánea de la revolución, tan conceptualmente eurocéntrica como lo es, da cuenta de ella como un fenómeno que, si bien es complejo, resulta generado esencialmente por razones económico-políticas. Esto es justamente lo que lleva a retomar la noción de pregunta dura de De Sousa Santos, al cuestionar entonces por el porqué de esta enunciación, ya que posee vacíos epistemológicos profundos, como la ausencia de consideración de los temas relacionados con la presencia de multiplicidad de actores, la confluencia de iniciativas de reivindicación en una sinergia ética y el silenciamiento de sujetos excluidos del protagonismo; pero poseedores de necesidades de reivindicación.

Al separarse de esas enunciaciones para intentar una nueva aproximación en la que se recuperen dimensiones obviadas, se hace evidente que las revoluciones, como actos de reconfiguración integral ejecutados luego de la toma del poder, tienen en la región un alcance específico a la vez culturalizador e identitario.

Ahora bien, al revisar con base en esta perspectiva los fenómenos revolucionarios latinoamericanos desde su primera experiencia, la Revolución Haitiana⁶⁸, hasta el rico fenómeno de la Revolución Bolivariana, no resulta difícil observar que la categorización eurocentrada no permite dar cuenta de la complejidad del fenómeno latinoamericano, cuyos orígenes, condiciones y alcances se extienden más allá de lo económico y político.

Por oposición, se reconoce que en el *Abya Yala*- territorio que los europeos insistieron en llamar desde 1836 América Latina- las revoluciones son generadas por tensiones diversas, tanto étnicas y culturales, como religiosas y geopolíticas, que se visibilizan en alternativas contrahegemónicas. Algunas de estas se materializan en propuestas socialistas; a su vez, otras refieren de modo más amplio a valoraciones y conductas poscapitalistas. Todas ellas, empero, con alcances particulares que resultan impensables desde los lugares enunciativos usuales; es decir, los desarrollados por la racionalidad eurocéntrica y logocéntrica.

Por consiguiente, se requiere de una teoría integral de interpretación desde nuestra especificidad dentro del sistema mundo capitalista para dar cuenta de lo que significa y se logra a través de los procesos revolucionarios regionales. Al este respecto, cabe señalar que América Latina no es simplemente una región del mundo, sino más bien un mundo de regiones transversalizada por ejes geopolíticos, estructurales y epistemológicos comunes desde el Río Grande hasta la Tierra del Fuego.

⁶⁸ La Revolución Haitiana de 1804 es arquetípica de la revolución latinoamericana, pues no fue interpretada desde la teoría eurocéntrica, ya que fue llevada a cabo por esclavos y no por criollos. Se lucha por recuperar tanto la humanidad que se les negaba como la posesión de la tierra.

Por su posición en la configuración del sistema mundo capitalista, el viejo latinoamericanismo de los años 60 pretendía básicamente posicionar América Latina como una región en el mundo; es decir, como un interlocutor equivalente al resto de los actores en el sistema mundo capitalista. Con ello, solo se reproducía la narrativa homogeneizante, proveniente de las condiciones de colonialidad que hegemonizan desde lugares de enunciación y explicación políticos. Gracias a ello, lo único que se obtuvo fue una invisibilización de condiciones, actores y alcances posibles en la región.

Desfigurando las posibilidades de ser significativo a través de desgarramientos históricos políticos e ideológicos, que convertían la cotidianidad de este mundo de mundos en una ficción eurocentrada, los partidos comunistas y demás sujetos alternativos pasaron años teorizando sobre cómo hacer la Revolución de Octubre latinoamericana.

Por el contrario, para desarrollar una teoría de la revolución, que dé cuenta del *Abya Yala* como un mundo de regiones dentro del sistema mundo capitalista, es necesario hablar desde nuevos lugares de enunciación generados por comunidades y colectividades que a través del proceso revolucionario visibilizan tensiones identitarias fragmentarias, o sea, recuperaciones del espacio-tiempo por parte de sujetos significativos emergentes más que por condiciones estructurales económico-políticas.

La revolución latinoamericana es revolución sin dogmas. Redefine la dirección de su historia. Es por ello que en la mente de aquellos que aún hoy repiten viejos discursos no se logra comprender el verdadero alcance de la construcción del socialismo latinoamericano. Este socialismo es complejo, pues se construye desde el reencuentro de lo humano con tareas

específicas de planificación, optimización y favorecimiento del disfrute de los recursos creados por el capitalismo a favor de la vida de todos los seres humanos sin exclusión. Por tales razones, el ideal socialista reaviva la vocación hacia la política y, asimismo, la redefine. Para el socialista, la política es el espacio de la configuración dignificadora de lo social, ya que el espíritu humano se enardece cuando comprende que el futuro está en sus manos. En América Latina, el espíritu humano hace cambiar el mundo.

Hacia la década del 90, tanto la oligarquía como la burguesía latinoamericana aceptaron con buen gusto una sensibilidad ideológica específica que hoy se sabe era profundamente errónea, y que les llevaba, desde un triunfalismo, a pensar como imposible cualquier alternativa, oposición o resistencia al proyecto capitalista neoliberal. Así pues, esta década marcó el fin de una época de protagonismo particular de una izquierda influenciada por la Revolución Cubana, el gobierno de Allende y la Revolución Sandinista. Sin embargo, lejos de que la década del 90 marcara el fin de la izquierda como tal, esta vino a marcar el fin de la hegemonía de la narrativa leninista dentro de la izquierda y la apertura a una reconfiguración discursiva.

A partir de entonces, se articulan condiciones conceptuales e históricas- basadas en las condiciones de especificidad regional- desde las que se puede teorizar sobre los procesos de resistencia y revolución, constituidas por cotidianidades disociadas dentro de espacios- tiempos comunitarios y colectivos. Esto se hace particularmente visible desde 1994 con la aparición de levantamiento indígena zapatista en México y la posterior constitución de gobiernos de izquierdas, tanto locales como nacionales, en todo el territorio latinoamericano, lo que hoy conocemos como la nueva izquierda latinoamericana.

En el escenario político y social latinoamericano, y como respuesta al problema de representación política de los excluidos y los marginados, tanto física como simbólicamente, es comprensible que los alcances de los procesos revolucionarios vayan más allá de lo político y económico, ingresando en áreas antropológicas, ontológicas y culturales que no pueden ser explicadas desde la matriz conceptual eurocéntrica, y mucho menos desde un enfoque comparativo de nuestras historias comunes.

Igualmente, resulta absurdo acoger un análisis que reduce el fenómeno de la resistencia de nuevos sujetos y actores a un lugar de enunciación maniqueo que oscila entre el populismo y el no populismo. Por el contrario, categorialmente es pertinente aproximarse al fenómeno a partir de la comprensión en distintas regiones o bloques históricos latinoamericanos contemporáneos. Por tanto, no se trata de aplicar una categorización al discurso, lo cual hoy resulta definitivamente inefectiva, sino de generar una caracterización desde escenarios disímiles.

Al respecto, a diferencia de las revoluciones en Europa, las revoluciones latinoamericanas inciden materialmente sobre la identidad de un pueblo, el orgullo nacional, la visibilización de excluidos, la recuperación del valor de ser humano negado a una diversidad de sujetos y, particularmente, sobre la recuperación del espacio y el tiempo por parte de los sujetos reales que los habitan. Por tal motivo, el sujeto revolucionario en América Latina es tan diverso como las reivindicaciones y alcances que poseen estas revoluciones. En este mundo de regiones son significativos el campesino, el indígena, el obrero, el estudiante, el gay o el emigrante. De esta manera, solo puede hablarse de las revoluciones en América Latina por

medio de la categorización diferente y plural que dé cuenta de nuevos sujetos y alcances, incomprensibles desde la teoría- marxista o no- de la revolución.

Estos actos de resistencia se abocan a la construcción de una nueva cultura y un nuevo reino de libertad, aprovechando cada espacio, región y escenario donde la hegemonía burguesa y oligárquica aún tienen vigencia para proponer un pensamiento y una práctica, tanto liberadora como dignificadora, pues para la realidad latinoamericana se trata así de actos de resistencia que desembocan en nuevas formas de integración humana promotora de una verdadera solidaridad latinoamericana, y no aquella ficción imperialista a la que, desde 1889, se le llamó panamericanismo.

El *Abya Yala* hace sus revoluciones sin jerarquías y sin presupuestos; por ello, estos procesos revolucionarios y de resistencia pueden modificar sus alcances al momento mismo de su materialización. Solo en esta región del sistema mundo, la resistencia deriva en práctica de dignificación, y una revolución nacionalista deriva, sin ruptura, en una revolución socialista. Solo en esta región del sistema mundo el socialismo tiene múltiples significados. La revolución en Latinoamérica no es una ruptura, sino una transformación de tensiones estructurales en soluciones superestructurales inclusivas y complejas.

Asimismo, más que un asalto al poder, es un complejo articulado y sinérgico de torsiones que obligan la transformación integral por medio de exigencias particulares gremialistas, sectoriales, generacionales y de género que, de modo global, terminan configurando un régimen de interacción cotidiana alternativo a las condiciones hegemónicas de sociabilidad en el capitalismo. Así, el proceso revolucionario latinoamericano abarca tanto la gestación

de su independencia como la reorganización de las identidades; es decir, la revolución latinoamericana no clarifica su horizonte desde su génesis, sino que en su génesis encuentra clarificado su horizonte.

En síntesis, la revolución latinoamericana recorre su propio camino, crea sus propios conceptos, reorganiza el espacio y tiempo que trasciende las fronteras artificiales impuestas por imperios, oligarquías y burguesías sobre los pueblos y, asimismo reivindica su futuro más que como ruptura, como reformulación de su posición en las relaciones del sistema mundo capitalista. Así pues, hablar solo es posible para los seres humano libres y, no cabe duda, de que la diversidad y complejidad de las revoluciones en el *Abya Yala* han hecho de la región un actor que no puede ser silenciado.

Capítulo 5

Consideración final

1. Conclusiones generales y particulares

Este estudio sobre el socialismo latinoamericano permite fundamentar una serie de conclusiones, generales y particulares, que han dado lugar a conceptualizaciones innovadoras, las cuales son los aportes más significativos brindados a la comprensión del tema.

En su historia específica, este socialismo ha pasado por distintos momentos de desarrollo, desde su surgimiento hasta la constitución de la izquierda clásica latinoamericana conformada por partidos y sindicatos y, en el siglo XXI, la aparición de una nueva izquierda que se organiza a través de organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y partidos políticos, cuyas agendas son más amplias e inclusivas.

Se ha establecido que el socialismo latinoamericano es necesario y, por ello, urgente, tanto como discurso de los ideales de dignificación integral humana, como en las prácticas de materialización de las reivindicaciones humanas, físicas y simbólicas, que se visualizan desde la realidad material. Por lo tanto, no se reduce a una posición solamente ética que compromete a la conciencia a comprender y solucionar los asuntos sociales y humanos que se evidencian como urgentes de resolver para favorecer la dignificación de las personas, sino que tiene además un desarrollo político viable bajo la forma de proyecto utópico, estructurado

para las condiciones particulares de América Latina desde categorías ético-antropológicas complejas, como: 1. Condiciones humanas-históricas diferenciables. 2. Operatividad histórica. 3. Dignificación integral del ser humano. 4. Ser humano excluido. 5. Especificidad estructural y superestructural de América Latina como universo de mundos compuesto por regiones físicas y simbólicas de ser y pensar.

Este tipo de socialismo fue originado dentro de la matriz conceptual del socialismo europeo, ya que su aparición histórica se vincula a la llegada de inmigrantes y de una joven capa intelectual formada en Europa que regresa a América Latina. No obstante, este socialismo particular posee un claro acento ético-político reivindicativo que se descentra del obrerismo clásico europeo. De este modo, sin romper con aquella matriz europea, permite el desarrollo de un discurso abierto a diferentes formulaciones desde las condiciones materiales de vida que conforman la especificidad de este universo; es decir, permite el reconocimiento del ser humano latinoamericano en específico, lo que le garantiza operatividad histórica, desde la cual recupera los logros de la inteligencia humana en todas las épocas. Asimismo, desde este criterio de operatividad, el socialismo latinoamericano aborda a la persona como actor más que como simple sujeto.

Por otro lado, se concluye que es posible la materialización de la utopía de una sociedad socialista propuesta para Latinoamérica de un modo que resulta ser integrador, reivindicativo y complejo. La utopía socialista latinoamericana se organiza desde una posición operativa que comprende la particularidad de América Latina como un universo cultural, étnico e históricamente complejo.

Además, esta operatividad histórica asume el reconocimiento de la posición geopolítica de los Estados Unidos como sede imperial. En este sentido, en el marco de la globalización, se ha propuesto conceptualizar al imperialismo como una geoestrategia de Estado que se materializa espacio-temporalmente a través del condicionamiento del mercado mundial y el control de los entes financieros internacionales. Así pues, el imperialismo es un conjunto complejo de políticas geoestratégicas específicas y generales de Estado, no de gobierno, que se concretan en actos diversos de agresión a la soberanía de los pueblos de la región latinoamericana.

La consideración de esta realidad histórica, como categoría de comprensión de la dinámicas internacionales en las que se inscriben los pueblos dentro del sistema mundo capitalista, es lo que ha permitido la sobrevivencia de la más sólida experiencia de construcción del socialismo latinoamericano: Cuba, que ha logrado hasta ahora superar retos internos y externos, afianzando la esperanza de una sociedad más justa y viable para toda Latinoamérica.

A su vez, las propuestas de construcción del socialismo de Ernesto “Che” Guevara- sobre el ser humano nuevo en el socialismo- y Hugo Chávez Frías- sobre la institucionalización de las reivindicaciones específicas del pueblo venezolano- son claros ejemplos de esa operatividad histórica que, al responder a consideraciones de carácter ético-antropológicas integradas, da lugar al discurso de los ideales de dignificación integral humana característico de América Latina.

La consideración en conjunto de la historia del socialismo latinoamericano propicia el surgimiento de nuevas teorías sobre las revoluciones en América Latina y la construcción del socialismo en la región, junto a la delimitación de una conceptualización diferente de la noción de imperialismo. Asimismo, permite desarrollar y proponer una teoría particular en relación con los alcances del poder político administrativo- gubernamental como condición material para la construcción de formas viables de socialismo regional. Este será, pues, el último aporte que se pretende dar sobre el tema a través de esta investigación.

2. Teoría especial del poder político culturalizador como condición general de la construcción del socialismo en América Latina

El complejo tema de las distintas formas de construcción del socialismo en América Latina siempre estará vinculado a una consideración operativa del poder y el efecto que posee sobre la sociedad. La exposición de sus antecedentes, posibilidades y formas específicas de materialización permiten arribar a una propuesta teórica sobre cómo entender ese vínculo orgánico, ya que no se trata simple y sencillamente de señalar el poder como ejercicio represivo de fuerza física y simbólica, sino más bien de un modo más integral como ejercicio culturalizador o conformador de seres humanos.

La sociedad no es más que una centralización de diversas comunidades. Un artificio del poder que lleva al ser humano a vivenciar la realidad histórica en sus relaciones de filiación e intimación inmediatas y diarias. Es decir, se reconoce al próximo como tal en la convención de mutuas determinaciones, las cuales son objetivas no solo por ser reales encima de la voluntad del espíritu, sino porque además se escapan de los deseos egoístas y también eluden

el buen gusto y la fina comprensión. De este modo, se vive dentro de una realidad que solo permite la convivencia en común por medio de anonimatos. La sociedad actual es sociedad de humanos sin nombre. Caras sin rostro emocionalmente reconocibles.

A su vez, el poder político se define como una creación de consenso, mando y obediencia. Se corporaliza en un diseño intencional de Estado desde la inteligencia de quienes ostentan el poder en una época y, posteriormente, lo heredan a quienes lo ostentan en otra. Su directividad sobre lo social constituye una hegemonía. En este ámbito, se produce un predominio de intereses que se traducen en privilegios y expectativas, cuyo reflejo más evidente en el seno de la sociedad es la configuración de corrientes cuantificables de opinión pública ciudadana.

Los seres humanos desean el poder por la comodidad en la que los sumerge, ya que a través de este egoísmo se cristaliza su potestad de mandar. El ser humano se transforma en objeto del poder, sujeto de las leyes y se reconfigura en ciudadano, ya que no es actor de su vida, sino escenografía del mundo. Es ahora ciudadano; es decir, corporaliza un perfil cívico resultado de un diseño intencional de conductas y valoraciones dirigidas a fundar un tipo único de sociedad nacional, esa que corresponde de modo funcional a un estado nacional específico. Su voluntad no es voluntad, sino encauzamiento objetivo de aspiraciones y comportamientos.

Si bien el poder cerca y agobia a los seres humanos, lo cierto es que -desde la posición de la ciudadanía o del ciudadano- este es necesario, dado que se requiere de mediaciones y limitantes en el encuentro con desconocidos y aun con reconocidos. De esta manera, el poder político

no puede pensarse como exterior a las relaciones cotidianas. ES más bien espacio común que no implica solo el sojuzgamiento del otro, sino el mutuo, simbolizado en la moralidad, la legalidad y las buenas costumbres. Así, la interacción diaria se encuentra mediada no por la fuerza de las voluntades que coinciden en el lugar y el momento del encuentro, o de al menos el fugaz roce, sino por un entramado de poder político que media la vinculación social entre personas, así como entre ellas y las instituciones administrativas configuradas funcionalmente sobre la sociedad.

Por lo tanto, los modelos de conducta cívico-sociales que el ser humano corporaliza diariamente son resultados y partes constitutivas de un régimen de directividad política de la sociedad configurada. En este sentido, son parte activa de un complejo escenario de poder que traduce en instituciones la hegemonía política imperante, y en identidad reconocible las determinaciones conductuales y epistémicas que esa contiene como significados superestructurales de ser, pensar y valorar.

Por su parte, los escenarios de poder son sistemas cerrados de definiciones particulares e instituciones identificables, funcionales todas a tal grado que serán más cuanto más compleja sea la administración de la artificialidad social. La legitimidad de esas instituciones es legitimidad de esa hegemonía y, a su vez, vigencia de sus significados o definiciones. Así, en un escenario de poder particular un dictador no es dictador, sino gobernante severo.

Además, los escenarios de poder- a través de los cuales se ejerce la administración de la sociedad- definen las condiciones cívicas de participación política e incluso de percepción ciudadana. Más aun la misma mofa política, expresión sana de la inteligencia interesada en

la dinámica de su mundo, se articula dentro de las vinculaciones posibles de significados dentro de ese escenario. Por ello, un chiste político cubano no resulta gracioso en Costa Rica, a no ser que sea un chiste político costarricense sobre lo que se cree que es Cuba.

Por otro lado, si bien en la gestación de la sociedad la actuación del poder fue la fuerza, ya no lo es. Si en su génesis colonial fue condición impersonal, se sabe que hoy es más bien inmediata y consciente. Si en los primeros años el Estado dependía de la vigilancia y castigo para dirigir la sociedad nacional, hoy su capacidad directiva proviene del escenario de poder que se ha configurado. En este contexto, uno de los elementos más cuestionables y que, a la vez, resultan necesarios, es el de la legalidad. El conjunto de las leyes constituye una superestructura ordenadora de las condiciones de aplicación del poder, incluso cuando este se degenera en su más primitiva condición: la represiva.

En el régimen de derecho, la ley le permite al gobierno organizarse para gobernar; pero lo obliga a hacerlo de un modo específico. La ley tiene entonces la fuerza del Estado, el gobierno solo puede ejercer el poder estatal. Por ello, el gobierno es el responsable directo del ejercicio del poder y, cuando le sea necesario, de la represión física.

La represión física en cualquiera de sus formas es igualmente detestable, solo puede aparecer como respuesta a una necesidad administrativa transitoria, nunca como política gubernamental, menos aún, aparecer de nuevo como política estatal. La razón es simple: el ejercicio del poder requiere de su centralización administrativa, en este proceso, lo que queda fuera o lo excluido no se inviabiliza, silencia o desaparece; al contrario, se incorpora cuando su presencia es innegable a la vista de quienes antes solo lo disimulaban. De esta manera, el

gobierno ha de anteponer la legitimidad del escenario de poder a la represión para sostener la estabilidad política. Lo fundamental en el acto de un buen gobierno es generar respaldo cívico a una política.

Así, la estabilidad de la sociedad civil es básica para el ejercicio del poder, y ello es posible solo generando consenso. La apelación al escenario de poder y su institucionalidad permite consolidar una política gubernamental. Es propio de espíritus refinados dirigir la inteligencia antes que asesinarla.

La educación, en tal sentido, más que un medio ideológico poseedor de un currículo oculto y mal intencionado, es un recurso político que no debe ser descuidado, principalmente cuando lo que se logra hoy con la represión es solo una paz inmediata, que exalta lo que debería ser tranquilidad de los ánimos en la opinión pública y, con ello, la paz de la sociedad misma. La represión pacífica sembrando subversión en el corazón de los indignados.

En suma, la sociedad es resultado de una organización compleja de superestructuras que se vivencia en forma de relaciones conductuales homogeneizadas de convivencia y coexistencia reconocibles como civilizadas; es decir, cívicamente valoradas. De este modo, el ser humano no es un ser social, es un ser socializado en tanto es sometido a un escenario de poder que existe desde antes de su nacimiento. Este, llevado a la condición de ciudadano, no es ya ser humano sino materialización de valores en conductas, corporeidad de significados en una identidad y sujeto civilizado.

Si bien históricamente la génesis de la sociedad contemporánea se caracterizó por el ejercicio de la fuerza militar sobre grupos autóctonos, no será sino hasta que la subordinación a la espada disolvió la pasión de defender lo que era propio que los seres humanos pudieron coexistir en un mismo escenario de relaciones humanas, la sociedad colonial. Dicho escenario, poco sólido pues carecía de validación autorreferente a un régimen jurídico específico, fue transformado progresivamente por medio de masacres y encarcelamientos confesionales; no obstante, tras la Independencia, lo previamente disperso en pequeñas comunidades regionalizadas se centralizó en torno a una organización administrativa única y respondió, al fin, a un único tipo de legislación regulativa de toda conducta y proceder.

Por lo tanto, el Estado nacional contemporáneo nace de la reorganización autónoma del poder colonial vigente en ese entonces, pese a que no se divorcia plenamente de él aun en la actualidad. Desde ese momento, toda conducta humana concreta pasó a responder a condicionantes comunes, a superestructuras o regiones de sentido de la realidad histórica, a grado tal que hoy toda conducta humana, por prosaica que sea, es superestructural.

De este modo, la sociedad se origina en un acto de poder y se sostiene por medio de actos de poder. Justamente, estos permiten su organización, estabilidad y aparición del consenso, acto cívico fundamental para la ejecución de relaciones fluidas de directividad gubernamental. Ningún gobierno dirige bien si la sociedad civil se convulsiona en el caos de intereses dispersos. Por consiguiente, la dirección de la sociedad requiere del ejercicio de poder, el cual se impone hoy con sutileza antes que simple fuerza, pues en un mundo atravesado por redes y evidenciado por múltiples transparencias es fácil que la opinión ciudadana se

descentre, creando agrupaciones de interés que responden más al impulso momentáneo que a la planificación y el buen tino.

Ahora bien, toda sociedad es represiva a su modo, todo régimen político es sutilmente totalitario por democrático que pretenda. Esto significa que el ejercicio del poder no excluye la represión, sino que la conserva para la ocasión más oportuna. Es decir, aquella en la que para conservar la estabilidad de la sociedad civil, que no es sino la subsistencia del gobierno mismo, no hay más que aplastarla.

Por ende, la gobernabilidad de la sociedad actual procede por medio de ambigüedades. El sutil modelaje supone la compañía de la fuerza. De este modo, la creación de una cultura nacional se da por imposición y es simultánea a la creación del ciudadano. Así, el ciudadano no es un ser humano específico, sino un ser político que se realiza en la actividad cívica.

En todo caso, la directividad de la sociedad exige que se dé lugar a un imaginario cívico desde el cual tenga su sustento un perfil conductual reconocible. Este es el que se materializa en el ciudadano. De tal forma entonces, sin imaginario cívico y cultural no hay ciudadanía. Así pues, el poder político posee una capacidad gubernamental específica, la de dar dirección a la voluntad humana bajo la forma de conducta civil reconocible. El poder es eje de coherencia de toda la actividad humana.

Tal como se mencionó, a través del poder se crean formas específicas de relaciones sociales diferenciables y de socialización institucionalizada que se excluyen entre sí bajo la categoría de nacionalidades. Con ello, todo escenario de poder se consolida por medio de limitaciones

de prácticas civiles, relaciones de filiación, proximidades, intimaciones, tradiciones e identidades. El poder vale por sí mismo, no como advertencia o garantía, aun cuando tarde o temprano sea necesario superar el consenso por la fuerza.

El poder político incide entonces constitutivamente sobre las relaciones de cotidianidad a través de las mediaciones que institucionaliza como comportamientos educados y de buenas costumbres. Incidencia tal que estas pueden responder a cualquier tensión que se genere, ya sea de manera resolutive o paliativa.

Una de las mediaciones que resulta más significativa es la de configurar una cultura nacional, marco bajo el cual el ser humano se delimita a la condición de ciudadano. Por tanto, las culturas nacionales son definiciones funcionales de identidad política. En tal sentido se generan como recursos de centralización conductual que inmediatamente dan lugar a condiciones subjetivas de gobernabilidad sobre las dinámicas humanas en la sociedad civil.

Al respecto, el primer logro de un Estado soberano es promover y consolidar la noción de patria en la mentalidad de las personas. Justamente, este es el objetivo detrás del nacimiento de una nacionalidad y del imaginario nacional que lo sustenta. La configuración del recurso particular de un imaginario cultural requiere que este se extienda con celeridad a todo el territorio en el que se ejerce el poder soberano. De lo contrario, la sola existencia de una o varias regiones que no correspondan a la centralización ideológica que ese imaginario crea, lo llevaría a su inoperancia.

Por tal razón, lo político genera configuraciones intencionales en lo cultural con el objetivo de provocar actitudes cívicas funcionales más allá de intereses coyunturales. Por ende, la noción ideológica de patria consolida el Estado nacional en el alma de las personas por medio de despertar el sentimiento específico de orgullo patrio. De tal modo que solo cuando se siente orgulloso por pertenecer a determinada nacionalidad, se puede hablar con propiedad de Estado.

Así pues, el Estado nacional nace cuando las personas corporalizan la condición ideológica de ciudadano. Desde tal perspectiva, antes de fundar un país, el Estado funda una sociedad poseedora de nacionalidad. El orgullo cívico, como sensibilidad, hace al ciudadano depositario de la soberanía, acontecimiento político que solo ocurre cuando el Estado es capaz de organizarse para gobernar a un pueblo organizado para ser gobernado.

Una sociedad nacional específica resulta reconocible en tanto el ciudadano responda a enunciaciones intencionales que se articulan a partir de las superestructuras de la realidad histórica. Esto exige que las personas respondan a su configuración superestructural como si fuesen objetos que corporalizan una relación de poder y no como seres humanos que las desarrollan. Por ello, esas enunciaciones a priori pasan a ser relaciones interpersonales cuando son inmediatamente vivenciadas como experiencia cotidiana de roce entre personas mediadas por condicionamientos en común.

Sin ello, toda sociedad no es más que una imagen que carece de vivencia. Una pura enunciación vacía de prácticas diarias que resulten comunes a todas las personas. La sociedad es real solo por el efecto de las relaciones de poder que se originan, sustentan y le

dan coherencia a las más diversas conductas humanas bajo el título único y común de comportamientos sociales.

Tal como se apuntó, es el Estado el que crea las condiciones del poder por medio de las que se centralizan los actos humanos. Estas condiciones, que no son sino determinaciones culturales complejas, resultan ser un escenario de conductas en las que se corporaliza los diversos significados de ser en interacciones humanas. Por tanto, lo social nace solo cuando las colectividades dispersas se someten a un régimen común de poder. De esta manera, la sociedad no es más que una reunión política de comunidades dispersas.

En otras palabras, la convivencia social antes de la agrupación de colectividades solo puede ser vivida como contacto entre núcleos de vinculación inmediata dentro de áreas geográficas delimitadas. Por ello, antes de una convivencia impersonal, las relaciones humanas están atravesadas por reconocimientos y diferenciaciones, los cuales son difundidos por un imaginario cultural reconocible como identidad cultural. Así, al definir un régimen de relaciones civiles, la sociedad política crea una hegemonía cultural que se vivencia como confianza cívica en el orden institucional. En este sentido, lo político antecede a lo social, de modo tal que un grupo de personas no constituye una sociedad sino hasta que sus conductas se someten a un único régimen de poder en común. Esto no se logra sino por la fuerza.

Con el nacimiento de lo social, también nace la impersonalización del ser humano. Las relaciones humanas no son ya de comunidad inmediata, sino interacciones mediadas por condiciones genéricas. Lejos de ser una comunidad, la sociedad es un desierto habitado solo por anonimatos. Por el contrario, la vivencia comunitaria exige contacto interpersonal, único

medio para la consolidación de confianzas mutuas para la alegre convivencia festiva y despreocupada.

Un escenario de poder es culturalmente funcional solo cuando se homogenizan las vivencias humanas bajo el título de existencia ciudadana, o sea, solo cuando se sobredeterminan superestructuralmente las relaciones de coexistencia anónima mediante la expresión de conductas civilizadas y elegantes. A su vez, en el génesis de lo social, las superestructuras cumplen la función de organizar relaciones entre personas de un modo convencional. Dicho de otra manera, la región superestructural es una fuerza, una identificación del sujeto con una comunidad ficticia. Los Estados crean lo que los pueblos dirigen y organizan la voluntad de los seres humanos bajo la figura única de pueblos. El Estado es previo a la nación y a la misma sociedad.

Dentro de este, la génesis del poder se encuentra en las relaciones que construyen la sociedad y sus escenarios. Esta génesis es sino una relación de autoridad y liderazgo que se instaura como orden, en caos. El poder estatal no proviene del ciudadano, sino de la mediación regulativa de relaciones de vinculación interpersonales entre las personas.

Por ello, es consensuado como represivo. La directividad sobre los seres humanos es autoridad sobre ellos. Todo ejercicio de poder se justifica a través de la provocación intencional de consensos; además, las relaciones políticas se sustentan en las relaciones de poder que provocan. Por tales razones, el poder del Estado contemporáneo consiste en la capacidad de crear, de modo intencional, las voluntades civiles. Por tanto, el poder estatal

solo es efectivo cuando se ejerce directividad gubernamental. El gobierno está llamado a mantener permanentemente vigente el perfil cívico.

En tal sentido, el gobernante solo puede recurrir a la represión como mecanismo transitorio de recuperación de la gobernabilidad en regiones políticas aisladas, y solo cuando la cotidianidad civil se encuentre asolada por sus torpezas. La ingobernabilidad de un pueblo es reflejo de la incapacidad gubernamental de generar en él consensos. Ahora, en un régimen de sociabilidad por anonimatos, como el vigente en la sociedad capitalista actual, no hay más que situaciones de gobernabilidad transitoria, ya que es notoria la ausencia de interés comunitario que posibilite actos de heroísmo patrio. Por ello, el ejercicio del buen gobierno requiere de la permanente vivencia de las condiciones políticas que dan coherencia conductual a los actos de los ciudadanos y que, al final, constituyen en realidad las condiciones de interacción recíproca en sociedad civil.

Dentro del Estado de derecho, el gobernante solo puede recuperar la gobernabilidad mediante la generación de opinión pública. De ahí que el poder político se sostiene por medio de condicionamientos ideológicos. El curso mismo de la opinión pública no es sino su encauzamiento hacia una interpretación funcional de la realidad histórica. Así, quien ostenta el poder estatal debe crear opinión ciudadana.

Además, no puede confiar en la solidez de un Estado, pues el estado se sostiene por medio del uso del escenario de poder que se ha desarrollado a lo largo de los años. El gobierno es simple administración dentro de los límites del escenario de poder vigente; por ello, el gobernante no puede ser más que ello. El mejor gobernante no es hoy aquel que mejora las

condiciones de vida de su pueblo, sino aquel que lo mantiene sometido a los márgenes del escenario de poder. El gobierno está sometido a las políticas de Estado, antes que a las políticas del gobernante mismo.

El gobierno no puede salirse de los límites del escenario de poder pese a que el gobernante lo desee, o incluso le sea necesario. El gobierno es solo una instancia de escenario, encargada de la función administrativa, responsable del consenso cívico y, cuando es requerido, de la represión. El escenario de poder es el que define las particularidades del régimen gubernamental que soporta, e incluso sus excepciones. Cabe señalar que en el terreno histórico, la creación del escenario de poder se desarrolla como organización de una hegemonía cívica.

Tal hegemonía es el resultado de la traducción del escenario de poder en ideología, de manera tal que la conciencia se adecúa a una realidad configurada desde una intencionalidad política. Con ello, el consenso cívico responde a relaciones de autoridad. La sociedad civil no es sino subjetivación del escenario de poder como superestructura de medición en las relaciones cotidianas.

Este tipo de hegemonía político-cultural sostiene el espíritu cívico asociado al escenario de poder mismo, por encima de cualquier situación generada por el ejercicio torpe de la administración gubernamental. De tal suerte que una ruptura de esta asociación solo sería posible a través de una desarticulación superestructural provocada por la irrupción de discursos de grupos alternativos asociados al interés autónomo o privado.

A este respecto, es importante señalar que todo ser humano dentro de un escenario de poder responde a sus condicionamientos. Todo escenario de poder ha de ser hegemónico para ser funcional. Una crisis de su hegemonía solo puede producirse por el descuido pleno de la interpretación de la realidad histórica, lo cual se visualizaría como descredito de la operatividad del gobierno, el Estado y la sociedad misma.

Tal descuido permite que los intereses privados se sobrepongan a los públicos. Esto genera la opinión del ciudadano, quien al final interpreta con desprecio su realidad política, no porque la entienda como despreciable, sino porque la siente como tal. La mentalidad del ciudadano no responde a reflexiones sistemáticas y ricas, sino a sensibilidades. En todo caso, esta situación es profundamente peligrosa para la estabilidad política de una sociedad. La convivencia social es imposible en el caos. Aún en el régimen de derecho han de existir condicionamientos político-ideológicos en común, a fin de que sea llevadera la vinculación impersonal.

El ciudadano no piensa, solo repite discursos. No reflexiona, solo corporaliza sensibilidades. Su opinión- más que propia- es intersubjetiva. Por eso, expresada en el momento oportuno, es bien recibida y apoyada por quienes comparten con él la mesa. Su función política dentro del Estado es solo cívica, no crítica. Por tal razón, cuando las tensiones estructurales de la sociedad capitalista precipitan al pueblo a las calles, el Estado solo puede responder con violencia institucionalizada. La irrupción del espíritu inquieta al Leviatán, y este impotente de más solo puede asestar zarpazos. El poder político en el fondo es frágil, de manera que requiere de complejidades colaterales.

Estas complejidades son ideológicas, jurídicas, institucionales y culturales. No son por ello producto de la fortuna, sino del infortunio político del esclavo que se refleja a sí mismo como libre. La mentalidad del ciudadano es una construcción intencional y coherente; pero de alguna manera porosa. Requiere siempre de ser estimulada. El ciudadano padece de falta de memoria.

El pensar cívico no se encierra en sí mismo, se traduce en conducta y actitud comprensible, por ello no es individual, sino centralizada por medio de mediaciones formativas en común que permiten a uno verse en el otro y entenderse como un conjunto. De esta manera, el individuo es un ser plural y, como tal, responde a mediciones de categorías superestructurales que generan un perfil de razonamientos, conductas y actitudes cívicas esperables.

La identidad cívica visibilizada en razonamientos y actitudes ciudadanas responde a los significados superestructurales. Estos significados constituyen regiones de valoración e interpretación fundantes de coherencia ante la conducta y la mentalidad cívica. La mentalidad ciudadana se materializa por medio de injerencias de lo superestructural que resulta, ahora, ser más presente en la sociedad civil que en la sociedad política dentro de la que subsiste a la decadencia de las generaciones.

Las superestructuras vigentes dentro de un escenario de poder son una artificialidad administrativa, ejercida sobre la existencia y la conciencia con base en la reducción del poder político a la mera directividad sobre lo social. En esta línea, toda región superestructural de las sociedades capitalistas constituye la demarcación de significados conductuales, públicos

y privados, dentro de los que el sujeto concreto asume una forma de conciencia cívica que le permite actuar bajo la hegemonía del sometimiento cívico a la autoridad nacional constituida.

Estos significados superestructurales no constituyen afirmaciones, sino negaciones que han creado su propio régimen de validez práctica. Con ello, se constituyen a sí mismas como incuestionables, a grado tal que envilecidos los seres humanos se ríen burlones ante otro significado de libertad que no sea el que los condiciona y embrutece.

El sujeto cívico piensa su dignidad como asignada. La libertad del ser humano está limitada por su dignidad, así como la libertad del ciudadano lo está por la del ser humano; no por el poder, la manipulación de su inteligencia, el imperio de leyes injustas. Pero el ciudadano que sueña el sueño de la patria, ve la realidad a través de la estética de un mundo segmentado. El mundo es su mundo y su mundo es el mundo mismo. Su realidad es un artilugio, una compleja realidad histórica constituida por realidades particulares elevadas a rango de realidades por entero.

Por ello es que estas se validan a sí mismas en el reflejo estético de la patria. La solidez de este pequeño mundo patrio es tal solo por ocultamientos y valoraciones parciales. La realidad histórica no es más que la realidad sometida a relaciones de poder; es decir, de intereses de clases dominantes y condiciones de modo de producción.

Dentro de esta realidad histórica se desarrollan, cada vez más complejas, las relaciones de sometimiento cívico en tanto se consolida un espacio temporal del Estado nacional sobre ella. El poder pasa en unos cuantos años de una relación de fuerza física represiva a asumir una

dimensión simbólica, que permite que puedan generarse conductas de acatamiento, ya no por orden u amenaza, sino por simple remembranza de imágenes asociadas a las relaciones directivas estructuradas y, sobre todo, vigentes.

En estas dinámicas, como ya se mencionó, el ciudadano es corporalidad de un perfil cívico. Es decir, es fruto histórico de una articulación orgánica de significados superestructurales que vinculan el pensar y actuar con la realidad histórica. Así, su mentalidad se configura por medio de dos mediaciones que van condicionando su percepción. La primera de estas es estéticas y la segunda es política. Ambas, en todo caso, son vivenciadas en la socialización institucional escolar que amarra la conciencia cívica a la realidad a la que se refiere y vive de modo mayormente despreocupado.

La primera mediación de esas categorías le provoca orgullo y agrado con la patria, mientras que la segunda le genera esperanza y confianza en la solidez de la realidad institucional que vive. Por ello es que en Costa Rica un ciudadano crítico es más bien un estorbo. Su opinión es solo importante en la convocatoria electoral.

Ahora bien, el gobernarte no necesita del respaldo del ciudadano para gobernar, sino que necesita que sea consciente de su condición cívica de gobernado. Por tal razón, el ejercicio del gobierno requiere que las personas respondan estructuralmente a un imaginario cívico. Tal imaginario está constituido por categorías e imágenes, pues es estético y conceptual; por ello, es hegemónico.

El imaginario nacional es la estética de la patria; pero es una estética que no solo ve y siente, sino que provoca formas de pensar, actuar y reaccionar. Por lo tanto, el imaginario es una ideología institucionalizada que, como tal, adecúa la conciencia a su realidad histórica vivida. De este modo, aquel Estado que no es capaz de constituir de modo eficaz una visión tal de la realidad que les permita a los ciudadanos estar orgullosos de su patria, no ejerce hegemonía ni control central político o espiritual sobre un pueblo.

Todo régimen de poder es, ante todo, la forma general de organización directiva de la existencia dentro de una sociedad. Pese a una suerte de arcaísmo filosófico que lleva a proponer primero al ser humano antes que a la realidad más cotidiana, el origen de la sociedad no se encuentra en el ser humano, sino en el ejercicio del poder sobre este, que lo somete a un tipo de gobierno.

Este régimen político es el origen y sustento de un sentido común mediador entre relaciones humanas que fuerza no solo a hablar, sino a hacerlo de un mismo modo, al tiempo que inculca cómo comportarse de manera “educada”. Las más simples conductas sociales no son sino materializaciones conductuales de definiciones culturales y políticas, tanto generales como particulares de interacción cotidiana comprensible y, con ello, aceptable.

Para dar lugar a la coexistencia social, ese régimen de poder- que no es en principio más que una fuerza que siente y teme- se impone al común de las personas por medio de inducción a conductas institucionalizadas, dando lugar a comportamientos coherentes con la definición del orden moral e intelectual que se evidencian como relaciones de cotidianidad esperables. El régimen de poder crea así condiciones intelectuales y prácticas de gobernabilidad.

En este contexto, el ser humano se afirma entonces como específico o poseedor de una identidad diferenciable dentro de las circunstancias políticas que dan lugar a la organización de su cotidianidad. La conducta humana corporaliza de este modo las definiciones políticas, particulares y generales, que organizan la interacción social dentro de medidas comunes valoradas como agradables.

Ahora bien, los cambios de comportamiento cívico solo pueden generarse desde cambios en las condiciones administrativas y de generación de consenso u opinión pública, siendo por ello que todo cambio conductual de alcance sociales esencialmente de origen político.

La sociabilidad humana es socialización de su espíritu. Homogenización forzada de conductas públicas y privadas dirigida a la reproducción de las condiciones de directividad, que sustentan una sociedad y que permiten la ejecución de su gobierno. Con ello, la sociabilidad humana es un acto artificial complejo, por el cual se lleva a la persona a aceptar y despreciar conductas específicas de acuerdo con las dinámicas de gobernabilidad en un momento particular.

El régimen de poder genera institucionalmente una socialización específica y funcional que se impone en la conciencia como un marco valorativo que desemboca en la aceptación de la gobernación centralizada de su vida. Con ello, el punto más elevado de resultados esperables de la dinámica de gestación de condiciones de gobernabilidad será la de la aceptación e identificación de la identidad humana con el Estado nacional, dentro del cual se organiza una vivencia ciudadana.

De este modo, la sociabilidad es un hecho humano artificial e intencional, determinante de la vinculación cotidiana bajo definiciones de tolerancia hacia otros que en su anonimato no despiertan ni el más mínimo interés o preocupación. Así, el ser humano se mueve dentro de la sociedad y establece relaciones con otros desde mediaciones comunes con la intención de vincularse a una situación política y no humana. El régimen de poder desemboca en hegemonía y esta, a su vez, en corporalización, de un perfil de ciudadano que aparece tanto en las relaciones cívicas como en las de filiación e intimación.

Esto supone una situación políticamente riesgosa y, asimismo, un escenario de poder que se compone de leyes, instituciones y significados superestructurales. Estas instancias se visualizan de modo inmediato como expectativas conductuales. Por ello, es esperable que tal régimen se vea agrietado en su capacidad hegemónica cuando en el terreno de las vinculaciones cotidianas aparecen sujetos novedosos, ya sean inmigrantes o excluidos, que se imponen y se visualizan tan seductores para los otros como lo eran hasta ese entonces los sujetos tradicionales.

La conducta política hegemónica resultaría así de ser rivalizada por quienes logran invadir, con su presencia, las relaciones tradicionales de ser y pensar. En el extremo hipotético último, esto desembocaría en una necesaria reorganización del escenario de poder, lo cual impactaría en primera instancia en la compresibilidad y coherencia de la vida cotidiana, de modo tal que tendería a perder su solidez. Esto generaría, en la mente del ciudadano, la percepción inmediata de una situación de inseguridad y temor diario.

Los gobiernos son definiciones funcionales de administración de la sociedad civil. En Centroamérica, los distintos tipos de gobiernos han surgido de las condiciones de gobernabilidad que se requirieron para administrar la amorfa sociedad civil que dejó atrás la independencia de España. Estas condiciones llevaron al surgimiento de escenarios de poder específico. Asociado a ellos, en toda la región se generó la configuración de una identidad nacional que respondía a las condiciones de organización de la administración social antes que a las necesidades de convivencia humana, las que ya de por sí se encontraban estructuradas de acuerdo con las condiciones de poder de la Colonia.

Así, en este proceso regional, se produce la gestación de la cultura e imaginario nacionales, los cuales dan lugar a un sujeto cívico poseedor de mentalidad y actitud ciudadanas. Justamente, el mayor logro de los gobiernos poscoloniales en Latinoamérica fue configurar a partir de esto, una hegemonía. Ahora bien, resulta particularmente significativo que su ejecutor no es el sujeto, sino el gobierno mismo. Desde ese mismo momento, la responsabilidad de reproducir las condiciones de administración y cohesión social constituidas es del gobierno; por su parte, las personas reciben y repiten.

Por lo tanto, no es tarea del sujeto que corporaliza esa hegemonía- como podría presuponerse- porque este sujeto es una ficción política y no un ser real. Por tal razón, la solidez de la hegemonía no descansa sobre los hombros del ciudadano, sino del gobernante. Asimismo, la legitimidad de las instituciones no se encuentra cimentada en la mente de los seres humano, aun cuando está presente en ella, sino que aparece fundamentada en las dinámicas institucionales mismas.

Además, la legitimidad del gobierno depende de la reproducción institucional de definiciones superestructurales, aquellas que se manifiestan en la mente cívica como expectativas de respuesta gubernamental; es decir, expectativas sobre su capacidad de gobernar. Esta, cabe señalar, no se reduce al hecho de ejecutar obras, ya que implica también generar una directividad, una solución de cohesión, de consenso y de predominio sobre los intereses más diversos.

Lo anterior supone un reto particular para el gobernante, pues desde esta perspectiva, la reivindicación humana pasa a ser tarea del gobierno y no del ser humano que se reivindica. Ahora bien, esto implica un acceso al poder; sin embargo, en la sociedad clasista esto no es un derecho, sino un privilegio de clase dominante. Con ello, una reivindicación humana podría enfrentar al gobernante con los intereses económico-políticos de los privilegiados, los cuales no temerían sacrificar incluso al tipo de gobierno para preservar sus opulencias. De este modo, la reivindicación integral que exige el ser humano es imposible. Así, al espíritu inconforme no le queda más opción que imponerse antes que esperar. En este sentido, el humano solo se hace humano en la acción de imponer su presencia. En tal contexto, lo primero que hace el actor rebelde, al visualizarse como tal, es dignificarse y separarse de su invisibilización normativa.

Toda afirmación de la dignidad humana ha de realizarse con la fuerza de la autoridad que se impone o, en cambio, ha de perecer bajo el peso de la reiteración de las perversiones con las que se ha encerrado al espíritu humano en la condición cívica. Esto último, en muchas ocasiones, lo desmotiva y desnaturaliza como ciudadano. Por consiguiente, la mayor reivindicación social no es ya política, sino humana. La más significativa dignificación del

ser humano es la de reconfigurar la sociabilidad humana de acuerdo con nuevas condiciones de tolerancia y no simplemente de disimulo.

Por otro lado, en relación con la opinión ciudadana, cabe señalar que esta responde al universo ideológico existente dentro de una sociedad específica. Este universo, complejo por sí mismo, es resultado de las necesidades de gobernabilidad que emergen de los distintos momentos históricos y políticos de presión estructural y respuesta superestructural que atraviesa el ejercicio de poder directivo dentro de la sociedad capitalista nacional.

Justamente, desde este universo ideológico compuesto por sensibilidades, discursos y categorías de valoración se condiciona todo tipo de conductas humanas que son realizadas bajo la forma de actitudes cívicas, cuando no simplemente y llanamente como actitudes civilizadamente esperables, lo cual al final es lo mismo.

La ideología es ante todo un elemento superestructural de la hegemonía política. Como tal, permite a un gobierno que organice de modo coherente los diversos componentes del escenario de poder vigente, de modo tal que precipite respuestas cívicas adecuadas a las necesidades de gobernabilidad. De este modo, lo ideológico afecta tanto la sociedad civil como la política. En relación con ello, un discurso político es efectivo en la medida en que recupere y actualice las categorías conductuales y valorativas existentes en el universo superestructural, tanto sus verdades como sus mentiras.

Por consiguiente, el discurso político más efectivo es aquel que reformula las viejas mentiras del pasado para un presente que requiere de sus propias verdades. Esto es posible si una

articulación de categorías discursivas específicas logra desplazar de una posición dominante a una categoría de enunciación.

Tal acción constituye una suerte de mutación conceptual que actúa como puente entre el pasado y el presente. Con ello, la categoría determinante establece el modo de pensar y actuar del ser humano en la misma posición y función que la que la desplaza. De esta manera, el universo ideológico existente puede ser redirigido hacia la constitución de nuevas tradiciones civiles que, oficializadas institucionalmente, desarrollan conductas tan políticamente intencionales como las anteriores; pero adecuadas a las actuales condiciones de gobernabilidad transitoria.

Así pues, identificar categorías funcionales adecuadas para la reorientación de un universo ideológico permite, a quien gobierna, dirigir la opinión pública a su favor. Por lo tanto, en este terreno, la condición fundamental de un buen gobierno es lograr organizar la actividad humana en torno a sus iniciativas, y no necesariamente la de gobernar bien.

Llegados a este punto, es importante explicar cómo el poder logra traducir los marcos de interpretación y valoración que construye en conductas reconocibles cívicas y civilizadas, ya que en esto se encuentra el fundamento único de las verdades sociales comunes que bordean la existencia del ser humano en una época. Tal como se mencionó, el ciudadano nace para permitir un ejercicio específico de poder político, es entonces una artificialidad política que corporaliza multiplicidad de condicionamientos superestructurales en formas preconcebidas de conducta, actitud y pensamiento, a las cuales se le asigna el doble título de cívicas y civilizadas.

Estas conductas aparecen dentro de las relaciones de directividad gubernamental sobre la sociedad civil como resultado de la ejecución de un proyecto de configuración de un sujeto cívico. Este proyecto no es sino la traducción de una relación represiva en simbólica. La centralización de conductas y mentalidades en torno a un modelo de poder político supone en principio la eliminación de toda resistencia a esa centralización. Por ende, el primer acto para lograr este objetivo político es someter a la población a la vigilancia y la censura.

La organización de cuerpos represivos estatales, con plena capacidad legal de represión física, acorrala a la población dentro de un escenario de poder particular y, además, permite que esta responda a él. La simple mención del acto represivo y la sola actualización verbal del poder desatan en el alma del ser humano la imagen del tiránico Leviatán. Posteriormente, la población se transforma en ciudadanía; es decir, en ganado acorralado. La fuerza puede entonces ser sustituida por símbolos que permiten, aun sin su uso, generar conductas de acatamiento y sometimiento; en otras palabras, conductas ciudadanas, tanto las llamadas en sentido estricto cívicas, como aquellas otras que también se esperan del ciudadano.

El poder se transforma así en ideología de acuerdo con las necesidades de gobernabilidad. La ideología no se conserva tan solo en el terreno del pensar ciudadano, sino que constituye simultáneamente prácticas cívicas de percepción de la realidad, adecuadas a las regiones delimitadas por ella misma como la realidad política y cotidiana de vivencia en el ciudadano. Actúa entonces dentro de distintos momentos estableciendo coyunturas de legitimación de los más diversos actos de gobernabilidad, así como de simple valoración de mundo. Con ello, puede transformarse lo inaceptable en admisible, aun para quien lo padece. Macabra danza de la inteligencia complaciente consigo misma de su complicidad. La mentalidad

cívica se alimenta a sí misma en la ejecución valorativa de sus determinaciones superestructurales.

Todo universo ideológico actúa como espacio general de constitución intencional de la opinión pública y el consenso ciudadano. Justamente, es a este al que se apela no solo para configurar una corriente coyuntural de opinión civil, sino también para materializar una iniciativa política con la menor resistencia ciudadana. Así, dentro de la realidad histórica, la ideología crea lugares comunes de enunciación, valoración y referencia por medio de la cual la mente del ser humano se conforma en mentalidad cívica

Además, lo ideológico no solo establece en la mente de los ciudadanos determinaciones valorativas y prácticas de realidad, sino también esperanzas patrias en las que se deposita la expectativa de las personas. Se podría incluso asegurar que un discurso ideológico alcanza un nivel superior de efectividad política cuando se traduce en vivencia. Con ello, lo ideológico no es por sí mismo una superestructura existente de manera autónoma, ya que forma parte integral de la cultura nacional. La cultura es vivencia de la ideología.

Asimismo, la forma ideológica se materializa en conducta diaria; por ello es que el discurso ideológico se estructura dentro de categorías de cultura nacional. Lo ideológico configura conductas políticas y, más importante, integralmente cívicas, respondiendo con ello no solo a momentos particulares del ejercicio de poder, sino al escenario de poder mismo que sostiene integrada a una sociedad diferenciable. Con ello, todo discurso ideológico, por su vinculación a la superestructura cultural, tiene la capacidad de trascender un momento

político específico, dando lugar a un postulado que se reitera en la opinión común por encima de cualquier situación de poder.

Así, entendido ahora el universo ideológico como subregión superestructural de la cultura nacional, se puede entender cómo esta actúa a modo de matriz de generación de discursos coyunturales que se vivencian ciudadanamente como sensibilidades. De este modo, lo ideológico se vive como imagen discursiva que contiene una visión particular e intencional. Esta es la forma en cómo se interioriza un discurso y cómo este pasa a ser una categoría de razonamiento cívico cotidiano. Culturalmente, el máximo alcance de una ideología es el logro de la generación ciudadana de discursos, que se organizan dentro de los límites categoriales y asociativos de esa subregión superestructural.

Todo discurso ideológico nace como visión intencional de la realidad histórica. Rigurosamente elaborado, este se traslada desde la sociedad política hacia la civil, y ahí se asienta con tal solidez que se reitera en el contacto diario. Ya en el seno de lo cotidiano, el discurso ideológico incide en las relaciones recurrentes y ocasionales, generando y apelando a un consenso que se pretende lograr como acto civilizado de nacionales.

Debido a lo anterior, se da lugar a la confirmación perceptual de las realidades constituidas políticamente, con lo cual se constituye un espacio de efectividad para la generación social de conductas coherentes, no solo con una iniciativa política particular, sino con el escenario completo al convertirse en visión particular de la realidad que se enfrenta vivencialmente. Ideológico confirma no solo una iniciativa, sino el orden y la organización de toda la realidad social aunque esta no entre directamente en cuestión.

La sociedad civil es la caja de resonancia de la subregión ideológica de la sociedad. La ideología no constituye en ella una forma de ignorancia, o de alienación de la inteligencia, una suerte de autoconocimiento de una situación específica, sino más bien constituye una forma de conocimiento particular, aquel que está sometido a una relación de poder directivo o gubernamental, ya sea este general o histórico, o bien, específico y coyuntural.

Sometido desde sus primeros pasos a una relación gubernamental, el poder se hace parte de la identidad humana dentro de una realidad histórica particular en la que todo ser humano es un sujeto cívico; es decir, una construcción intencional provocada por la asociación de imágenes culturales de diversa índole, desde religiosas hasta morales. Así pues, el sujeto cívico o ciudadano es una abstracción funcional. Tanto así que una nacionalidad no es más que una sensibilidad ideológica generada para hacer irrumpir la imagen de patria en la mente de las personas y asociarla a un necesario orgullo nacional.

Al respecto, cabe señalar que a lo largo de la historicidad de un escenario de poder se ha dado lugar a multiplicidad de necesidades de estructuración discursiva, tantas como coyunturas de gobernabilidad y de generación de opinión pública, que puedan suponerse a lo largo de los siglos. Esto arroja luz sobre una particularidad del universo ideológico: este se encuentra cargado con discursos preexistentes a su presente. No existe, por tanto, un único discurso ideológico dentro de un mismo universo, ni dentro de una misma sociedad, más bien se genera una multiplicidad de categorías y valoraciones estructuradas que se dispersan en la mente ciudadana.

En este caso, todo discurso ideológico aparece y supone una reestructuración de los discursos ideológicos vigentes, así como de las categorías que se utilizaron en su formulación. Esto hace evidente que aun dentro de un mismo universo ideológico subsisten discursos previos con los de reciente estructuración. Un universo ideológico es por mucho una región o un conjunto caótico de percepciones y valoraciones que provocan que aún una sociedad totalitarizada por un poder despótico no sea homogénea.

Visto desde la necesidad política, en la dinámica de un universo ideológico y como respuesta a las dinámicas políticas específicas, los discursos pueden ser desplazados por otros a lo largo de los años. Ya sea introduciendo nuevas categorías, lo cual es por sí mismo conflictivo por la resistencia que estos generan en la mente cívica; o bien, pueden ser mutados a partir de un puente ideológico entre las viejas intenciones y las nuevas. En este sentido, los universos ideológicos resultan complejizados a través del tiempo.

Esta dinámica supone el uso de un recurso que permita a un nuevo discurso ideológico abrirse paso en ese tumulto. Este recurso es el de crear un tipo de puente entre lo preexistente y lo que responde a una coyuntura actual. Este vínculo que por lo general es una imagen vivencial incuestionable- como el humano, el desempleo o la guerra- pasa a ser la categoría de estructuración del nuevo discurso y la condición conceptual de su capacidad de desplazar una antigua sensibilidad. En suma, estos universos ideológicos son complejos en tanto se componen por multiplicidad de discursos subsistentes que constituyen en ellos mismos imágenes particulares e, incluso, imaginarios completos.

Esto hace que la recurrencia gubernamental al universo ideológico exista para generar una corriente de opinión pública cívica que suponga un nivel de complejidad operativa, por la cual puede ser que su pretensión de generación de opinión termine siendo no solo un fracaso, sino incluso un movimiento contraproducente.

Dentro de un mismo universo, los diversos discursos tienen una posición y función vital e identitaria que les da alcance sobre las condiciones materiales de vida y de sociabilidad humana. Por ello, es más sencillo para el gobernante reorganizar los discursos ideológicos preexistentes que pretender romper de raíz con tal marasmo. Al respecto, la mejor forma de convencer a un ciudadano para que acepte, apoye e, incluso, impulse algo novedoso en su vida civil cotidiana es la de apelar a los viejos elementos del universo ideológico existente, pues esos justo esos constituyen su identidad situacional. Por tanto, el más efectivo discurso ideológico es el que utiliza las viejas categorías para actualizar sus imágenes.

La identidad del ser humano tiene la particularidad de que su conciencia reproduce, conductualmente, las condiciones culturales y políticas dentro de las que se ha forjado materialmente. Esas condiciones son claves superestructurales para su subsistencia dentro del mundo. Al final, la realidad que percibe la mentalidad ciudadana es aquella que se advierte, a través de mediaciones ideológicas, como poseedora de una particularidad epistemológica, no de una propiedad ontológica.

La realidad de la conciencia es la que posee el estatus de realidad histórica, o sea, la que se encuentra constituida y sometida a relaciones de poder institucionalizadas e insertadas en la cotidianidad. Lo ideológico participa en lo histórico. Esta constituye su confirmación,

convirtiéndose el terreno de lo diario en un marco gnoseológico particular de percepción e interpretación general, que afirma en la mente del sujeto un tipo de realidad, la vivida, como si fuese la realidad en general. Justamente, a partir de lo significativo vivencialmente, se posibilita la cohesión social humana por medio de prácticas identificatorias, diferenciables y reconocibles en la interacción humana cotidiana.

El efecto más importante que puede tener un discurso ideológico es el de traducir una realidad política en realidad existencial. Si se llegara a perder en el ciudadano la ilusión política, el poder vigente caería bajo el peso de la desilusión y la indignación pública. La particularidad más compleja de las relaciones de poder dentro de un escenario es que dan lugar a una ideología.

Lo ideológico atraviesa la realidad histórica por medio de imágenes y sensibilidades, las cuales refieren a situaciones y conductas reconocibles por evidencia o por vivencial personal o generacional. En este sentido, una ideología es una visión políticamente intencional del mundo, ya en una coyuntura política particular o constante sociohistórica. Esta no propone verdades ontológicamente fuertes, sino epistémicamente sólidas. De este modo, los discursos ideológicos son narrativas que componen sensibilidades provocadas intencionalmente.

Por consiguiente, en este tipo de discurso se enuncia un interés coyuntural a través del cual se actualizan categorías existentes, las cuales se adecúan al contexto. Ello implica generar, dentro de nuevas relaciones discursivas entre las viejas, sensibilidades e imágenes. Se procede de esta manera porque no se puede separar radicalmente la mentalidad ciudadana de las particularidades situacionales que dieron lugar a su configuración ideológica. En este

sentido, la ideología establece en cada generación la visión particular de mundo y su identidad. Por ello, la mentalidad ciudadana no solo legitima el ejercicio y el escenario de poder existente, sino también el estado de las cosas en su mundo.

Asimismo, las ideologías provocan tanto actos como interpretaciones a través de destacar una perspectiva por medio de sensibilidades. Estas son las que, de modo superficial y descuidado, pasan a ser el marco de comprensibilidad del mundo. De este modo, las ideologías desarrollan valoraciones a posteriori de perspectivas a priori. Por ello, constituyen el contenido de verdad de los discursos aun antes de que estos se materialicen en sensibilidades. Estas justamente refieren la conciencia a realidades inmediatas, simples a la mirada descuidada de lo rutinario. Por lo tanto, la realidad confirma la imagen, garantiza su verdad y asegura su firme lógica.

Todo discurso ideológico es un *quantum* de información e interpretación de esta. Gracias a ello, encauza la percepción de la realidad, esa misma que como proceso coyuntural se encuentra cercada intencionalmente a fin de generar opinión, voluntad, conducta y consenso. Justamente, la opinión cívica o pública no es más que reiteración de discursos, interiorizados por la conciencia debido al acoso reiterado por medios diversos. Las interiorizaciones hacen que el discurso se constituya en corriente cuantificable de opinión y, con ello, en recurso político favorable al ejercicio del poder.

Así las cosas, la opinión pública se crea por medio de la reiteración de discursos, como se mencionó, hasta alcanzar el grado de sensibilidad particular hacia la realidad inmediatamente vivida. En este sentido, la opinión pública es una valoración ideológica de realidades

históricas. De este punto de vista, no hay opinión pública cívica que no sea provocada de modo intencional; es decir, sin el objetivo de generar la menor resistencia al ejercicio directivo del poder.

El discurso se enuncia entonces desde un lugar específico, el de direccionamiento de la voluntad humana. Con ello, le basta al gobernante apelar a las particularidades ideológicas del perfil civilizatorio de ciudadano para generar opinión favorable a sus iniciativas y decisiones, aun para las más arbitrarias.

La reiteración de imágenes hasta hacerlas sensibilidades ha hecho de la imagen un ámbito objetivo de información y conducta. El gobierno puede ahora recurrir a las instancias administrativas para dirigir al pueblo. Por ello, si por ineptitud del gobernante la capacidad de cohesión ideológica decae, este deterioro afecta la capacidad misma de ejercicio administrativo gubernamental. Esto es particularmente posible cuando un discurso se desarrolla en ruptura con el universo ideológico existente; es decir, cuando se pretende un cambio radical inmediato de mentalidad ciudadana.

Lejos de ello, la efectividad de un discurso nuevo supone que se tenga capacidad de generar condiciones de transición que eviten resistencia a sus intenciones, porque el alcance de un discurso, constituido en sensibilidad, trasciende su momento y se hace perdurable hasta la muerte del sujeto. Ahora bien, en un mismo universo ideológico, un nuevo discurso puede desplazar a otro preexistente por medio de una reformulación intencional en el uso de categorías discursivas existentes.

El universo ideológico está compuesto por categorías de discurso, sensibilidades e imaginarios maleables, frutos todos de la magnífica artificialidad de la inteligencia política. Un desplazamiento entre discursos que pretenden distintas actitudes ciudadanas supone la generación de puentes que permitan la transición de los sujetos a nuevas actitudes e interpretaciones que se pretendan como iniciativa política. Sin el desarrollo de esos puentes, el nuevo discurso se desvanece en una simple habladuría política.

El discurso ideológico responde a la necesidad de generación de conductas y consenso en contextos específicos, esa especificidad histórica es categorial. Por ejemplo, una sociedad africana no posee las particularidades superestructurales de una centroamericana, con ello las imágenes ideológicas de una realidad son incomprensibles e inefectivas en la otra.

Por ello, los discursos ideológicos efectivos son los que pasan a ser sensibilidades, y esto se logra si se vivencian. Es decir, solo es posible si la imagen que posee el discurso, su categoría de enunciación, ya sea el hambre, el desempleo, el caos o lo que se requiera en un momento político, puede ser sostenida de modo coherente por las particularidades culturales de una sociedad.

Por ende, lo ideológico se apoya no en la existencia material del ser humano, sino que apoya su existencia material en un orden coherente de expectativas y actitudes interiorizadas como cultura. Así pues, sobre las realidades del cuerpo se imponen las realidades del espíritu. Las ideologías hacen pensar y actuar, aun en contra de lo que en su cuerpo se hace evidente. Y pese a que esto resulte indolente a tal grado que deseamos su abandono, lo cierto es que en el terreno del poder, la coherencia entre el pensar y el actuar le da a la ideología una

certidumbre objetiva del mundo. Las ideologías son visiones de mundo y estas son marcos éticos, conductuales y culturales que conforman una realidad y el modo más adecuado de comportarse en ella.

En este sentido, no hay falsedad ideológica, sino particularidad epistémica de un pensar específico que, en consonancia con la actividad dentro del mundo, es incuestionablemente verdadero. La realidad del ser humano es la apariencia del mundo ante su vista. Esa apariencia es provocada por el escenario de poder, pues es este el que organiza la realidad social en la que vive. La ideología responde a las condiciones administrativas de esa realidad. Así, lo ideológico actúa en dos niveles: por un lado, el de la sociedad civil y, por otro lado, el de las relaciones entre ella y la sociedad política. Con ello, la ideología aparece como referente organizativo del ejercicio del poder directivo administrativo por medio de la constitución cultural de convenciones adecuadas a ese escenario y al modo de ejercerlo. En este sentido, lo ideológico-cultural es gnoseológico, constituye el conjunto de las verdades civilizatorias, culturales, religiosas, morales y filosóficas que se aceptan sin mayor criticidad que la que proviene de la educación institucional. Por lo tanto, en el escenario de la sociedad civil, los discursos ideológicos se reproducen cotidianamente de modo autónomo.

La ideología precipita una normativa del mundo segura hasta que este mundo se acaba. La eficiencia de los discursos ideológicos corresponde a un espacio de efectividad en el que se les usa. Ese espacio no es otro sino que el mismo ser humano. Los elementos de un universo ideológico no resisten el paso de las vidas.

La verdad o falsedad de una ideología no se resuelve en la objetividad del mundo, sino en la vitalidad de las personas. Por ello, lo que anteriormente fue discurso incuestionable pasa a ser una simple y vieja categoría, como lo es hoy la sensibilidad de la Guerra Fría. Con el paso de los años, el universo ideológico de una sociedad asume arcaísmos ideológicos, categoría pretérita que persiste al poseer otra función al asociarse a otra región estructural de la sociedad, que requiere de su recurrencia.

Un arcaísmo ideológico es el resultado del desplazamiento de una categoría superestructural de una instancia administrativa a otra. Tal es el caso en Costa Rica, por ejemplo, con la noción de disciplina y marcha en los desfiles escolares. Esta es resultado del desplazamiento de esa categoría usual en la desaparecida instancia militar al ámbito educativo, producto de las exigencias represivas aparecidas durante la dictadura de la década de 1910. Los arcaísmos ideológicos se producen entonces por desplazamientos superestructurales funcionales. Aparecen como resultado histórico de la acción gubernamental al recurrir a instancias estructurales para configurar la superestructura misma de la conducta humana, y persiste el paso de los años en la medida en que la ciudadanía los abraza y los políticos los usen.

Los arcaísmos superestructurales, algunos generados desde la época de la Colonia como fruto cotidiano de las condiciones de interacción humana, corresponden en efecto a una época conductual y valorativa pretérita que subsiste aún con fuerza dentro del universo ideológico, como recurso de estructuración de discurso de represión y exclusión ideológica sin importar que la época haya pasado; pero sí importando que todavía despierten en la mente cívica alguna reacción emotiva.

Esto explica el que se identifiquen viejas formas de pensar y actuar que se resisten a desaparecer, permaneciendo aún después de una vida en la memoria de quienes siguen con vida. Así, persisten las ideas del abuelo en la mente del nieto y este, pese a todo, las mantiene con vehemencia como verdades, esas que se denominan inocentemente afirmaciones tradicionales. Y si bien con el tiempo se debilitan y dejan de poseer significado, no por ello pierden su existencia. Los arcaísmos ideológicos forman parte de una identidad situacional, y con ello de la representación de la vida por medio de las imágenes que referimos a las cotidianidades en las que se verifican.

Esas viejas categorías y discursos no se materializan en conducta, pero sí lo hacen en pensamientos y juicios, dando lugar a opiniones que enrarecen el cambio entre las épocas. Esta es entonces a la forma superior de la ideología, la cultura. Esta traducción de lo políticamente intencional en vivencia a través de sensibilidades pasa ahora a consolidarse bajo la forma de la identidad cultural que se refiere a sí misma por medio de representaciones. La identidad humana en una sociedad específica es identidad cultural forjada por medio de un imaginario.

Los imaginarios surgen de disposiciones gubernamentales. Son el resultado de asociaciones intencionales de concepto para dar lugar a actitudes, categorías mismas de la vivencia ciudadana específica. La ideología es ahora un marco de vivencias por medio de su constitución en cultura. Las culturas nacionales son conductualizadas del imaginario patrio, creado para configurar a los seres humanos en pueblo diferenciable. De este modo, las identidades sociales son resultado de experimentos de poder originado desde la sociedad política, dirigidos hacia la sociedad civil.

Ahora bien, no debe pensarse que los imaginarios fundantes de una cultura irrumpen de modo acabado en las relaciones de cotidianidad humana, ya que según la dinámica misma del escenario de poder, el imaginario muta haciéndose más amplio, complejo y excluyente. No puede haber identidad sin particularidades que puedan ser diferenciadas del que nos es regionalmente próximo.

Así, se configura un imaginario para dar identidad al ser humano convocado a ser ciudadano; por ello, al debilitarse un imaginario se debilita, también, la mentalidad cívica y civilizada de las personas, lo que provoca que los sujetos cívicos perciban su realidad en ocasiones con decepción o desprecio. En relación con esto, la legitimidad de un gobernante no descansa en su popularidad, sino en el imaginario cívico nacional que refiere la voluntad humana al escenario de poder en el que ejerce la función administrativa.

Toda distorsión del imaginario nacional incide en el juicio ciudadano, degenerando la conducta cívica esperable bajo formas de perversión de las costumbres y desmotivaciones políticas. Simultáneamente, toda degeneración de la conducta cívica afecta el imaginario, pues lo degrada hasta el desvanecimiento del orgullo nacional, pervirtiendo de este modo la imagen misma de la patria en el corazón del ciudadano. Así entendido el imaginario nacional, este es parte de la subregión ideológica de la cultura, en tanto implica la forma más general de una nacionalidad. Esta será el resultado de la definición a priori, intencional de los rasgos más generales que debe poseer la identidad ciudadana para responder a un ejercicio específico de poder gubernamental y administrativo, lo que supone su adecuación funcionalidad a las particularidades del escenario completo de poder vigente.

Su desarrollo y modificación es fruto del objetivo de crear artificialidades políticas, como la noción de patria y el consiguiente sentimiento de orgullo nacional en el alma de las personas. Con esto, el imaginario resulta ser previo a la nacionalidad simplemente porque está solo, puede surgir cuando ese imaginario ha sido asumido e integrado a la vida diaria en forma de categoría genérica de juicio y valoración de su realidad nacional. En tal caso, la nacionalidad resulta en una sensibilidad que favorece un tipo de ejercicio centralizador del poder: el del Estado nacional. Justamente, la noción de orgullo patrio es el fundamento de su capacidad de convocatoria cívica en la evocación misma de la imagen compleja de patria.

En este sentido, solo existe nacionalidad cuando el alma de las personas se condiciona a tal grado por las categorías del imaginario que las ve y reconoce en todo lugar y momento con autocomplaciente satisfacción y orgullo. En relación con esto, el sentimiento de orgullo nacional constituye el sello de garantía de la nacionalidad y, por tanto, de la capacidad del Estado nacional de convocar múltiples maneras de defender la patria. Así, crear un imaginario nacional es crear una patria; asimismo, es generar sentimientos particulares y convivencias que reconocen su realidad cívica excluyendo lo restante. El ciudadano solo ve la belleza de su patria, no la miseria de su gente. Es por ello que el imaginario nacional es la estética de la realidad cívica e histórica patria.

A este respecto, como estética el imaginario es también ética cívica, adecuación de la conducta a las particularidades del Estado que cubre su nación. El imaginario perfila, pues, la nacionalidad que se impone a una población dentro de una delimitación geográfica sostenida por el Estado. Con ello, la noción de patria no resulta ser sinónimo político de la

noción de territorio, o de la de Estado, sino de la idea general de un territorio organizado por un Estado nacional en forma soberana. Sin imaginario no hay patria ni nacionalidad.

La nacionalidad es una homogenización forzada de percepción de la realidad geográfica por medio de valores políticos conductuales que se transforman en vivenciales y vitales, creando y consolidando el ambiente ideológico que se denomina nación. Este ambiente se refleja, una vez consolidado, en las conductas civilizadas de los ciudadanos y, asimismo, en su paisaje y su arquitectura, que pasan de inmediato a ser símbolos evidentes de su realidad material; es decir, en símbolos de la patria.

El imaginario nacional traduce entonces valores cívicos, que son políticos, en conductuales y vitales, vivenciales en su mayor intensidad. De este modo, crea una permanente sensibilidad que hace al alma ciudadana orgullosa de sí misma y de todo lo relacionado con la patria, ya sea físico, simbólico, cultural o estético. Aunado a ello, el imaginario provoca incluso el surgimiento de una artesanía cargada de fetiches patrios que consumen nacionales con orgullo y extranjeros como apreciado recuerdo de su estadía.

Así pues, la realidad histórica se organiza de modo tal que la existencia social dentro de ella se transforma en una forma específica de vivir. La cultura nacional es una conducta funcional a la patria. Toda cultura nacional es una definición identitaria intencional. Por ello, la visión políticamente intencional del mundo que posee, desde su génesis, como categoría de estructuración, pasa a constituir la forma más general de las valoraciones sobre la patria. Con ello, no solo es reproducible en diferentes discursos que se constituyen para transformar una relación de poder en una forma de poder hegemónico, sino que es además imperioso hacer

referencia a ellas para establecer un régimen de comprensibilidad discursiva que sea ideológicamente efectiva. Las superestructuras son las regiones de sentido de la realidad histórica.

Como tal, se encuentran a la base de la capacidad de convocatoria y aglutinamiento humano en torno a una realidad cívica, una identidad nacional. Por ello mismo un discurso ideológico que pretenda una conductualización nueva en el escenario de la sociedad civil no puede romper con la subregión ideológica existente ni con sus particularidades. En este sentido, el alma del ciudadano protege con vehemencia su identidad, incluso, si es el caso, con violencia. La configuración política de una cultura supone que una única visión de realidad se imponga a la generalidad de los seres humanos como su forma de conciencia civilizada.

Ahora bien, cabe señalar que, a lo largo de la historia, todas las sociedades cambian por las dinámicas humanas que se viven en ellas. Las transformaciones en las sociedades son resultado histórico de relaciones dinámicas entre sociedad política, sociedad civil y la infraestructura. Desde estos vínculos se desarrollan organizaciones funcionales para sustentar y dar coherencia a las relaciones de cotidianidad.

La más importante de dichas estructuras funcionales es la relativa a la centralización poder. A partir de esta, los diversos escenarios de interacción y filiación se median o se regulan. En esta dinámica, el Estado lleva a cabo la concentración funcional del poder para provocar una interacción civil centralizada. Dos componentes fundamentales de esta concentración son la generación de opinión pública y la violencia.

En la democracia, la violencia ha de ser el último recurso utilizado con el fin de preservar la fluidez de las relaciones administrativas sobre la sociedad civil. La democracia es un régimen de derecho que promueve y permite la concertación de voluntades y opiniones múltiples; por tal razón, dentro de ella, la vida diaria faculta a las personas a transformar su mundo. Hoy debe pensarse el mundo desde su subversión. Transformarlo es el mejor modo de pensar en él.

Dentro del Estado, nuevas dinámicas de relaciones de poder entre sociedad civil y política generan formas específicas de administración del entramado complejo de interacciones humanas e institucionales, o sea, los gobiernos. Los gobiernos son definiciones políticas de los estados, se encuentran sometidos y determinados por las particularidades estructurales que resultan de normativas jurídicas y procedimientos reglamentados.

Por ello, la mayor fortaleza de un Estado es el gobierno; en cambio, su mayor debilidad es el Estado. Los estados delimitan a sus gobiernos, los posibilitan. Esto se da a través del desarrollo de una hegemonía jurídica y cultural que permite al gobierno ejecutar labores directivas de la sociedad. Estas labores directivas tienen dos dimensiones, las estrictamente administrativas y las de índole culturalizante.

En relación con las segundas, estas son las de mayor importancia, pues sostienen la centralización de las diversas comunidades humanas dentro de un escenario de poder. Esto se da por medio de transformar las condiciones de centralización política de la existencia social en condiciones de identidad cívica dentro de la sociedad. La identidad cívica no es solo una actitud hacia los símbolos y rituales patrios, sino también hacia la convivencia humana

en el escenario de una sociedad nacional específica. Con ello, la noción de civismo refiere a la materialización de conductas cotidianas reconocibles, asociadas y determinadas por la presunción identitaria diferenciable que el Estado crea como perfil de la nacionalidad engendrada.

Por ello, la pérdida en la capacidad hegemónica de un Estado se refleja directamente en actos de ingobernabilidad de lo civil, no de ineficiencia gubernamental. El cuestionamiento ciudadano al gobierno solo refleja el debilitamiento de la capacidad centralizadora y homogeneizadora del imaginario nacional estatal. En ese caso, la represión como salida a la ingobernabilidad tiende solo a trastocar el funcionamiento coherente del escenario de poder en su conjunto, suprimiendo por el recurso de la fuerza lo que más bien debe ser fruto de la habilidad del gobernante: la recuperación de la paz social.

Además, lo que se pone en juego en momentos de ingobernabilidad no es el gobierno de la sociedad, sino la convivencia humana. La compleja mediación política-cultural de las relaciones interpersonales ha constituido, al fin, a un tipo de persona, sin ella ese que era alguien reconocible como sujeto relacionable deja de serlo y pasa a convertirse en una criatura amenazante e impersonal. La solidez de las relaciones humanas descansa sobre la fuerza de las normas que la conforman.

En la protesta social, como en la opinión pública adversa al gobierno, se disfraza la corrosión de un *ethos* cívico político resultante de la hegemonía cultural creada por el estado. Este *ethos* es un recurso cívico ideológico a través del cual el ciudadano percibe y juzga los actos gubernamentales. Así pues, el sujeto cívico visualiza su vínculo con el gobernante como

ejecución de una ley, no hay nada más que aplicarla. El *ethos* cívico refiere a la mentalidad civil a la visualización del bienestar y el progreso efectivo, con ello, en su alma, lo ético se transversaliza con lo estético.

Para que el ciudadano mantenga articulada su vinculación orgánica con el perfil que corporaliza, es indispensable que se medie por los dos requerimientos: por un lado, el de belleza y, por otro lado, el de progreso, a los que su conciencia cívica ha sido referida desde su configuración. La primera medición provoca en él la percepción de agrado y orgullo; a su vez, la segunda le da esperanza y confianza en la solidez de su mundo. De esta forma, el *ethos* cívico es una construcción ideológica dentro de la mentalidad ciudadana en la que se resumen las imágenes del gobernante y el bienestar patrio, generando no solo juicios sino prácticas sociales de repudio.

Se materializa así una tensión estructural. Esta misma podría desembocar en actos de violencia callejera llevando a la sociedad política a una crisis, en la cual la ruptura parcial de la fluidez en las relaciones con la sociedad civil abra la posibilidad para que actores rivales, quienes ostentan el gobierno, intenten sacar el mayor provecho para la consecución de sus intereses. La tensión estructural puede transformarse en superestructural, la ingobernabilidad puede dar cabida al levantamiento civil.

Toda tensión estructural en las relaciones entre la sociedad política y la civil se origina en sensibilidades ideológicas, no en discursos políticos. Estas sensibilidades debilitan la vivencia del perfil cívico, propiciando coyunturas de intranquilidad social, pues la mentalidad ciudadana actúa como legitimador del gobierno y estabilizador de la sociedad.

Sin esta participación cívica, cualquier acto político puede desembocar en acto de violencia civil por una simple radicalización pasional. La violencia social es producto de los contextos dentro de los que se presenta.

Aquellos contextos pueden originarse intencionalmente en la lucha por protagonismos, ya por parte de un actor constituido y tradicional, o bien, por parte de otro que irrumpe como resultado de la organización popular. Ambos tienen la capacidad de generar actos de violencia como salida al malestar social, material o simbólico. Justamente, lo que le da protagonismo al actor político es la percepción de este como solucionador de la decadencia del propio mundo derruido.

Los paréntesis de tensión estructural son entonces crisis políticas gubernamentales. Como tales, pueden ser provocados de modo planificado a través del debilitamiento operativo de del actor gubernamental, lo que es sinónimo de incapacitarlo para gobernar por medio del desprestigio. Son los errores, la incoherencia y la ineptitud de quienes gobiernan lo que, finalmente, los condenan al desprecio de los gobernados. La pérdida del compromiso cívico ciudadano no es sino resultado de la ineficacia admirativa del gobernante.

Por ello, el mayor logro de un gobierno enfrentado a una crisis de gobernabilidad es encauzar el malestar ciudadano hacia la mediatización de las pasiones. En esta línea, el recurso de la represión lejos de lograr esto tiende a anular la legitimidad gubernamental, alejando al gobierno de la capacidad de dirigir a la población. En este contexto, la irrupción del pueblo en el terreno político es un acto de sociedad civil que corrige los desvíos de la soledad política. Con su aparición, el pueblo evidencia una situación superestructural compleja que

se mueve en dos direcciones posibles: por un lado, un desfase superestructural y, por otro, su desarticulación.

El desfase superestructural se produce cuando, por efecto de percepción, no hay una alternativa a la situación del mundo. Así, se abandona un sentido conservando el significado, y con ello hacen aparición conductas civiles disfuncionales. Por otro lado, la desarticulación superestructural implica la reasignación de significados; es decir, desaparecen los anteriores significados cívicos, convirtiéndose en arcaísmos ideológicos valorativos no conductuales. De esta manera, los significados se transforman en sentidos diferentes de ser, actuar y valorar.

Las conductas ciudadanas rompen con el escenario llevándolo a una caducidad irreparable. Por ello, la desarticulación superestructural se encuentra en la base de la alternativización del escenario de poder. La desaparición de un escenario de poder solo es posible si su base misma se disuelve o si el ordenamiento jurídico se transforma en agobiante para su mismo funcionamiento y, por tanto, para la sociedad civil. En ese momento el escenario se entraba y se vuelve repugnante aun para quienes participan de él. Solo queda una salida, el sacrificio del mal gobernante para conservar el gobierno.

Por otro lado, cuando la sociedad se enfrenta a procesos sociopolíticos originados por incidencia de discursos políticos, afronta tensiones estructurales generadas por la apropiación de un discurso ideológico-político. Frente a este tipo de coyuntura, de una tensión estructural, es más prudente que el gobernante permita, en el momento en el que se presenten, huelgas, protestas o incluso corrientes de opinión que le resulten adversas para la liberación de las

voluntades diversas, antes de que recurra a la represión para recuperar la fluidez de sus directrices políticas.

La protesta se dirige hacia su desgaste siempre y cuando sea producto de una sensibilidad y no de un proyecto político. Las tensiones estructurales son solo paréntesis en la gobernabilidad. No tienen más que unos momentos de existencia, pues con el paso de los días la vehemencia de la voluntad se cansa de sí misma y el alma se apasiona con otros asuntos. Por tanto, el escenario de poder debería estar abierto a los cambios sin el sacrificio del pueblo; sin embargo, no es el gobernante sino la limitación estructural jurídica del Estado la que limita esta racionalidad y exige la represión.

Ahora bien, los escenarios de poder mismos pueden entrar en una crisis por inoperancia. Esta crisis es otra forma de tensión estructural que, a diferencia de la forma anterior, resulta de la convergencia de múltiples factores que se concentran en un único momento de descentralización de la voluntad cívica. Entre esos factores se encuentran la corrupción, la complejidad del entramado jurídico y sus normativas y, particularmente, los errores en el ejercicio gubernamental. El mal gobierno puede sobrevivir a los errores de sus adversarios; pero no a los propios.

Los errores del gobierno afectan la percepción del ciudadano, pues estos contradicen el *ethos* cívico con el que el sujeto cívico percibe el entramado institucional de administración social. El sujeto cívico ve al Estado en el rostro del gobernante. Por ello, los errores del mal gobierno no solo generan repudio al gobernante, sino también a todo el escenario de poder estatal. El

más claro error es el de pretender generar transformaciones sociales sin la implicación del ciudadano.

Por la dinámica de su construcción histórica, el perfil de ciudadano no es dúctil, ya que posee resistencia a los cambios en su mundo. De tal suerte que para reducir su resistencia es necesario convencerlo de lo indispensable de dichas iniciativas. Al respecto, la sociedad no se transforma de modo súbito; por el contrario, esta requiere de una reorganización discursiva de la voluntad humana y de las condiciones superestructurales de existencia.

Las mayores transformaciones de la sociedad no surgen de las contradicciones de la sociedad misma, sino de las personas que participan de ella. El camino de los cambios más profundos de la sociedad se inicia con la rebeldía. En el momento en el que el ciudadano perciba su mundo como algo ajeno a su voluntad, el compromiso cívico se desvanece. Irrumpe entonces en su alma la necesidad de una reivindicación de su dignidad cívica, tan vehemente, que solo le es posible traspasando el límite de la legalidad constituida.

En este punto, es importante reiterar que los grandes acontecimientos de la historia se producen cuando los seres humanos reúnen la suficiente fuerza para realizarlos. Esa fuerza resuelve las crisis del mundo, que es crisis política de la sociedad en la que se vive. Esta crisis es, justamente, el escenario de los cambios históricos de las sociedades. Así, en el seno de las convulsiones de su realidad histórica, el ciudadano repolitiza su existencia y devuelve el furor de la vida, desdibujado en la rutina del ser cívico.

Estos sujetos no hablan con el lenguaje de la paz y la concordia, pues con ese lenguaje no transforman su mundo. En este sentido, sus acciones políticas son vehementes. Su dignidad le impone el necesario señorío sobre su mundo. De este modo, el ciudadano adquiere ahora una nueva forma, la del subversivo. La transformación de la sociedad le es el medio para reivindicar su dignidad cívica., lo cual logra al reintroducir un orden político sobre la sociedad civil. Solo puede reorganizarse la convivencia social si se reorganizan sus superestructuras. Por tanto, las revoluciones cambian los significados y los sentidos de su época. Toda revolución es una respuesta superestructural a una tensión estructural.

Por ello una revolución no termina con la toma del poder, sino se inicia con ella. Antes de tal acontecimiento político no hay revolución, sino guerra civil. Durante la guerra se rompe la directividad política gubernamental. Las relaciones entre la sociedad política y la civil se tornan caóticas, de modo que durante el proceso de la guerra civil es necesario que el proceso revolucionario desemboque en su reorganización funcional.

En efecto, el primer acto fundante de un nuevo mundo ha de ser necesariamente la transformación del ordenamiento normativo preexistente. Las revoluciones trascienden entonces el mero acontecimiento político, ya que tienen alcance cultural. Así, establece una reingeniería del perfil de ciudadano, operante en el nuevo mundo como garantía de su consolidación, al traducir las normas en sus valores y costumbres. Lo superestructural se vuelve vivencial. El sujeto visualiza y experimenta entonces las imágenes del discurso como parte de su vida diaria. La existencia se aglutina en torno a una identidad cívica, sin la cual la sociedad civil se dispersaría en millones de significados fragmentados y conductas amorfas; es decir, perdería su coherencia.

Por ello, el triunfo de una revolución solo se evidencia como resultado de la ejecución del poder tras su toma efectiva. Pero siempre existe un riesgo, en el terreno de la historia que se hace diariamente no hay certidumbres completas. Las revoluciones legitiman los gobiernos revolucionarios, no sus actos. Para los ciudadanos, esos nuevos gobernantes se ven como héroes, emergidos de la guerra, pues resuelven la convulsión del mundo con nuevas certidumbres y fascinantes expectativas; no obstante, nada impide que esos libertadores luego los esclavicen.

Solo el régimen de derecho, particularmente la democracia, otorga la opción de corregir los desvaríos en la ejecución del poder. Pues solo la democracia permite traducir la tensión estructural en dinámica cívica que no decae en su propio caos. Por lo tanto, únicamente en el régimen democrático de derecho, la voz de los seres humanos dicta su ley. Las expectativas de ciudadano son entonces el resultado de sus exigencias. Además, la confluencia de voluntades y opiniones crea así ámbitos de judicialización de las acciones gubernamentales.

En suma, el resultado de un proceso histórico de cambio social integral ha de desembocar en una nueva forma de democracia, real y superior, sin las invisibilizaciones y exclusiones que se dan en la sociedad actual como parte estructural del escenario de poder vigente. Además, la forma superior de democracia debe contemplar jurídicamente la inclusión, como principio cívico, del derecho a la revolución permanente. El régimen de poder debe estar abierto a los cambios. La sedición se evita cuando se le permite al ser humano expresar su malestar, con la vehemencia que sus fuerzas se lo permitan, a través de los medios existentes.

La política es el escenario primero de configuración de la sociedad. En principio un simple poder represivo, que centraliza comunidades dispersas en torno a un valor común por medio de la fuerza impositiva, crea de este modo una convencionalidad incuestionable por su autoritaria “evidencia obvia”. Las más valiosas verdades del ser humano no son sino supuestas convenciones y artificios de opinión común impuestas desde el ejercicio de autoridad centralizadora para silenciar disidencias y diversidades. Desde la política se gesta la cultura hegemónica de una sociedad.

Como espacio para tal imposición culturalizadora, la política transforma la intención de unas cuantas personas en organización estatal de poder y, con ello, en origen de toda forma de convivencia social humana, tan extrañamente homogénea como mediada y anónima. Al respecto, cabe apuntar que la vivencia social no es la forma inmediata y natural de interrelación humana. Antes de vivir en sociedad, el sujeto vive en familia, luego en una comunidad específica, después en una zona particular dentro de una zona, luego dentro de una región de realidad y, por último, se figura a sí mismo viviendo en el seno de toda la realidad histórica.

Antes de ser ciudadano, una suerte de compleja corporalización de una nacionalidad, el sujeto es miembro de una familia de la cual obtiene la primera formulación de su identidad, desde ella interactúa con los circunvecinos, a partir de lo cual modifica su inmadura identidad por el peso de ser alguien en un lugar. Más tarde sale de ese barrio para transitar por la ciudad, se inscribe entonces dentro de nuevas regiones, conoce a otros que en su riqueza le resultan insospechados, y, así, crea vínculos, intimaciones y filiaciones.

De este modo, se reconoce siendo en el lugar en el que está. Cuando sale de ahí, las otras regiones le son inciertas, se mueve así con un profundo extrañamiento entre otros y con cierto temor. Es portador de una identidad, de ciudad, de amigos, de barrio, de familia; pero no de sociedad. Se vincula así sino como sujeto real desde comunidades diferenciadas, la convivencia social se le vuelve así conflictiva. El hablar el mismo idioma no le da seguridad. El compartir la misma historia patria, sus tradiciones y su cultura no los presenta entre ellos como iguales, la solidaridad entre estos es imposible.

Más bien se abre un tirante juego de autoridades que puede desembocar en conflicto si la aproximación trasgrede los límites de la necesaria distancia gestual. De esta manera, lejos de vincularse desde una identidad social, los seres humanos lo hacen por una comunitaria pues la lo que llamamos sociedad está compuesta por comunidades diversas centralizadas por medio de una normativa común, esta normatividad es estatal; por tanto, es un tema de poder de realización de la política. Toda sociedad nacional es un artificio de poder, su cultura no es más que el resultado de un experimento organizativo que se dirige hacia las comunidades para constituir las en sociedad civil. Los Estados crean los pueblos que dirigen, no a la inversa.

Dentro de esta organización, el ejercicio de poder mediador o administrativo se concentra en una forma específica de gobierno, cuya función primera es mantener la cohesión social. Por ello, cuando por el peso del mal gobernante, el gobierno entra en deterioro la sociedad se dispersa, los ciudadanos se transforman en personas y el bien común se trata entonces como bien personal, familiar y comunitario.

La misma política que origina la sociedad también origina sus cambios. La política no es más que la traducción histórica del poder físico y represivo, en directividad administrativa del artificio social que ha originado. De tal forma, como origen, la política es eje de la sociedad, y con ello también es escenario de todo posible cambio social. La fuerza de la voluntad de los seres humanos se consolida a través de su traducción en política.

La política permite pues el señorío del ser humano sobre su realidad histórica: es su espacio de efectividad. Más en la política, las intenciones se materializan a través de riesgos calculados que pretenden alcanzar la realización de los ideales. Así, ejercer el poder es ejercer una función culturalizadora, pues imponen un modo de actuar en la ciudadanía. El poder político se ha transformado; a su vez, el poder físico represivo ha pasado a ser capacidad superestructural de configuración de consenso y organización de voluntades. Con ello, en el seno de la realidad histórica, el poder -en su ejecución contemporánea- da lugar a representaciones sociales nacionales que constituyen el espíritu de una nación, el cual es el imaginario fundante de un pueblo. Desde ese mismo momento se define un *ethos* cívico. Una exigencia ciudadana de visualizar bienestar y progreso, como fruto de la ejecución gubernamental del poder. Desde esta exigencia, el *ethos* cívico permite materializar, de modo constante, las particularidades del perfil de ciudadano.

Justamente por ello, los pueblos entran en decadencia ética y cultural cuando se abandonan, en el ejercicio del poder, aquellos ideales que constituyen su espíritu nacional y que son los que propician la aparición, en el alma de las personas, de una estética de bienestar patrio. En consonancia con esto, el *ethos* cívico es esa estética de las relaciones diarias, en ellas busca visualizar el bienestar nacional efectivo y el progreso evidente, y aun cuando no evidente, al

menos sí evidenciable a través de una fugaz mirada. Por ello, las estadísticas no calman la convulsionada alma de los ciudadanos, que viven la decadencia de su mundo.

El poder, que antes se tradujo en temor en la mente de las personas, se traduce ahora en norma ética de su conducta y estética de su mundo. Por tal razón, toda sociedad puede superar las más terribles crisis por medio de la solidez de su organización política. El poder mantiene cohesionadas a las personas bajo formas de conducta reguladas por normas en común. Sin ello la conducta cívica se traduciría en conflicto, cuyo resultado- glorioso o no- siempre implicará un costo terrible para la humanidad.

En suma, el alma del ciudadano requiere de un *ethos* para vivenciar el escenario de poder dentro del que subsiste. Es este *ethos* el que permite valorar el régimen de derecho, la visualización de bienestar y el progreso, para regocijarse con su existencia. Sin aquel, el ciudadano perdería la confianza en la solidez de su mundo. En consecuencia, encendería su vida con la imagen de la miseria de los otros, en ese momento su civismo saltaría a la calle, alzaría la voz y tendría la osadía de sentirse libre.

En su protesta se vislumbra la exigencia de su *ethos*, y la emoción de la vivencia se convierte en dinámica urbana. Entonces la percepción del gobernante cambia; se desnuda ante las personas al sujeto incapaz de coordinar las instancias del escenario de poder, desarrolladas para la mejor administración de la sociedad.

La mentalidad ciudadana no responde al gobierno, sino a las particularidades estructurales del escenario de poder que se representan en ella como Estado. En el régimen de derecho, el

gobierno no es el gobernante, es el régimen jurídico el que lo regula. Muy por encima de quien gobierne, el ciudadano necesita de la respuesta del Estado. La reivindicación de lo excluido se resuelve fácil por medio de la concesión. Es por ello que el Estado ha de resolver la administración de lo diverso con el ejercicio soberano de la autoridad normativa gubernamental, que se estabiliza de las reacciones de la sociedad no con la percepción del gobernado, sino con la función administrativa de coordinación de las instancias existentes en el escenario del poder vigente y la dirección de la sociedad. La respuesta a este ejercicio no es otra que la conducta ciudadana.

La conducta ciudadana es conducta de masas. Responde a condiciones sociales e históricas que enfrenta y se configura por medio de la articulación de emociones e imágenes; por ello, es fácil provocar la irrupción de la opinión ciudadana. Esta es la opinión de masas provocada, intencionalmente, por intereses definidos de actores políticos especificables. Pese a ello, las condiciones superestructurales que sostienen una corriente de opinión pública no le dan al político más capacidad que sostenerla por un breve lapso, requiere que esta se traduzca en sensibilidad, lo cual lo crea un régimen de juicios.

El ciudadano no es más que voz, un portador de más frustraciones que de conocimientos de su realidad histórica y sus fundamentos. Cuando irrumpe como voz indignada, solo vivencia sensibilidades. Por ello, el gobernante puede partir múltiples coyunturas de pasión ciudadana sin que ellas socaven su predominio. El buen gobierno encauza las pasiones humanas. Pero es el ideal político el que, finalmente, encauza, da forma y dirección a la esperanza de los seres humanos y sus pasiones. Este irrumpe en la vida cuando la inteligencia discierne que el

poder político permite la reorganización de su existencia, o sea, redireccionar la sociedad hacia la dignificación del ser humano.

La dignificación humana es la materialización del derecho de la persona al bienestar general en su mundo. La gran fuerza de los ideales se sustenta en dar solución a la miseria de la existencia social, con la esperanza integral del bienestar material humano. En este sentido, los ideales políticos dibujan la magnitud de la dignificación humana. Como tal, los diversos ideales se materializan en las condiciones que posibilitan su ejecución en el mundo. Justamente, la mayor reivindicación, lograda a través de ellos, radica en la dignificación humana como afirmación del predominio del ser humano sobre el capital y el mercado.

En consonancia con lo anterior, solo hay una posibilidad material de concretar tales esperanzas y expectativas, solo hay una forma de sociedad que permita hacer girar la sociedad hacia la dignificación humana, constante y progresiva: el socialismo. Este nuevo Estado no puede tener otro sustento que no sea el del régimen de derecho, ni otro gobierno que no sea la democracia, pues este régimen le otorga al gobernante la capacidad de responder superestructuralmente a coyunturas de tensión estructural, como respuesta del Estado, no de voluntad del gobierno. Asimismo, la democracia le permite liberar la concurrencia de voluntades y opiniones diversas sin decaer por ello.

Por el contrario, en el capitalismo no se considera al ser humano como persona, sino como objeto. Esta reducción responde a la articulación de una imagen abstracta del ser humano, impersonal y competitiva, que traduce el valor del ser humano a un simple anaquel. La persona en el capitalismo es valorada solo como portador de mercancías y poseedor de

capital, aun cuando se le trata como una vulgar fuerza de trabajo. El ser humano aparece así como un ser deformado.

Objeto antes que sujeto, es resultado de una configuración intencional, es productor de capital. En este ámbito de realidad histórica, es imposible que se geste una dignificación integral de la humanidad. Tal reivindicación solo puede pensarse en el socialismo y a través de disposiciones jurídicas de reivindicación claramente socialistas, dignificadoras y promotoras del desarrollo integral del ser humano. De este modo, la centralización de las sociedades se orienta hacia ese objetivo específico, lo que desemboca en una existencia placentera por medio de coexistencias de diversidades. Por lo tanto, el socialismo es el ideal de la reivindicación integral del ser humano. Tal reivindicación es múltiple diversa; además de compleja en su materialización histórica tanto como lo puede ser la diversidad de reivindicaciones existentes en todas las diferentes regiones del mundo.

Los ideales del espíritu son políticos en esencia; expresan la organización de la sociedad por entero, como resultado de la actividad humana. Justamente, las más hermosas utopías que se han contemplado son todas aquellas que plantean la posibilidad organizativa del presente a través de la orientación de la actividad diaria del ser humano.

Los ideales solo se materializan con el paso del tiempo como un discurso, no como un simple postulado. Crean en la conciencia un horizonte que genera en el alma el incendio de las emociones. Los ideales apasionan y, solo a través de la pasión, se materializan. Asimismo, por medio de la actividad humana, estos se concretan como afirmaciones de voluntad y

fuerza. Por consiguiente, sin la esperanza, sin la pasión y sin la fuerza vehemente que configura la reivindicación humana como exigencia y arrebató, no se transforma el mundo.

Ahora bien, para que el ser humano asuma su dignificación es necesario que comprenda la dimensión que esta posee, solo así se engendra en el alma la esperanza de vivir en plenitud del goce de su tiempo. El ideal da forma y dirección a la fuerza de las personas. En consecuencia, emergido de su momento, el ideal convierte la política en escenario de reconfiguración del mundo.

En este sentido, el gobierno actúa como una definición estatal encargada de mantener la cohesión social mediante la ejecución de normas jurídicas. Por ello, el acto más significativo de parte de quien gobierna es confirmar el predominio del ser humano sobre su realidad a través de la promoción integral del mismo ser humano. Tal afirmación es la dignificación de sus condiciones materiales de vida, por medio de la intervención de instituciones estatales. Todo aquello que enriquezca, transforme y mejore de manera integral la vida es atingente a su dignificación. La dignidad del ser humano es lo que lo coloca por encima de la condición de bestia. No solo el pan, el trabajo y la tierra, sino también la cultura y la moral. Por lo tanto, el mismo régimen jurídico y el gobierno deben orientarse en favor de que el ser humano esté en el centro de toda su realidad.

El progreso de la sociedad es el progreso de la dignificación humana. No obstante, este progreso se encuentra matizado por el proceso de luchas de interés de clase que constituyen escenarios específicos de correlación de fuerza. La resolución de un conflicto civil de este tipo supone la aparición de actores con capacidad resolutoria y líderes de voluntades que

confirmen horizontes alternativos para la voluntad de las mayorías. El liderazgo político es una condición de resolución.

Al respecto, por encima de quien gobierne, el ciudadano requiere de una respuesta política a sus exigencias de dignificación. La solución a los reclamos del pueblo es respuesta estatal, no un transitorio gubernamental. Desde tal premisa, gobernar es un acto de espíritu, de fina inteligencia y no de necia improvisación.

Por ello, no se administra la sociedad por circunstancias, sino por ideales y proyectos que engendran ordenamientos estructurales constantes. La solidez del mundo descansa en su normatividad. La tranquilidad del pueblo no surge de experimentos, sino de certidumbres. El mayor mérito de un gobernante no es el de dirigir una sociedad, sino el de asesorar al pueblo en una ruta de progreso. En este sentido, el gobernante debe de ser reconocido por sus méritos y no por su aspiración a gobernar. Es más complejo coordinar voluntades que despertar pasiones.

Por consiguiente, el gobernante debe de aprovechar las circunstancias, jamás debe dejarse llevar por ellas. No puede sobrepasar el Estado, pues el gobierno es una definición del Estado; es decir, se encuentra sometido a él. La solidez de una democracia radica en la solidez del régimen jurídico que regula la acción del gobierno. Es por ello que puede dar cabida a las más diversas dinámicas sociales sin decaer por ellas.

La dignificación humana requiere de sensatez y de estadistas más que de presidentes. El estadista no es fruto de una vulgar campaña electoral es más bien resultado de un proyecto

en el que confluyen voluntades humanas a través de su liderazgo. El líder nacional convulsiona al pueblo, lo convoca con un lenguaje que evidencia su proyecto, lo destaca y visualiza entre su pueblo. En este sentido, el líder revolucionario es un estadista que dirige la pasión de las personas hacia horizontes apasionantes, repolitiza la sociedad civil y despierta voluntades. Su presencia fundante desemboca en vivencia de su mundo. El estadista genera una estética específica, a la que el ciudadano reacciona.

Su discurso enuncia las grandes ideas de los espíritus más brillantes. Asimismo, no engendra poder, sino valor y osadías. El gran líder nacional, el estadista, da unidad a las aspiraciones, pues sin ella las voluntades se dispensarían en miles de acciones diversas, incoherentes e incluso contrapuestas. Así, el estadista es un ordenador de iniciativas, voluntades y esfuerzos. El discurso de este sujeto se convierte en una verdad para las personas, de modo que las convence de hacer algo nuevo y de transformar el mundo.

El estadista es, por su propia definición, un buen gobernante más que un simple político o un coordinador administrativo de las instancias institucionales, componentes de un escenario de poder. Cuando las aspiraciones requieren más de lo que la simple fuerza puede materializar, se busca en el mundo a una persona que tenga la capacidad de hacerlo. El liderazgo de este sujeto resulta tanto de la necesidad de él, como de sus aptitudes. El líder trata con la fuerza del espíritu humano. Su liderazgo radica en la coherencia que imprime sobre la voluntad de las personas. En cambio, el simple político es una imagen manejada en contextos electorales; por su parte, el líder o el estadista responde a proyectos e ideales.

Asimismo, el liderazgo del estadista es más que simple ostentación de imágenes de poder, es protagonismo en la resolución del mundo. Este sujeto es arquitecto de una nueva hegemonía que pretende colocar al ser humano como centro de la realidad que ha constituido, salida única a la crisis que se vive, en la cual la dignidad humana deja de ser un horizonte, pues el ser humano se ha desplazado por el libre mercado y la tenencia privada de capital. En este contexto, el líder tiene la voluntad capaz de materializar por sí misma las aspiraciones que son comunes y urgentes.

Bibliografía

- Acanda, J. (1997). *Sociedad civil y revolución, la idea de sociedad civil y la interpretación del comunismo como proyecto moral*. ARA.
- Acha, A. (2010). *Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano*. Contracorriente.
- Aguilar, H. (1989). *Los derechos civiles en Costa Rica 1940-1988: Historia de un proceso democrático*. Cosmos.
- Alfonso, P. (2000). Apuntes sobre la situación socio-económica de Cuba. *Cubanálisis* (10), pp.13-16.
- Altamira, C. (2006). *Los marxismos de fin de siglo*. Biblos.
- Anderson, J. (2006). *Guevara, una vida revolucionaria*. Anagrama.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1985). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1995). *Los desafíos para una alternativa socialista*. (4 ed.). Viento del Sur.
- Anguiano, A. (1991). *El socialismo en el umbral del siglo XXI*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Arico, J. (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Pasado y presente.
- Arrate, J. (1985). *La fuerza democrática de la idea socialista*. Ornitorrinco.
- Artavia, V. (2017). *Las rebeliones populares*. Gallo Rojo.
- Bambina, V. (1996). *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Siglo XXI.
- Baas, E. (1991). *Introducción crítica al marxismo*. Nova Terra.
- Becker, M. (1978). *Mariátegui y el marxismo teórico latinoamericano*. Ohio Press.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto.

- Biardeu, J. (2007). ¿El proceso de transición hacia nuevo socialismo el siglo XXI? Un debate que apenas empieza. *Revista de Ciencias Sociales*, 13, pp.145-179.
- Boley, A. y Cisneros, R. (1984). *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista en Costa Rica*. Editorial Costa Rica.
- Bonnet, A. (2005). Marxismo abierto. Una versión europea y latinoamericana. *Revista Herramienta*, pp. 115-132.
- Borón, A. (2003). *Teoría política marxista o teoría marxista de la política*. CLACSO.
- Borón, A. (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO.
- Borón, A. (2008). *El socialismo del siglo XXI*. Luxemburg.
- Borón, A. (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Luxemburg.
- Borón, A. (2014). *Socialismo siglo XXI*. Luxemburg.
- Borrego, O. (2001). *Notas inéditas de Ernesto "Che" Guevara sobre el manual de economía política de la academia de ciencias de la URSS*. EHK.
- Breppe, P. y Pereira, G. (2016). Un análisis de la experiencia de capitalismo de Estado. *Margen*, (83), pp. 12-29.
- Caballero, M. (1988). La internacional comunista y la revolución latinoamericana. *Revista Nueva Sociedad*, (201), pp. 50-61.
- Camacho, D. y Menjivar, R. (1989). *Los movimientos populares en América Latina*. Siglo XXI.
- Casirer, E. (1982). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro, F. (1982). *Análisis histórico de la revolución cubana*. Ciencias Sociales.
- Castro, F. (1998). *Defendemos las ideas por las que hemos luchado*. Política.
- Castro, F. (2000). *O nos unimos y cooperamos estrechamente o nos espera la muerte*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- Castro, F. (2009). *Discursos 1959-1961*. DVT.

Castro, M. (1991). *¿Qué podemos hacer para eliminar el efecto depredador de la globalización?*

Universidad de La Habana.

Cerrutti, H. (2005). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.

Cerrutti, H. (2007). *La utopía de nuestra América*. Prometeo. EUNA.

Cerrutti, H. (2011). *Pensando después de 200 años*. CECyTE.

Chávez, H. (2006). *Frases 1*. Minci.

Chávez, H. (2007). *Frases 2*. Minci.

Chávez, H. (2013a). *El libro azul*. Ornitorrinco.

Chávez, H. (2013b). *La propiedad social, base del socialismo*. Minci.

Chávez, H. (2013c). *Primer plan socialista*. Minci

Chávez, H. (2014). *Aquí huele a azufre. Frases 1*. Minci.

Chavolla, A. (2005). *La imagen de América en el marxismo*. Prometeo.

Cole, G.D.H. (1974). *Historia del pensamiento socialista*. Fondo de Cultura Económica.

Concheiro, E. (2007). *El comunismo. Otras miradas desde América Latina*. UNAM.

Cuevas, R. (1984). Ernesto “Che” Guevara y el desarrollo de la consciencia revolucionaria. *Revista Praxis*, (31-32), pp.123-132.

Cuevas, R. y Barberousse, P. (2011). Implicaciones educativas del pensamiento y la práctica de Ernesto “Che” Guevara. *Revista Rebelde*, 1, pp. 304- 315.

De Largo, C. (2011). *Marx en el siglo XXI*. LOM.

De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente*. Desclee.

De Sousa Santos, B. (2006). *Antología esencial*. CLACSO.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI.

De Vega, M. (2011). *El pensamiento filosófico, político y sociológico*. DGAH.

- Dieterich, H. (2003). *El socialismo del siglo XXI y la democracia participativa*. Editorial Paradigmas y utopías.
- Domínguez, J. (1996). *La transición política en Cuba*. (1 ed.). Encuentro de cultura cubana.
- Donoso, R. (1987). *Ernesto Guevara y el papel de la educación en los procesos revolucionarios*. Universidad de Zulia.
- Dos Santos, T. (1985). *La crisis y los movimientos sociales en Brasil*. Servicio Público.
- Dos Santos, T. (1991). *Democracia y socialismo en el capitalismo dependiente*. Voces.
- Drago, C. y Otros. (2011). *Marx en el siglo XXI*. LOM.
- Duarte, E. (2017). El sistema político cubano: particularidades de su formación y su desarrollo. *Las Américas*, (26), pp. 23-46.
- Durkheim, E. (1986). *El socialismo*. Editorial Nacional.
- Dussel, E. (1990). *El último Márquez y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI.
- Editora Política. (1997). *Estatutos del Partido Comunista de Cuba* (con las modificaciones del V congreso).
- Fayt, C. (1985). *Historia del pensamiento político. El socialismo*. (Vol. IX). Plus ultra.
- Fernández, R. (1979). *La razón orgánica*. EUNA.
- Flas, O. (1973). *Las revoluciones inconclusas en América Latina*. Siglo XXI.
- Flores, A. (1994). *Mariátegui o la experiencia del otro*. Amauta.
- Flores, J. (2006). *El pensamiento de José Carlos Mariátegui*. Ed. Teoría y Praxis. (9 ed.). Amauta.
- Fornet, R. (2001). *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Plaza y Valdés.
- Franco, C. (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. CEPED.
- Fray, C. (2015). *Historia del pensamiento político. El socialismo*. (Vol. 9). UTEA.
- Gallardo, H. (1989). *Elementos de política en América Latina*. DEI.

- Gambina, J., Rajland, B. y Campione, D. (2005). *Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo en XXI*. CLACSO.
- Garavito, C. (2005). *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*. Norma.
- García Linera, Á. (2007). Evo, el Estado y la revolución. *Revista Anfibia*, #5, p.p. 21-28.
- Gaya, G. (Comp.). (1975). *El Socialismo anterior a Marx*. Grijalbo.
- Godio, J. (1983). Nacionalismo y comunismo. Historia del movimiento obrero latinoamericano. *Revista Nueva Sociedad* (278), pp. 14-26.
- González, P. (1979). *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*. Siglo XXI.
- González, P. (1985). *Historia del movimiento obrero en América Latina*. Siglo XXI.
- González, P. (1988). *El Estado en América Latina, teoría y práctica*. Siglo XXI.
- González, P. (2004). *Los movimientos sociales en América Latina*. Siglo XXI.
- Göran, T. (2008). *¿Del marxismo al posmarxismo?* Akal.
- Gramsci, A. (1980). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Epistolari.
- Gramsci, A. (1980). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Epistolari.
- Guadarrama, P. (1994). *Marxismo y anti marxismo en América Latina*. Política.
- Guadarrama, P. (1996). Razones de las confluencias y divergencias del pensamiento latinoamericano con el humanismo socialista. *El Basilisco*, (20), pp. 16-28.
- Guadarrama, P. (1997). Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina. *Relea, Revista de Estudios Avanzados*, 4, pp. 12-22.
- Guadarrama, P. (1999). *Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Universidad de las Villas.

- Güendel, H. (2002). *El problema general del desarrollo del marxismo en el siglo XX*. (3° ed.). Espiga.
- Güendel, H. (2008). Dialéctica del imaginario nacional costarricense. *Revista de Filosofía*, 47, pp. 12- 21.
- Güendel, H. (2009). Dialéctica actual de la identidad histórico-social humana en el capitalismo neoliberal colapsado. *Revista Praxis*, (68-69), pp. 45-53.
- Güendel, H. (2010). *Aproximación al aporte de José Carlos Mariátegui a la construcción del socialismo latinoamericano*. Hermann Güendel. Consultado el 26 de octubre de 2019. <http://hermannguendel.blogspot.com/2011/07/aproximacion-al-aporte-de-jose-carlos.html>.
- Güendel, H. (2010). Desafíos contemporáneos al socialismo en Cuba. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 26, pp.13-28.
- Güendel, H. (2012). *Figuras en la bruma*. EAE.
- Guevara, E. (1965). *Obra revolucionaria*. Era.
- Guevara, E. (2001). *Obras completas*. Legasa.
- Guevara, E. (2004). *Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana*. CEME.
- Guevara, E. (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Ocean Sur.
- Guevara, E. (2017). *El trabajo y la construcción del socialismo*. UCM.
- Hamburger, Á. (2014). El socialismo del siglo XXI en América Latina: características, desarrollos y desafíos. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, (9), pp. 131-154.
- Haroldo, A. (2008). La gobernabilidad en la transición incierta de Cuba. *Revista CESLA*, (5), pp.15-22.
- Heinz, S. (2006). *El socialismo del siglo 21*. Minci.
- Henken, T. (2008). El sabor amargo del capitalismo, la experiencia incierta del paladar cubano 1993-2006. *Cubanálisis*, (15), pp.23-40.

- Heredia, H. (2006). *Socialismo, liberación y democracia*. Ocean Sur.
- Hinkelammert, F. (2002). *El sujeto negado y su retorno*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2008a). *El abismo del sujeto*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2008b). *El coliseo o la joya*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2009). *El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto*. DEI.
- Hobsbawn, E. (1987). *Historia del marxismo*. Paz y Tierra.
- Houtard, F. (2001). La Mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo políticamente correcto. CLACSO.
- Houtard, F. (2006). *Derecho, socio biodiversidad y soberanía*. Hileia.
- Katz, C. (2008). *La disyuntiva de la izquierda en América Latina*. Luxemburg.
- Katz, C. (2015). Imaginarios socialistas. *Revista Artículo*, 2, pp. 185-195.
- Kersffeld, D. (2007). *La decepción del marxismo en América Latina y su influencia en las ideas de la integración continental. El caso de la liga antimperialista de las Américas*. UNAM.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su tercer mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Biblos.
- Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Biblos.
- Kohan, N. (2006). *Ernesto Che Guevara. Sujeto y poder*. Biblos.
- Kohan, N. (2007a). *Introducción al pensamiento socialista*. Ocean Sur.
- Kohan, N. (2007b). *Introducción al pensamiento socialista. El socialismo como ética revolucionaria y teoría de la rebelión*. Ocean Sur.
- Kohan, N. (2009). *En la selva*. Tinta Roja.
- Laizu, M. (2013). *La nueva vía al socialismo*. Aveni.
- Lima, M. (1991). *El sistema político cubano*. Ministerio de Educación Superior.

- Lizárraga, F. (2004). Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto “Che” Guevara. *Revista de Ciencias Sociales*, 4, pp.5-32.
- López, J. (2013). El marxismo del siglo XXI. Wordpress.
- López, M. y Seoane, J. (2003). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. CLACSO.
- López, S. (2008). El socialismo latinoamericano del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista y la remuneración por tiempo de trabajo. *Revista Ciencia Política*, (6), pp. 136-149.
- López, N. (2013). Nuevas coordenadas en el pensamiento socialista latinoamericano. *Cuadernos Americanos*, (143), pp. 11-32.
- López, N. (2015). *Perspectivas del socialismo latinoamericano en los albores del siglo XXI*. Ocean Sur.
- Lowy, M. (1980). *El marxismo en América Latina de 1909 a nuestros días*. Era.
- Lowy, M. (2003). *Marxismo y romanticismo en José Carlos Mariátegui*. Teoría y praxis. (5° ed.). Amauta.
- Lowy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. LOM.
- Machado, D. (1996). *Hablamos de gobernabilidad, el caso cubano*. (4 ed.). Socialista.
- Machado, D. (2012). Un socialismo del siglo XXI con más de cien años de existencia. *Revista Ruptura*, (3), pp. 21-30.
- Mackenzie, N. (1983). *Breve historia del socialismo*. Labor.
- Mariátegui, J. (1929). *La organización del proletariado*. Bandera Roja.
- Marín, L. y Vicario, G. (1991). *Perspectiva de la izquierda latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Massardo, J. (2001). *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina*. Bravo y Allende.
- Marx, K. (1988). *Crítica de la economía política*. Latina.

- Mazzeo, M. (2008). *Invitación al descubrimiento. Mariátegui y el socialismo de nuestra América*. El Colectivo.
- Mesa-Lago, C. (2008). El proceso de rectificación en Cuba; causas, políticas y efectos económicos. *Cubanálisis*, (15), pp. 41-50.
- Mignolo, W. (2003). *Historia locales/diseños globales*. Princeton University Press.
- Mires, F. (1980). El subdesarrollo del marxismo en América Latina. *Revista de Filosofía*, (47), pp. 87-108.
- Monal, I. (2005). *Aproximaciones al imperialismo actual*. Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo XXI. CLACSO.
- Montaner, A. (Comp.). (1970). *Precursores del socialismo*. Grijalbo.
- Mora, M. (1980). *Discursos*. Presbere.
- Nowalski, J. (2005). *Seguridad humana y medios de vida sostenibles en Centroamérica*. Lara y Segura.
- Oliva, M. (2006). *Artesanos y obreros costarricenses 1880-1914*. EUNED.
- Pantelimon, V. (2012). Los orígenes y características del socialismo latinoamericano temprano, en la izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares. *Revista Nueva Sociedad*, (19), pp. 118-127.
- Prebisch, R. (1981). *El capitalismo periférico, crisis y transformación*. CEPAL.
- Pérez, E. (2005). *Aportes a la reflexión sobre el sujeto popular latinoamericano*. Pante.
- Petit Torres, E. y Peña Castillo, J. (2009). El pensamiento socialista latinoamericano y el desarrollo organizacional: hacia la construcción de alternativas válidas para nuestra región. *Opción*, 25, pp. 22-36.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world –systems research*, I, pp. 19-33.

- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arica.
- Rajland, B. (2005). *Estados Unidos: militarización y libre comercio como dos formas de expansión imperialista y la relación con América Latina*. CLACSO.
- Razmig, K. (2015). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Siglo XXI.
- Recabarren, L. (1971). *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren 1876-1924*. Jobet.
- Rodríguez, D. y Pérez, O. (2005). La experiencia de construcción de sociedades socialistas. *Revista Herramienta*, (14), pp. 30-36.
- Rojas, G. (2010). *El marxismo de Mariátegui y de Guevara en el pensamiento político latinoamericano*. CEPAL.
- Sademann, R. (2005). *El foro social mundial*. Plus Ultra.
- Sader, E. (2009). *Nuevo topos. Los caminos de la izquierda latinoamericana*. Siglo XXI.
- Salire, G. (1994). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Salles Fonseca, M. (2015). El legado guevariano desde sus potencialidades axiológicas, presencia y urgencia en la universidad cubana actual. *Edusol*, (15), pp.69-81.
- Samuel, R. (1984). *Historia popular y teoría socialista*. Crítica.
- Santana Castillo, J. (2008). Utopía, identidad e integración en el pensamiento latinoamericano y cubano. *Ciencias Sociales*, 4, pp. 60-72.
- Sebreli, J. (2010). Ensayo contra el mito del Che. *Revista Santander*, (14), pp.6-21.
- Sender, K. (2003). *José Carlos Mariátegui y algunas cuestiones culturales de la revolución*. Ed. Teoría y praxis. (5 ed.). Amauta.
- Soto, J. (2003). *Hacia un concepto de persona*. EUCR.
- Suter, J. (5 de enero de 2016) Entrevista a Heinz Dieterich. *El Internacional de Ecuador*, p. 15.
- Svampa, M. (2009). *Cambio de época*. Siglo XXI.
- Taylor, C. (1993). *La política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

- Tuttino, S. (1979). *Breve historia de la revolución cubana*. Era.
- Valenzuela, E. (1994). *El nuevo orden mundial a fines del siglo XXI. El socialismo como pensamiento y perspectiva*. Homo Sapiens.
- Venancio, L. (1993). La inversión extranjera directa y la crisis económica cubana. *Cubanálisis*, (15), pp.61-75.
- Vidal, P. (2014). *Marxismo en el siglo XXI*. LOM.
- Vitale, L. (2002). *La larga marcha por la unidad y la identidad latinoamericana. De Bolívar al Che Guevara*. Cucaña.
- Vitale, L. (2006). *Aportes de América Latina a la historia universal comparada. Pueblos originarios, colonia, independencia y siglo XXI*. Universidad de Chile.
- Weffort, F. (1989). América Latina: el socialismo a partir de la propia realidad. *Revista Convergencia*, #15, pp. 25-37.
- Yañez, E. (2008). Ideología, viandas y reformas económicas. *Cubanálisis*, (5), pp. 19-25.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Ariel.