

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: JESÚS ALBERTO BARRIOS NAVARRO

TÍTULO: “el problema del sujeto revolucionario marxista desde la filosofía latinoamericana”

CALIFICACIÓN

APROBADO

JORGE ANDRÉS ZAMUDIO

Asesor

HAROLD VALENCIA LÓPEZ

Jurado

Cartagena, 22 de marzo de 2021

Introducción	3
Primer capítulo: La filosofía en Marx frente a la caracterización del sujeto revolucionario	8
Del capitalismo y sus contradicciones, una mirada hacia la crisis	10
Contradicción capital-naturaleza y contradicción capital- Trabajo	14
El Estado moderno, aparato de control al servicio de la burguesía.	18
El proletariado: Del sujeto burgués al sujeto proletario	21
El proletariado, enunciación del proyecto emancipatorio	24
La praxis revolucionaria: Una mirada a la condición materialista de la acción política del proletariado	27
La crítica al proletariado y la pérdida del poder transformador	30
Segundo capítulo: Latinoamérica y Marx: Análisis del problema de la modernidad en el marco de la configuración de sujetos latinoamericanos	34
Aproximaciones a la concepción de Marx sobre Latinoamérica	36
Latinoamérica: enunciación compleja y crítica a la perspectiva de Marx	41
Filosofía latinoamericana: crítica al eurocentrismo en Marx	48
El proyecto de la modernidad una mirada desde la asimilación eurocéntrica.	51
Nota preliminar al capítulo tercero	58
Tercer capítulo: Sujetos latinoamericanos: Enunciación de la configuración plural que trascienden la dicotomía clásica, una mirada hacia la acción política.	63
Aproximaciones al concepto sujeto, un análisis desde la filosofía latinoamericana	64
De sujetos revolucionarios a movimientos sociales emancipatorios, enunciación de la Pluralidad de la acción política en latinoamérica	75
Conclusiones	86
Bibliografía	90

Introducción

En la actualidad son necesarias las reflexiones filosóficas alrededor del sujeto revolucionario marxista en Latinoamérica, en tanto que las condiciones de explotación y opresión del sistema capitalista han tenido impactos y desarrollos que se escapan de la mirada clásica del marxismo y de los postulados de Marx. De allí que, desde la filosofía latinoamericana, sea un deber nutrir las concepciones de algunos sectores ortodoxos del marxismo; quienes acentúan los análisis del sujeto revolucionario marxista desde la racionalidad económica con la que Marx analizó las contradicciones en el siglo XIX.

La propuesta de un sujeto revolucionario en Marx tiene dificultades al momento de transportarlo a la realidad histórica de América Latina. Las particularidades del contexto histórico-social de nuestro continente se presentan como obstáculos para la propuesta emancipatoria de Marx. Es por ello que se hace necesario realizar una serie de matices frente al caso de Latinoamérica. Esto último nos lleva a analizar la noción de sujeto en nuestro continente, pues este se encuentra estrechamente ligada a una filosofía que se constituye a partir de las realidades concretas; la cual se enuncia no solo desde sus dimensiones económicas, también desde las sociales y culturales.

Una vez planteado el problema, surge la pregunta que motiva la investigación del presente trabajo: ¿Cómo es posible concebir el sujeto revolucionario marxista desde las particularidades sociales, culturales e históricas de América Latina?

Cabe resaltar que en algún momento se proyectaba la pregunta hacia una crítica directa al proletariado como sujeto revolucionario, pero aún existe vigencia del poder revolucionario, el cual se ha ido fragmentado por las distintas formas de manipulación y opresión del sistema capitalista. En esa medida, se trata de nutrir la propuesta de Marx, esto es, de nutrir su categoría

de proletariado y ponerla en diálogo con las categorías históricas, culturales y decoloniales de América Latina.

En el transcurso de la actual investigación se caracteriza el problema de la filosofía moderna eurocentrada, la cual desconoce tanto la existencia de una filosofía latinoamericana como las capacidades y facultades que constituyen y configuran a los sujetos latinoamericanos. En este sentido, el proyecto de modernidad eurocéntrica invisibiliza los procesos periféricos y configura un prototipo que plantea un canon filosófico único: el europeo. Esta única filosofía que plantea la razón, el progreso y la visión de la historia, tomando a Europa como referente a seguir, desemboca en la filosofía política moderna de la cual Marx es heredero.

El pensamiento de Marx instauro en la historia de la humanidad un proyecto emancipatorio que se constituye a partir de la caracterización de la realidad material, de las relaciones sociales de producción y de las lógicas del sistema burgués. No obstante, la perspectiva filosófica de Marx, heredera de un progreso eurocéntrico, debe ser reflexionada a partir del reconocimiento de categorías filosóficas propias de nuestras dinámicas como continente. De allí la importancia de realizar un diálogo entre el materialismo histórico y la filosofía Latinoamericana, entre la propuesta de sujeto revolucionario marxista y la realidad revolucionaria plural de Latinoamérica. En ese sentido, el planteamiento de la anterior pregunta rectora, tiene una propuesta epistémica del sujeto distinta a la del proyecto de la modernidad, pues no se puede pensar un sujeto latinoamericano sin detenerse en las particularidades históricas, culturales y sociales de dicha realidad.

La tesis aquí defendida no solo reflexiona sobre los sujetos que actúan en la realidad política y social de nuestro continente, sino que impugna al marxismo ortodoxo que se niega a reconocer los sujetos plurales y sigue planteando al proletariado como única categoría revolucionaria en Latinoamérica. En concreto, se abordarán algunos planteamientos de Marx alrededor del sujeto revolucionario, el cual permita recoger categorías y premisas conceptuales

que subyacen en la problemática de Latinoamérica. No se trata de realizar una interpretación absoluta de Marx, sino de recoger planteamientos alrededor del sujeto revolucionario y nutrirlo desde la pluralidad política emancipatoria de las realidades concretas de América Latina. De allí que en el desarrollo de la investigación se responda a la pregunta por cómo se enuncia el sujeto como construcción histórica y material en Latinoamérica. Esta concepción rompe con la construcción racionalista e idealista del sujeto mientras nutre la concepción de sujeto marxista. De este modo, se trata de un planteamiento sobre el sujeto revolucionario más amplio, el cual transgrede la visión eurocéntrica que subyace a la modernidad y al mismo Marx.

Teniendo como referencia lo anterior, la presente investigación transita por tres capítulos, los cuales revelan el diálogo crítico y constructivo entre la teoría marxista, su propuesta de sujeto revolucionario, la filosofía latinoamericana y los sujetos plurales de nuestro continente.

El primer capítulo, *La filosofía en Marx frente a la caracterización del sujeto revolucionario*, se explora la propuesta filosófica de Marx. En esa medida, se desarrolla una breve y puntual exposición de conceptos generales que permiten caracterizar, por un lado, a la sociedad burguesa, y por otro lado, al sujeto burgués y al sujeto proletario. El objetivo específico del capítulo es describir, de manera general y puntual, los aportes realizados por Marx y Engels que permiten caracterizar el proyecto transformador y revolucionario ante las lógicas de la sociedad capitalista actual.

En el segundo capítulo, *Latinoamérica y Marx: análisis del problema de la modernidad en el marco de la configuración de sujetos latinoamericanos*, se aborda el problema del eurocentrismo y el proyecto de la modernidad, con lo cual nuestro continente y nuestra filosofía sufren un proceso de invisibilidad y marginación. Es por eso que se profundiza en la crítica de la filosofía latinoamericana a la filosofía moderna eurocéntrica, de la cual Marx es heredero. En los ítems del capítulo se analizarán las formas en que Marx observó a América Latina, con

el objetivo de ubicar los problemas eurocéntricos de la teoría marxista. Estos últimos serán debatidos a partir de algunas consideraciones de la filosofía Latinoamérica, tomando como referentes a Enrique Dussel, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Juan Bautista Alberdi, entre otros. El objetivo específico del capítulo es abordar la problemática de la herencia moderna en el pensamiento de Marx de cara a la reflexión del sujeto revolucionario marxista para el caso de Latinoamérica.

En el tercer capítulo, *Sujetos latinoamericanos: enunciación de la configuración plural que trasciende la dicotomía clásica, una mirada hacia la acción política*, se plantean los problemas epistémicos y ontológicos de la categoría sujeto, con el objetivo de conceptualizarla de cara a los intereses de la investigación. Posteriormente se rastrean los elementos que permiten esclarecer la configuración de los actores sociales latinoamericanos en sujetos latinoamericanos: la realidad, la identidad, los procesos civilizatorios, entre otros. Para esto se tienen como referentes a Leopoldo Zea y al antropólogo brasileño Darcy Ribeiro. De esta manera se identifican elementos culturales, territoriales e históricos que transgreden los elementos económicos, que siguen configurando a los sujetos, pero que no explican a cabalidad los procesos de configuración de los sujetos latinoamericanos. Por último, desde la perspectiva de Hannah Arendt se identifica la acción política como la actividad humana por excelencia. Para esta filósofa, la acción es una condición de alteridad y de pluralidad que logra que los actores sociales se proyecten de forma colectiva, mientras constituyen un poder revolucionario en la esfera pública; de esta manera pueden cambiar el rumbo de su propia historia. En el caso de Latinoamérica, la pluralidad de las acciones de los sujetos latinoamericanos permite caracterizar varias matrices ideológicas, identificadas desde la propuesta sociológica de Breno Bríngel. Las matrices ideológicas son su propuesta de comprensión de las acciones plurales que constituyen a los sujetos latinoamericanos revolucionarios, como movimientos revolucionarios que enuncian acciones políticas plurales y emancipatorias. El objetivo

específico del capítulo consiste en presentar las configuraciones de los sujetos latinoamericanos a partir de las realidades sociales culturales. Estas convergen con las realidades económicas de nuestro continente avizorando la transformación del sujeto revolucionario marxista en sujeto revolucionario latinoamericano; que a su vez, conforma movimientos sociales revolucionarios, abriendo así paso a las conclusiones de esta investigación.

Primer capítulo: La filosofía en Marx frente a la caracterización del sujeto revolucionario

“No partimos de lo que los hombres dicen, piensan, o imaginan, para llegar a los hombres de carne y hueso. Partimos de los hombres realmente activos y estudiamos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de sus verdaderos procesos vitales como ácidos de estos procesos vitales. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.

(Karl Marx)

Los planteamientos filosóficos del marxismo dieron origen a una serie de críticas de las relaciones de dominación, que se manifiestan en el actual sistema económico-político. Esto amerita un análisis de la teoría de Marx, en tanto que permite caracterizar la sociedad capitalista y sus consecuencias destructivas; evidenciadas en el plano ecológico, económico, político y social. Tal situación desemboca en los distintos vínculos del capitalismo: capital-patriarcado, capital-racismo, capital-sexismo, capital-trabajo, capital-naturaleza, entre otros, que tienen efectos irremediables en la sociedad humana, mostrando que este es un proyecto a gran escala y con bastantes problemáticas filosóficas. Esto exige un proceso de reconocimiento de las dimensiones en donde se presentan las lógicas del capital. Dicho nivel de comprensión debe darse de cara a las transformaciones alternativas y sociales.

En lo que respecta al siguiente capítulo se abordará el concepto del sujeto revolucionario desde la perspectiva de los pensadores alemanes: Karl Marx y Friederich Engels, quienes enuncian problemáticas que no solo caracterizan a la sociedad capitalista, sino que también reflexionan sobre el sujeto llamado a transformar las dinámicas impuestas de dicha

sociedad. Al profundizar en estos referentes se transita por tres ítems. En el primero se pretende decantar los elementos de la naciente sociedad burguesa con miras a una caracterización de la crisis del capitalismo como proyecto económico, filosófico y social, el cual se ha denominado: *Del capitalismo y sus contradicciones, una mirada hacia la crisis*. En este capítulo se desarrolla la importancia del materialismo histórico en la filosofía de Marx, con el fin de ubicar las principales contradicciones que habitan en el sistema capitalista, con ello se explicarán las incoherencias que deben ser superadas por el sujeto revolucionario según Marx y Engels. Tales contradicciones son protegidas por el surgimiento del aparato organizacional que permite garantizar el poder económico y político, es decir, el Estado. Por eso, la crisis del capitalismo debe ser caracterizada no solo desde las contradicciones sino desde el surgimiento del Estado moderno. En el segundo ítem o apartado, *El proletariado: características del sujeto revolucionario marxista*, se desarrollarán los análisis sobre el sujeto revolucionario. En dicho apartado se expondrán los elementos que se consideran esenciales en la caracterización del proletariado desde los postulados de Marx. Cabe resaltar que en el desarrollo conceptual de esta etapa se enuncian algunos elementos necesarios para la comprensión del sujeto revolucionario, como lo es el de emancipación humana. En esa medida se aborda desde la crítica realizada por Marx a Bauer: la praxis revolucionaria, analizada desde las reflexiones realizadas por Marx sobre la cuestión agraria en Rusia. Por último, En el tercer ítem del presente capítulo, *La crítica al proletariado y la pérdida del poder transformador*, se expone la crítica realizada por algunos de los integrantes de la escuela de Frankfurt al sujeto revolucionario marxista; quienes, al analizar el desarrollo teórico-práctico de los postulados de Marx y Engels, establecen lo que se ha denominado en el presente trabajo como *la pérdida del poder revolucionario*. Lo anterior se presenta desde la perspectiva de Herbert Marcuse. El análisis que realiza de la *sociedad industrial avanzada*, descubre nuevos obstáculos que impiden al sujeto revolucionario marxista transformar la sociedad capitalista (Marcuse, 1993).

De esta manera, se explican las formas de control que escapan a la mirada clásica del marxismo. El interés de esta última parte del capítulo, es la de criticar la categoría de sujeto revolucionario planteado por Marx, a partir de la caracterización del sistema capitalista realizada por Marcuse. Esto último permitirá repensar la categoría de sujeto revolucionario en Marx en el seno del pensamiento europeo.

Del capitalismo y sus contradicciones, una mirada hacia la crisis

El pensamiento de Karl Marx y Friederich Engels marca un hito en la historia de la filosofía política europea. Basado en el materialismo histórico, el corpus teórico de estos pensadores alcanza niveles de comprensión totalmente innovadores para la época. La explicación teórica de los acontecimientos que se enmarcan en la esfera pública, está compuesta por tres fuentes principales (que según Vladimir I. Lenin, permiten caracterizar las relaciones sociales de producción del sistema capitalista y en ella la capacidad para transformar esa sociedad). En respuesta a aquellos que conciben el marxismo como catecismo, Lenin (1961) reflexiona sobre la importancia de la filosofía materialista en el pensamiento de Marx:

El materialismo histórico de Marx es una conquista inmensa del pensamiento científico. Al caos y la arbitrariedad, que imperaban hasta entonces en las concepciones relativas a la historia y a la política, ha sucedido una teoría científica unida y ordenada de asombrosa manera. (p. 31).

El materialismo histórico es el principal elemento para comprender las contradicciones de la sociedad capitalista, ya que aterriza todos los esfuerzos por comprender las dinámicas sociales y la praxis de los sujetos a las realidades económicas, políticas y sociales. La visión histórica de Marx está fundamentada en tres grandes fuentes teóricas, necesarias para la comprensión de la estructura filosófica del pensamiento alemán de la época. En primera instancia, la economía inglesa. Los debates que desarrollan Marx y Engels con los teóricos de

la economía moderna (Adam Smith y David Ricardo), quienes a partir de la teoría del valor y del trabajo, sientan unas bases que permiten a los teóricos de la crítica del capital construir la siguiente tesis: el valor de la mercancía está determinado por el tiempo de trabajo socialmente invertido en su proceso (Marx, 1975). En esa medida, se afirma que la mercancía es el resultado de un trabajo social, colectivo, que genera riquezas sociales. No obstante, las relaciones que se tejen en la sociedad burguesa son transversalizadas por el poder y el dominio de una clase sobre otra, generando así el problema de la acumulación de riquezas de los valores agregados en el proceso de creación de la mercancía. De allí que Lenin reconozca que el plusvalor es el elemento esencial de la teoría de Marx: el valor agregado que deviene del tiempo y la fuerza de trabajo del ser humano. En palabras de Lenin (1961) “La teoría de la plusvalía es la piedra angular de la teoría económica de Marx” (p. 32). La anterior situación supone una dominación y opresión que desata una crisis, que fortalece y mantiene al sistema capitalista. En segunda instancia, encontramos los diálogos entre los pensadores de El *capital* y los representantes de la filosofía clásica alemana (Hegel y Feuerbach). Como resultado de las críticas realizadas a estos últimos, Marx y Engels construyen el materialismo histórico, que tiene como base la dialéctica hegeliana y el materialismo de Feuerbach. Con referencia a los debates con el pensamiento de Hegel, Marx (1975) menciona que:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. (pp. 19-20).

Por último, se realiza la crítica al socialismo utópico francés, en el cual se vislumbran sus diferencias con los utopistas (Saint-Simon, Owen, Fourier). Como consecuencia de las diferencias, Marx y Engels evidencian las deficiencias que proceden de los planteamientos

utopistas. Al no reconocer, según ellos, las relaciones sociales de producción históricas, las bases de explotación del sistema capitalista y sus distintos desarrollos, desconocen también al proletariado como actor principal en el marco del proceso revolucionario. De allí que se centran en una idea de revolución idealista, incapaz de resolver las contradicciones que habitan en la sociedad burguesa. Por lo anterior, la pretensión principal de Marx y Engels será transitar hacia un socialismo científico a partir de las condiciones económicas, sociales e históricas, es decir, de las condiciones materiales.

Las distintas discusiones que Marx sostiene con los exponentes de las tres fuentes mencionadas son vitales al momento de analizar las principales contradicciones de la sociedad capitalista (capital-naturaleza y capital-trabajo). Estas permiten a Marx observar al sistema burgués como el resultado de un proceso histórico, donde las relaciones sociales de producción han venido transformándose de igual forma que los modos de producción. Es decir, los desarrollos liderados por la clase burguesa la hacen altamente revolucionaria frente a los desarrollos históricos anteriores a ella: feudalismo, esclavismo, etc. La capacidad con la que la burguesía logra apropiarse de los medios de producción no se había experimentado antes; su desarrollo y potencia generan mejores condiciones de vida que en los anteriores sistemas, sumado a la creación de grandes riquezas, la aceleración de las fuerzas productivas, el desarrollo tecnológico, el impacto industrial y la conexión del mundo en función de sus intereses. Estas son las primeras características de la sociedad capitalista naciente, que afianza al burgués como amo y señor de la naturaleza, mientras somete a su contradictor de clase, el proletariado. Lo anterior expresa que, para Marx, la burguesía es revolucionaria en su naturaleza; tumbó todo el sistema monarca, aplastó al señor feudal y creó condiciones antes nunca experimentadas. Allí se evidencia el alto poder de esta clase, que se potencia al calor del desarrollo industrial y se afianza en una idea de progreso que tiene como principal componente la razón humana, esto es, la racionalidad al servicio de la burguesía. Tal proyecto de

modernidad genera algunas dificultades alrededor del proletariado, que le impide dar un salto cualitativo para transformar las condiciones materiales. Es por eso que la conciencia del proletariado se ve obstaculizada por las formas en que se le presenta el trabajo en la sociedad capitalista; esa actividad que le permite al ser humano relacionarse con el mundo objetivo. Dentro de la lógica del sistema burgués se hace extraña la actividad humana. El proceso en el que se relaciona con el mundo a partir del trabajo se vuelve totalmente extraño (Marx, 1974).

El trabajo en la sociedad capitalista, según Marx, ubica al ser humano en una condición de extrañamiento, pues la lógica del capital hace que el trabajo sea un proceso donde se reduce al ser humano a una condición miserable. En la actividad donde debería sentirse realizado, se siente como animal. Es así como este sistema rompe el vínculo que existe entre los seres humanos y la naturaleza. Paralelo a ello, vicia las formas de relacionamiento social; hace del hombre un ser enajenado frente a él mismo, frente a la naturaleza y frente al proceso de la vida humana (Marx, 1968). Esta situación imposibilita al proletario tomar conciencia, pues su voluntad está condicionada por las lógicas que se imponen desde las relaciones de producción de la sociedad capitalista, de esta manera se ve condicionada su libertad. Lo anterior se afirma teniendo en cuenta la enajenación en que se encuentran productores y consumidores, ya que la mercancía es una relación social entre quien la produce y quien la consume. De allí que, según Marx, se conciba a la sociedad capitalista como un intercambio de necesidades enajenadas.

Es necesario reconocer el poder revolucionario de la burguesía, ya que es el mismo que oprime a la clase proletaria. No obstante, a diferencia del poder burgués, el poder proletario le pondrá fin a las contradicciones: a la lucha de clase y a la propiedad privada. Esta revolución liderada por la clase trabajadora será el principio, según Marx, de la verdadera historia, de la emancipación real.

Hasta ahora se han enunciado algunos elementos que se manifiestan en la sociedad capitalista; sin embargo, la crisis de la sociedad capitalista se expone a partir del materialismo

histórico marxista, el cual funge como fuente de comprensión de la realidad del sistema capitalista y sus contradicciones. A continuación se explicarán las principales contradicciones del sistema capitalista de cara a la caracterización de la crisis. Este sistema no solo somete al proletariado a unas condiciones de explotación y opresión, sino que somete a la naturaleza, destruye el cosmos y a los seres que habitan en él, construyendo un habitar irreconciliable con la naturaleza. Es por eso que se expondrán las contradicciones capital-naturaleza y capital-trabajo.

Contradicción capital-naturaleza y contradicción capital- trabajo

Con referencia a la primera contradicción, capital-naturaleza, Karl Marx (1977) menciona que:

[...] todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad [...] la producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (p. 423).

Esta contradicción pone de manifiesto que la relación entre el sistema capitalista y la naturaleza son incompatibles, pues los intereses de los capitalistas van en contra de la esencia de la naturaleza. De este modo, los métodos de utilización ambiental están en función de la lógica de acumulación de riqueza de las grandes multinacionales capitalistas. En la actualidad, los principales ejemplos son: las extracciones minero-energéticas, explotación de los bosques, la construcción desmesurada de infraestructuras que atentan contra la naturaleza, la generación de residuos tóxicos que provocan catástrofes ambientales, las formas irresponsables de extracción de materias primas que desbordan una serie de consecuencias irreversibles para la

humanidad. De allí que los impactos negativos sean inimaginables para la naturaleza; los brotes de contaminación desembocan en problema climáticos, pérdida de la flora y la fauna, ya que se concibe a la naturaleza como un medio. La eliminación de la naturaleza es un atentado directo a la vida, en consecuencia, el sujeto revolucionario en Marx deben generar un nivel de conciencia que logre gestar iniciativas que defiendan y transformen las formas de relacionamiento con la naturaleza, pues esta es la defensa de la vida misma.

De allí que la concepción de naturaleza en Marx (s.f.) es importante en tanto concibe al hombre como parte de ella:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, la naturaleza en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en un proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza. (p. 39).

Además de la existencia del vínculo físico y espiritual, la naturaleza es un punto de partida para el proceso del trabajo humano, ya que ella le provee materias primas al ser humano que permiten generar unas condiciones. Esto quiere decir que la naturaleza es solidaria con el ser humano, le ofrece una materia o un medio que tiene un valor de uso. Posteriormente, con el trabajo humano, se potencia el valor de uso que ya provino de la naturaleza. Lo anterior muestra que no solo la fuerza de trabajo es fuente de riquezas, sino la fuerza de la naturaleza, según Marx (1975):

[...] En este trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto no es la fuente única de los valores que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty y la tierra, su madre. (p. 53).

A partir de lo anterior, se puede ver como el sistema capitalista, además de generar unas condiciones de superioridad de una clase frente a la otra, desconoce la importancia de la naturaleza, atenta directamente contra todos los seres que se sirven del campo ecológico. En consecuencia, la naturaleza se ve amenazada por las formas violentas que emplea la burguesía para generar riquezas. Esta primera contradicción solo podrá ser resuelta si se transforman dichas formas de relación. Para eso es necesario cambiar las relaciones sociales de producción; eliminar el sistema capitalista.

La sociedad comunista, según Marx, es la única que puede disolver la contradicción entre capital-naturaleza, pues la superación positiva de la propiedad privada es el comunismo. La lógica del trabajo en la sociedad capitalista enajena al hombre frente a la naturaleza, se le hace extraña, le es ajena y por ende no le pertenece (Marx, 1974). Las formas de enajenación del sistema capitalista logran permear la relación entre sujeto y naturaleza. Cabe mencionar que no solo el trabajador se siente desconocido, sino el burgués, pues este desconoce el proceso de elaboración de la mercancía, no se relaciona con la naturaleza sino que se enriquece de la actividad humana. De allí que para Marx (s.f.) el comunismo es “[...] la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza”. (p. 56).

La segunda contradicción principal existente en la sociedad capitalista, según Marx y Engels, se da en la contradicción capital-trabajo, en la que se evidencia la acumulación, por parte de la burguesía, de las riquezas generadas por la fuerza del trabajo proletario. Esta acumulación conlleva a un estado de desvalorización del trabajador, obligándolo a entrar en una nueva realidad de contrataciones y modalidades que arremeten contra una vida digna. En la actualidad, la tercerización laboral es un ejemplo claro de las formas de acumulación y materialización de esta contradicción. En otras palabras, la precarización de la clase trabajadora se manifiesta desde la acumulación de riquezas generada por el trabajador. Condición que se

agudiza a partir de las nuevas formas de contratación que traen consecuencias como el debilitamiento organizativo y sindical.

El sometimiento de la fuerza del trabajo del proletariado es histórico, y el reconocimiento de este proceso social evidencia que existe una producción monopolizada por quien posee los medios de producción. Esto le permite a la burguesía acumular a gran escala un valor agregado, es decir, el plusvalor. La producción del plusvalor generada por la explotación de una clase indica una dominación-subordinación dentro del modo de producción y las relaciones sociales productivas. Sumado a lo anterior, dentro de la lógica del sistema capitalista, la generación de este plusvalor tiene un elemento que llama la atención a Karl Marx: la pérdida del valor del trabajador. Dicho proceso radica principalmente en que el resultado de su actividad, la mercancía, obtiene más valor que él mismo, pues su desvalorización es inversamente proporcional al valor de la mercancía. El proceso de la lógica capitalista convierte al trabajador en un ser enajenado, ya que a este no le pertenece la mercancía; se siente extraño frente al proceso de creación de la mercancía, no reconoce a los otros frente al mismo proceso. Además de no reconocer a la naturaleza, no se reconoce como ser humano, se siente como un animal.

En ese sentido, se puede afirmar que la relación entre capital-trabajo es antagónica e irreconciliable, pues el ser humano en el proceso de producción, en un primer momento, se siente extraño, enajenado. En segundo momento, el plusvalor, el valor agregado que genera el trabajador a escala mundial es apropiado por el capitalista, quien obtiene un poder de dominación económica y laboral que se manifiesta en nuevas formas de contratación. Por lo tanto, el sistema capitalista se basa en la explotación, opresión y dominación de la clase trabajadora. La superación del antagonismo de las contradicciones está dada en el sujeto revolucionario. Este está llamado a tomar conciencia, a organizar a los sectores que entran en las relaciones de producción del sistema para acabar con las dinámicas de explotación y

construir una sociedad que, en primera instancia, socialice los medios y modos de producción, generando así una etapa socialista en vía del proyecto de la abolición de la propiedad privada.

El Estado moderno, aparato de control al servicio de la burguesía.

Las contradicciones antes expuestas, permiten caracterizar la crisis de la sociedad capitalista, pues este sistema, al condicionar el trabajo y la naturaleza, pone en riesgo la vida y la supervivencia de los seres humanos. Ahora bien, la profunda agudización de la crisis en nuestros días tiene su origen, el cual debe ser analizado a la luz del surgimiento del Estado moderno burgués, situado en el proceso transicional del feudalismo al capitalismo. Esta superestructura política permitió garantizar, en un primer momento, el proceso de acumulación del capital originario para luego legitimar discursos y acciones del derecho que se enmarcan en el vínculo entre Estado-capitalismo y democracia-capitalismo.

El surgimiento de los Estados nacionales se encuentra en la consolidación económica de una clase social. Esta clase materializa un proceso de revolución donde por primera vez en la historia de la humanidad se logra garantizar la unidad del poder económico y el poder político. El dominio de la clase burguesa no solo se da económicamente, también se da desde las esferas jurídicas y políticas. Situación que explica el sociólogo Pablo Miguez (2009):

[...] las transformaciones en el plano del poder fueron fundamentales: el pasaje del poder político feudal disperso y relativamente limitado por la iglesia y los señores feudales locales a un poder centralizado en la figura del monarca [...] la pérdida del poder de los señores feudales a raíz de la desaparición gradual de la servidumbre, permitió el surgimiento en el siglo XVII de los denominados estados absolutistas. La coerción pasó del ámbito del señorío feudal al plano “nacional”, creándose un aparato de poder para controlar y reprimir a las masas campesinas. (p. 3).

El proceso histórico del Estado moderno tiene una multiplicidad de factores que van garantizando el poder político a la clase burguesa. Esto último permite que la burguesía emplee formas de organización violenta para dominar y explotar a los miembros que hacen parte de la sociedad civil, que integran la superestructura. Se entiende por violencia una relación social donde una clase ejerce un dominio sobre otra a partir de la coacción y coerción estatal, es decir, un andamiaje de políticas dominantes que se circunscriben a la lucha del poder, esto es, a lucha de clases. El poder dominante crea una ideología hegemónica que se refleja en todas las instituciones, las cuales producen ideas, discursos en el marco de una batalla ideológica. De allí que el régimen burgués cree distintas formas de dominación que coexisten con el Estado nacional.

El liberalismo filosófico observa en el Estado la capacidad de materializar un contrato social que guarde el poder para garantizar la propiedad, la libertad, la igualdad y la supervivencia de los seres humanos (según la clase dominante). El actual Estado moderno burgués se encuentra fuertemente influenciado por la teoría de Bentham, quien a partir del principio de utilidad instaura un proyecto político organizacional que mantiene un vínculo con el capitalismo. Según Bentham (como se citó en Cícero Araujo, 2000) “La soberanía del moderno Estado nacional no es otra cosa que la soberanía de la ley que, en última instancia, significa la supremacía del principio de la utilidad”. (p. 261).

La influencia del principio de utilidad en la democracia representativa, planteada por el liberalismo político y filosófico, radica principalmente en la materialización de la mayor felicidad. Esta última se verá reflejada en el sufragio electoral que sienta las bases de un gobierno que orienta al Estado y la facultad que posee para garantizar la propiedad, la libertad y la igualdad. Tal garantía será coherente, pues el principio del utilitarismo que plantea mayor felicidad a mayor participación de personas se verá reflejado en la conducción del Estado.

El liberalismo filosófico, en medio de la crisis política de su época, intenta fundar una nueva concepción de Estado. Allí se privilegia la propiedad y la voluntad común en función de un discurso de igualdad, que según ellos, es necesario para que prevalezca la vida, la organización, el bienestar común y la libertad. Ahora bien, desde la crítica de Marx a la sociedad burguesa, se evidencia la parcialidad del Estado, pues según él, esta estructura surge desde las revoluciones francesa e industrial; es decir, de la revolución de una clase que a partir del derrocamiento del monarca establece la estructura político-organizativa al servicio de la razón burguesa, del interés del capital (Marx, 2010). Es por esto que, desde la visión de Marx, la burguesía genera unas condiciones materiales objetivas en todas las dimensiones, las cuales no fueron experimentadas anteriormente. Por lo tanto, su aparato político no garantiza la igualdad entre los seres humanos, y por el contrario, agudiza las diferencias y la lucha entre bandos opuestos.

Es así como Marx plantea que el Estado protege la propiedad privada, la cual pertenece al capitalista. Por ende, las instituciones del Estado moderno naciente están fundadas en la base de la acumulación del capital por parte de la burguesía. De allí que el discurso de la igualdad y libertad sea vacío, pues estos privilegios no pertenecen a los hombres y mujeres, sino a la clase burguesa. De esta manera se esbozan las dificultades que se encuentran en la propuesta de Estado que trae consigo la modernidad, planteando una idea de organización social que oprime en beneficio de los dueños de los medios de producción. Además de las contradicciones existentes en el seno del capitalismo, las cuales enuncian el fracaso del proyecto neoliberal, agudizando crisis en las dimensiones social, económica, política y cultural.

El proletariado: del sujeto burgués al sujeto proletario

El análisis de la crisis existente en la sociedad burguesa a partir de las fuentes del marxismo permite evidenciar cómo el proceso de la modernidad europea materializa un sistema

que favorece a una clase. Tales acontecimientos se fundamentan en ideas económicas, políticas y filosóficas, que consolidan al capitalismo y que, paralelamente, generan percepciones de libertad, igualdad, soberanía, tolerancia y solidaridad. Bajo dichos principios liberales construyen una noción de sujeto que es funcional a los intereses hegemónicos. Teniendo en cuenta lo anterior, se caracteriza a la clase burguesa y los elementos que potencia en su contradictor, con el objetivo de mirar el tránsito del proceso revolucionario burgués al proceso revolucionario proletario, el cual tiene como estrategia el comunismo.

La burguesía tiene en su esencia un poder revolucionario que logró desplazar las contradicciones entre señor feudal y las otras castas de la sociedad monárquica. La clase burguesa oprimida por las formas de gobierno monárquico, que se alimentaba del poder eclesiástico y de las lógicas económicas feudales, pondrá en marcha un proceso que no solo la consolida como clase hegemónica, sino que sienta las bases filosóficas y sociales que universalizan el proyecto de progreso. En otras palabras, la modernidad, impulsada por la ilustración y el poder burgués, sepulta una forma de gobierno y da paso a su gran periodo industrial, acompañado del proyecto de la racionalidad.

El poder revolucionario que caracteriza a la burguesía, será un factor determinante al momento de dominar y someter a su contradictor, el proletariado. Este se verá obligado, dentro de la lógica capitalista, a entregar la fuerza de trabajo en unas condiciones miserables, llevando su vida a la desdicha completa, donde la agonía y la zozobra se convierten en la sensación latente del oprimido. Este sujeto, según Marx (2010) ya no tiene nada que perder salvo las cadenas. De allí que su único camino será ponerle fin a la lucha de clases en la que ha estado inmersa la historia de la humanidad. Por consiguiente, para Marx, el proletariado, además de poseer la fuerza de trabajo que le permite interactuar y transformar la naturaleza, también posee la capacidad de destruir los cimientos de la sociedad burguesa, fundamentada en la propiedad privada. Sin embargo, la clase llamada a transformar la sociedad pierde su poder en tanto que

es dominada y enajenada por las formas de producción del trabajo dentro del capitalismo. Esto se debe a que la creación humana reflejada en un producto, el resultado de la relación de la fuerza de trabajo humana y la naturaleza, es decir, la mercancía, parece tener una voluntad propia que implica una desvalorización del trabajador. Lo anterior denota algunas de las principales dificultades que encuentra Marx en el proletariado, en el marco de la construcción del proyecto político proletario. No obstante, en él encarna la esencia revolucionaria para eliminar a la clase burguesa y las contradicciones de su sociedad. Marx (1968) dice al respecto:

Cuando el proletariado anuncia la disolución de todo el orden hasta ahora existente, expresa sólo el secreto de su ser, puesto que éste es la disolución práctica de aquel orden de cosas. Cuando el proletariado quiere la negación de la propiedad privada, sólo eleva como principio de la sociedad lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad. (p. 21).

Con lo anterior se evidencia una idea fundamental en la estructura del pensamiento de Marx: el proletariado es la negación del sistema burgués. El sentido dialéctico del materialismo histórico marxista, lleva al trabajador a cambiar el estado de cosas, ya que ha estado sometido a una condición de miseria, rebajado a la mercancía más paupérrima de todas. Este se desvaloriza no solo en la actividad laboral, sino frente a su producto, su vida pierde valor mientras él proporciona valor a la mercancía. De esta manera, las condiciones en las que se encuentra el proletariado le obligan, según Marx y Engels, al camino de la transformación. No le queda otra salida.

De ahí se sigue la siguiente premisa: la burguesía engendra un poder que subyace a las contradicciones históricas previas a su existencia, dicho poder se lo transfiere a su sepulturero. Engels explica de manera detallada la diferencia que existe entre proletario y esclavo, proletario y siervo, y, proletario y artesano, caracterizando que la situación que se le presenta al

proletariado no se le había presentado anteriormente a ninguna clase oprimida. El esclavo y siervo aún no están en la misma dimensión de miseria que la que se encuentra el trabajador. La subsistencia de estas distintas clases oprimidas recae en la responsabilidad de sus amos; no obstante, los momentos históricos son totalmente distintos. Aunque cabe decir, que si bien tienen en común el hecho de ser oprimidos y explotados, no pueden ser considerados como iguales (Engels, s.f.).

El poder burgués como resultado de los procesos sociales e históricos obliga a la expansión de esta clase por el mundo, puesto que con ella se expande el sujeto revolucionario. No obstante, el desarrollo de las fuerzas productivas, de la acumulación de riquezas y de la enajenación del trabajo, hacen que el camino hacia la dictadura del proletariado encuentre obstáculos, pues el proletariado debe tomar conciencia de su esencia, de su poder transformador. Dicho elemento es necesario en la materialización de la acción revolucionaria del proletariado.

La reforma de la conciencia consiste solamente en hacer que el mundo sea consciente de su propia conciencia, en despertarlo de la ensoñación que tiene de sí mismo, de explicarle el significado de sus propias acciones. Nuestro objetivo general no puede ser otra cosa que —como también lo es para la crítica de la religión de Feuerbach— darle a las cuestiones religiosas y filosóficas la forma que le corresponde al hombre, que se ha vuelto consciente de sí mismo. (Marx, 2008, p. 4).

La toma de conciencia frente a las condiciones materiales es la principal acción que debe desarrollar el sujeto revolucionario marxista. En el intercambio entre el joven Marx y Ruge, encontramos como la conciencia le dará significado a las acciones, pues el proyecto revolucionario desde su concepción, no solo es el resultado de unos procesos de sometimiento, dominación y explotación de una clase sobre otra, sino que es un acto de empoderamiento filosófico.

La acción revolucionaria del proletariado debe ir encaminada a la emancipación humana, a la erradicación total de las contradicciones del capitalismo. Esta no será una labor sencilla, pues en el marco de la consolidación de la burguesía tiene consecuencias tanto económicas, sociales como políticas.

El proletariado, enunciación del proyecto emancipatorio

Marx y Engels logran enunciar al sujeto revolucionario (el proletariado) a partir de procesos económicos, sociales e históricos, los cuales son funcionales a la construcción de una propiedad distinta a la del sistema capitalista: el proceso de socialización de los medios de producción para generar una propiedad generalizada. Para ello, la clase trabajadora tendrá que luchar para consolidar lo que denominan como *dictadura del proletariado*. En este sentido, se debe reconocer la democracia como un elemento que permite desarrollar luchas reivindicativas de clase, las cuales deben garantizar el cambio paulatino de las dinámicas impuestas por la sociedad burguesa. Con referencia a esto, Engels (s.f.) resalta que “La democracia no será de ninguna utilidad para el proletariado si no la utilizara en seguida para tomar medidas que impliquen un ataque directo a la propiedad privada y aseguren la existencia del proletariado” (p. 23).

El reconocimiento de las luchas reivindicativas y democráticas es importante si estas están en función de la emancipación humana. De lo contrario, para Marx y Engels sería contraproducente en tanto que el arma contundente de la sociedad capitalista es el derecho: la forma de relación social en el capitalismo es el derecho (Marx, 2010). Este juega un papel fundamental en el mantenimiento de las relaciones políticas, de opresión social y dominación dentro de la sociedad. De allí que se afirme que en el pensamiento de Marx ninguna acción política revolucionaria tendrá el alcance de la emancipación real si esta realiza concesiones con

el derecho burgués, pues el Estado y la sociedad se justifican allí. En esa medida, no habrán transformaciones radicales en esta esfera.

La noción anterior no contradice la importancia que ellos observan en los alcances de las consignas reivindicativas del proletariado, pues estas permitirán que tenga unas condiciones de participación y organización. Es necesario que aquellas se desarrollen en el marco de la consolidación del proyecto de emancipación real, es decir, la emancipación humana, que se entiende a partir del debate que tiene Marx con Bruno Bauer. En dicho debate, la emancipación deviene del problema que viven los judíos en Alemania y Francia, quienes ven imposibilitado su derecho político y exigen una emancipación política. Tal problema radica principalmente en la relación del Estado y la religión, pues el Estado cristiano alemán no les permitía alcanzar en plenitud sus derechos sociales, económicos, e incluso, religiosos. En respuesta a la forma teológica en que Bauer plantea el problema de la cuestión judía, Marx menciona que la crítica no debe ser al Estado cristiano, sino al “Estado a secas”, es decir, al Estado burgués. Para Marx, la crítica debe ser a la sociedad y sus formas egoístas e individuales de acumulación de riquezas y poder, y no simplemente a la religión. Lo anterior no quiere decir que no se deba separar al Estado de la religión, por el contrario, este considera que debe existir un divorcio radical entre estas dos esferas de la vida humana: la política y la religiosa. No obstante, Marx observa que paradójicamente las características que denuncian los judíos del Estado cristiano y no del Estado burgués son las mismas que se encuentran en la esencia del judío, es decir, los judíos con poder económico comparten la esencia que guarda el capitalismo: egoísmo e individualismo:

¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo (...) La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la necesidad práctica y del

egoísmo es el dinero (...) El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo (...) Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre, como fin en sí, es el punto de vista consciente real, la virtud del hombre de dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre los hombres y las mujeres, etc., se convierten en objeto del comercio. La mujer es negociada. (Marx, 2004).

En la respuesta de Marx a Bauer con relación a la cuestión judía, expone que el propósito no tiene que ver con un asunto meramente abstracto o teológico, sino que transita en el reconocimiento de varios factores. Primero, la disolución del vínculo entre Estado y religión. Segundo, el alcance de una emancipación humana, pues el asunto no es solo por alcanzar los derechos de los judíos (emancipación política), quienes tienen poder económico dentro de la sociedad burguesa; ya que, como se ha mencionado, el alcance de sus derechos políticos no rompe las lógicas egoístas y de acumulación de la sociedad burguesa. En esa medida, el proletariado debe actuar en función de una transformación de las formas en que se dan las relaciones económicas en el Estado burgués y reflexionar sobre el papel que cumple la religión en el desarrollo de las relaciones humanas. Para Marx, la religión imposibilita la emancipación de los seres humanos tanto en el ámbito político como en el humano. Además, su relación con el Estado no permite el alcance de los derechos de los habitantes del territorio. De allí que sea necesario la secularización del Estado, en vía de la emancipación real. Es de vital importancia reconocer que el proyecto estratégico del proletariado y su poder revolucionario no es la secularización del Estado de la religión, sino la emancipación humana, la cual presupone la eliminación del egoísmo y la acumulación de riquezas que se fundamentan en la propiedad privada.

La praxis revolucionaria: una mirada a la condición materialista de la acción política del proletariado

Al desarrollar los postulados del sujeto revolucionario marxista, se encuentra la praxis como un instrumento trascendental al momento de materializar un proyecto ético, científico y revolucionario. Dicho elemento parte del reconocimiento de las realidades y las contradicciones de cada territorio. En el intercambio de correspondencia entre Engels y Marx, ponen de manifiesto una serie de problemáticas que se presentan al momento de la materialización de su propuesta teórica y analizan ciertas situaciones particulares. Por ejemplo, la cuestión de los países no industrializados, los cuales se convierten en pieza clave para comprender la importancia de la praxis en la teoría de Marx.

Es por esto que se analizan algunos elementos del caso de Rusia con el objetivo de resaltar las particularidades de tal proceso y observar así mismo, cómo afronta Marx la situación de aquel país. Se puede ver que los retos del sujeto revolucionario en el marco de las contradicciones de Rusia, obligan a Marx y Engels a pensar un proceso distinto al de otros países industrializados, que nutren la perspectiva política de la época mientras contribuyen a la comprensión de la praxis como instrumento revolucionario.

En una carta, Vera Zasúlich habla de la situación rusa y expone su preocupación con la teoría marxista y los líderes socialistas rusos, pues estos concebían la teoría marxista de manera teleológica, reconociendo el paso necesario hacia el capitalismo para poder construir las bases del socialismo. Cabe resaltar que tal argumento ha sido referente para categorizar al pensamiento de Marx como determinista o lineal. No obstante, el pensador alemán, en respuesta a la carta emitida por la dirigente rusa, responde en primera instancia que el desarrollo teórico de *El Capital*, principalmente en el primer tomo (el cual había sido publicado recientemente), hacía mención a los países de Europa occidental. Sitúa un marco histórico y caracteriza los procesos de algunas naciones que han seguido la suerte de Inglaterra, como es

el caso de Francia y Alemania. En esa medida, el primer ejercicio que Marx realiza es el de contextualizar su pretensión teórica y los objetivos de sus estudios de la sociedad capitalista en los países de Europa occidental. En palabras del autor: “la fatalidad histórica de este movimiento está, pues, expresamente restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII” (Marx, 1980, p. 60).

En segunda instancia, es la forma como la situación en Rusia tiene elementos propios de su realidad histórica, social y política. La combinación de diferentes circunstancias hacen del país un experimento político, ya que coexisten en el sistema ruso cuestiones agrarias con desarrollos capitalistas. Así destaca Marx, que además de que la comunidad rural rusa aún se mantenga a escala nacional, han implementado algunas formas “positivas” del capitalismo sin tener que transitar por acontecimientos históricos terribles.

[...] Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse de todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias (terribles) espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como las indias orientales.

Si los rusos que gustan del sistema capitalista negaran la posibilidad teórica de semejante evolución, yo les plantearía esta cuestión: para explotar las máquinas de vapor, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc. ¿Se vio obligada Rusia a hacer como occidente, a pasar por un largo periodo de incubación de la industria mecánica? Que me expliquen además cómo han hecho en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de créditos, etc.) Cuya elaboración costó siglos a occidente. (Marx, 1980, p. 32).

En tercera instancia, Marx reconoce que las posibilidades de que el proceso de la comunidad rural rusa desemboque en el socialismo, no es un asunto que se resuelve en los trabajos teóricos, pues la situación debe trasladarse al plano de la praxis, es decir, a la lucha de

clases y las contradicciones nacionales de la realidad rusa. Esto sin desconocer el carácter internacionalista del socialismo, que es una tesis central en el trabajo de Marx. Por consiguiente, podemos mencionar que el filósofo alemán toma una posición dialéctica y no teleológica:

Otra circunstancia favorable a la conservación de la comuna rusa (por la vía del desarrollo) es que no sólo es contemporánea a la producción capitalista (en los países occidentales) sino que ha sobrevivido además a la época en que el sistema social se presentaba intacto y en cambio lo halla, en Europa occidental como en Estados Unidos, en lucha tanto contra la ciencia como contras las masas populares, y con las fuerzas productivas que engendra [...] lo halla, es una palabra, en una crisis que solo terminará con su eliminación, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo “arcaico” de la propiedad común [...]. (Marx, 1980, p.33).

Se reafirma una visión dialéctica, en tanto observa que las contradicciones que se agudizan en Rusia no necesariamente deben transitar por el caos y el fatalismo histórico; no obstante, alerta sobre las problemáticas de materializar una revolución socialista sin desarrollar las fuerzas productivas de Rusia. A pesar de esto, Marx resalta que los asuntos de la revolución socialista no se resuelven en la teoría, sino que hay que acudir a la praxis, que deviene de la acción colectiva organizada por campesinos, proletarios o las masas sociales dirigidas hacia un fin. A propósito Lenin (1961) menciona:

En su actividad práctica, el hombre se ve ante el mundo objetivo, depende de él y determina su actividad de acuerdo con él (...) los fines del hombre son engendrados por el mundo objetivo y lo presuponen -lo encuentran como al dado, presente. (s.p.).

Allí expresa que la praxis revolucionaria es la forma como se comprende el mundo objetivo. Este no dependerá simplemente de los postulados teóricos, sino de la comprensión de las formas de relacionamiento económico, político e histórico del territorio, el cual nutre y

permite que el sujeto no se encuentre aislado de la esfera pública. Con esto se expresa la importancia de la praxis dentro del materialismo histórico planteado en los postulados teóricos de Marx.

La crítica al proletariado y la pérdida del poder transformador

Se ha transitado por algunos elementos que permiten caracterizar la noción del sujeto revolucionario desde los planteamientos de Marx y Engels. A pesar de esto, los procesos sociales y políticos que siguieron después del alzamiento del capitalismo no fueron tal como lo concibieron los pensadores del siglo XIX. El dogmatismo del marxismo soviético, la absorción de los movimientos sindicales y sociales por parte del Estado neoliberal, la aparición del fascismo y el totalitarismo, entre otros inconvenientes que se presentaron al calor de las dinámicas históricas, permiten que desde la perspectiva de la escuela de Frankfurt se planteen ciertos postulados que ayudan a dilucidar de una forma más profunda los obstáculos que se presentan en la sociedad capitalista, los cuales escapan de las categorías económicas y sociales planteadas por Marx. Según Marcuse (1993) en *El hombre unidimensional, la sociedad industrial avanzada* transgrede dimensiones de la conciencia del individuo que Marx no analizó. De allí que el planteamiento del proletariado, como sujeto revolucionario, ya no posea ese poder transformador como lo percibió Marx en la sociedad de su época. Para el teórico de la crítica social, el sistema capitalista actual hace que la clase trabajadora no se encuentre en las mismas condiciones de aquel momento. En otras palabras, la clase trabajadora ya no se encuentra en una situación en la que *no tenga nada que perder salvo las cadenas*; por el contrario, sí tienen mucho que perder desde las dimensiones materiales y psicológicas de la vida.

A partir de la lectura que realiza de Marcuse, el filósofo colombiano, Harold Valencia López habla del *vacío del marxismo*. Los elementos de que carece esta doctrina para el análisis

de los mecanismos psíquicos concretos que se asimilan y se interiorizan desde las ideologías, según Valencia, escapan a los análisis estructurados del ámbito económico de las clases sociales. En la actualidad, la estructura dominante del poder, al servicio del capitalismo, logra alienar, controlar, enajenar y manipular la conciencia de la sociedad, y por ende, la conciencia de la clase trabajadora. Para Marcuse, la sociedad actual logra penetrar no solo la conciencia sino el inconsciente del individuo, entorpeciendo el proceso de emancipación de los sujetos. Por consiguiente, la comprensión de la sociedad sitúa al sujeto en la dominación de las relaciones sociales de producción y en la dominación del Eros y el Tánatos, ya que estos se desarrollan en un contexto específico.

La escuela de Frankfurt toma las herramientas que brinda el psicoanálisis para una mayor comprensión de las relaciones y dimensiones psicológicas, en las que gravitan los seres humanos. A partir del descubrimiento de la tercera herida narcisista planteada por Freud, Valencia (2004) reflexiona sobre la cuestión del yo freudiano:

El psicoanálisis representa probablemente la más cruel de las humillaciones infringida al narcisismo humano, pues su narcisismo ya herido al saber que no es ni el señor del cosmos ni el amo de los seres vivientes queda aún más resentido al darse cuenta que no es ni siquiera dueño de su propia morada: de su psique, de su yo. (s.p.).

El gran descubrimiento freudiano de las dimensiones psíquicas que determinan al ser humano, permite que la Escuela de la teoría crítica genere un vínculo entre los instintos y los placeres que habitan en la libido del ser humano, para relacionarlas luego con las categorías económicas planteadas por Marx. Situación que expresa Fromm (como se citó en Valencia, 2004): “el psicoanálisis es enriquecedor en tanto puede ampliar su conocimiento de uno de los factores que actúan en el proceso social: la naturaleza del propio ser humano”

Para la escuela de Frankfurt, el psicoanálisis brinda elementos sobre la psique humana que entran a jugar un papel importante en el desarrollo de las sociedades avanzadas e

industrializadas, debido a los avances técnicos y tecnológicos. En Marcuse, la *sociedad cerrada* logra manipular los instintos de los seres humanos con el fin de generar unas relaciones de dependencia y dominación, dejando a los grandes capitalistas en una posición de opresión más compleja. Dicha complejidad radica en que los seres humanos son “libres” en tanto consumen la felicidad ficticia de la *sociedad industrial avanzada*. Según Marcuse (1993):

[...] «sociedad cerrada», cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y «antisociales» del inconsciente. (p. 7).

Lo innovador de esta sociedad cerrada es que sus aparatos de dominación no se manifiestan a partir de una violencia física directa, sino desde una libertad construida a base de necesidades falsas, en el marco de una idea ilusoria de satisfacción, donde la posibilidad de la crítica se disuelve en la comodidad de las nuevas formas de control del capitalismo industrial avanzado. Ya no se trata solo de la superestructura del Estado y las relaciones sociales de producción en función de los intereses burgueses, sino también del poder de los medios de comunicación como herramienta política de control. Esta última crea deseos que logran generar un impacto en la sociedad e imposibilita toda capacidad de transformación, condicionando la psique del ser humano y sus relaciones sociales.

La pérdida del poder revolucionario del proletariado, desde la posición de Herbert Marcuse, se sitúa en las nuevas formas de control de la sociedad industrial avanzada. Estas surgen desde la creación de necesidades falsas, domesticando la inconsciencia de los sujetos,

transformando lo irracional a partir de un proceso de “racionalización”. Se pierde con ello toda línea de diferenciación entre las necesidades reales y las falsas:

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. «Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo [,] La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.. (Marcuse, 1993, p. 35).

Las necesidades falsas entran a obstaculizar el deseo humano, el cual no solo se encuentra atrapado en la estructura social económica, sino en las formas irreales en las que se construye un placer que condiciona la libertad. Las dinámicas de publicidad consumista, la domesticación de la realidad a partir del consumismo, crea unas condiciones sociales donde se desdibuja la burguesía y el proletariado. Las nuevas formas de enajenación crean ritmos de vida donde una clase se cree perteneciente a otra: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada” (Marcuse, 1993, p. 31).

De esta manera, las nuevas formas de control hacen que el capitalismo no solo se fortalezca con las crisis económicas sino con las crisis individuales, pues la exploración del inconsciente con las políticas de control hacen que las necesidades del ser humano, de mujeres y hombres proletarios, se desvanezcan en una línea imaginaria entre lo real y lo irreal. Estamos frente al triunfo filosófico del neoliberalismo, que a partir de la competitividad, del consumo, del egoísmo, de la individualización, del control del instinto, de la acumulación de riquezas y de la subordinación política, explotadora y colonizadora arremete contra la conciencia, y por ende, contra la libertad. La sociedad capitalista condenó la libertad en todas las dimensiones,

sin ella no hay conciencia. Tal como lo mencionaba Friederich Engels, (s.f.) “la libertad no es más que la necesidad hecha conciencia” (p. 103).

Segundo capítulo: Latinoamérica y Marx: análisis del problema de la modernidad en el marco de la configuración de sujetos latinoamericanos

“Nosotros ni conservamos vestigios de lo que fue en otro tiempo, no somos españoles, no somos indios. Sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento, y Europeos por derecho nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la exposición de los invasores, así nuestro caso es el más extraordinario y complicado”.

(Simón Bolívar, discurso de Angostura).

Existen muchas complejidades en el desarrollo teórico-práctico del marxismo en Latinoamérica. Tales complejidades son propias de las distintas perspectivas, teorías y doctrinas marxistas o programas de acción de partidos políticos en el continente (Aricó, 2009). El marxismo como corriente teórica, práctica y política se nutre de las realidades de los actores sociales que se enuncian en cada territorio, tal como sucede en el caso de Latinoamérica. Los actores sociales trazan diferentes rutas hacia proyectos emancipatorios que profundizan dichas complejidades del marxismo en los procesos revolucionarios de nuestro continente.

Lo anterior se agudiza cuando se analizan, en retrospectiva, los planteamientos de Marx sobre la realidad histórica y filosófica de América. Al parecer, el pensador alemán tiene una mirada poco dialéctica de las confrontaciones que se evidencian en la época, ya que no se preocupa por realizar un análisis crítico y científico de las relaciones sociales de producción y de las contradicciones que se enmarcan en el contexto latinoamericano. Situación que se considera influyente en el pensamiento de Marx. Las dificultades del marxismo, por un lado, se manifiestan por las distintas formas teóricas y prácticas que realizan los actores sociales de manera colectiva o individual y, por otro lado, devienen de las bases de reflexión del mismo Marx sobre América. El examen de la perspectiva de Marx sobre la dinámica latinoamericana puede ayudar a configurar una lectura crítica, dialéctica y sustancial del sujeto revolucionario en este continente.

La propuesta de este capítulo será la de transitar por algunos momentos esenciales en la comprensión de las reflexiones del *sujeto revolucionario* marxista desde Latinoamérica. En el primer ítem se rastreará la manera en que Marx aborda Latinoamérica, el cual se ha denominado: *Aproximaciones a la concepción de Marx sobre Latinoamérica*. El segundo ítem lleva por título: *Latinoamérica: enunciación compleja y crítica a la perspectiva de Marx*.

Cabe mencionar que Marx escribió muy poco sobre América Latina. Sin embargo, se pueden rastrear algunas afirmaciones y premisas que permitan aproximarse a su posición frente a la realidad latinoamericana. Esto será sometido a la mirada de algunos pensadores latinoamericanos: filósofos, historiadores y antropólogos, que ayudan a comprender y dinamizar el debate sobre la perspectiva de Marx sobre “Nuestra América”. En el tercer ítem, se realizará una crítica filosófica de las formas en que se aborda Latinoamérica desde la perspectiva de Marx. Esta tiene como objetivo principal esbozar la herencia eurocéntrica existente en la teoría, al momento de analizar las realidades históricas, económicas y sociales de este continente. En el último ítem se abordará el asunto sobre la modernidad, donde se intentará esclarecer la relación de la modernidad con el proyecto eurocéntrico. La conceptualización de esta relación permitirá exponer, en primera instancia, el recorrido histórico de los fenómenos sociales y filosóficos de la modernidad y su relación con Latinoamérica. En segunda instancia, la pretensión de homogeneizar y civilizar este continente a partir de la normalización del proyecto de la modernidad, que tiene como eslabón principal el proceso de colonización y el surgimiento del capitalismo. Este último fue posible por las riquezas y potencialidades que ofreció América a los imperios del viejo continente. Con lo anterior se evidencian los aportes de tales procesos en la configuración de la categoría “sujeto”. A partir de esto, se puede reflexionar sobre la realidad de Latinoamérica, pues procesos sociales y políticos son analizados desde una carga eurocéntrica proveniente del proceso de la modernidad, el cual desconoce la pluralidad de los actores sociales que existen en el territorio latinoamericano. De allí la importancia de acercarse a una noción de modernidad que permita el acercamiento a una idea de sujeto sustancial que se nutra de las dinámicas de dicha realidad.

Aproximaciones a la concepción de Marx sobre Latinoamérica

El denominado “descubrimiento” de América impulsó un proceso a favor de la clase burguesa naciente en Europa, que a partir de las nuevas rutas marítimas comerciales, del sometimiento de los indígenas y africanos, y de la apropiación del oro y la plata proveniente de las tierras del “nuevo mundo”, posibilitaron la acumulación originaria, dando así origen al sistema capitalista. Según Marx (1972):

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la incipiente conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen elementos fundamentales de la acumulación originaria. (p. 43).

Posteriormente, en *El Manifiesto Comunista*, reconoce de nuevo el papel preponderante de América en la gestación de un sistema que se expandía al calor de la colonización. Situación que llama la atención pues las primeras posiciones de Marx frente al colonialismo son particularmente repudiadas moralmente, pero justificadas teóricamente, en tanto que, para los alemanes, estos países capitalistas desarrollados cumplen un rol “civilizatorio”. Es posible que la concepción sobre la cuestión nacional y la colonización tome otro rumbo en el pensamiento de los alemanes. Sin embargo, es importante mencionar que existió una etapa donde justificaban tal europeización colonial. Por lo menos así lo deja ver Marx (1972) en una carta a Engels:

He proseguido esta guerra oculta [a favor de la centralización] en mi primer artículo sobre la india, en la que se presenta como revolucionaria la destrucción de industria vernácula por Inglaterra. Esto les resultará muy shocking [...]. Por lo demás, la

administración británica en la India, en su conjunto, era cochina y sigue siéndolo en el presente. (p. 6).

Marx y Engels aceptan los procesos “civilizatorios” y de colonización por parte de los países desarrollados, ya que dichos procesos permitían la industrialización y posteriormente el surgimiento del proletariado. Hecho este que lleva a deducir que dentro de la estructura filosófica de Marx y Engels se posicionan a unos pueblos por fuera del desarrollo, del progreso y de la historia. Tal progreso dialéctico se enuncia desde la centralidad de la historia europea. Es importante mencionar que no existe problema alguno con la historia de Europa, pues esta tiene fenómenos sociales, políticos, culturales e históricos que son particulares y evidencian acciones de sujetos que se desarrollan en la esfera pública de aquel continente. En este punto la tensión radica principalmente en la idea de establecer esa cultura, esa historia particular como el prototipo a seguir, como la auténtica historia universal que enmarca una sola línea de progreso y desarrollo, de la cual Marx es heredero. Esto es lo que se reconoce como eurocentrismo. De hecho, se puede observar lo recurrente que es Marx en replicar una noción eurocentrada de los fenómenos propios de las dinámicas de Latinoamérica, al desconocer particularidades culturales y sociales. Según Marx (1972), haciendo referencia al Perú inca:

Se puede decir, por otra parte, que existen formas de sociedad muy desarrolladas, pero históricamente inmaduras, en las cuales tienen lugar las formas más elevadas de la economía -por ejemplo la cooperación, una división del trabajo desarrollada, etc.- sin que exista ningún tipo de dinero, como por ejemplo Perú. (p. 21).

De lo anterior se pueden inferir dos premisas importantes para la continuidad de la crítica a la herencia eurocéntrica. Esta muestra a Latinoamérica como un territorio sin autonomía, sin carácter, sin historia, sin razón y, en esa medida, por fuera del progreso de sus postulados.

En primera instancia, al reconocer que existe un desarrollo elevado en términos económicos, se habla de un marco conceptual propuesto desde el análisis de la sociedad burguesa, pero esto puede ser equívoco al momento de plasmarlo en nuestra realidad. No se trata de hacer una afirmación sobre si es o no es una civilización desarrollada, se trata de examinar el proceso y el marco conceptual con que se analiza y se afirma si es o no es una sociedad desarrollada. En segunda instancia se analiza la afirmación de “una historia inmadura”. Al parecer, Marx no solo tiene una visión de América como un territorio que solo impulsó el sistema capitalista, a esto se añade que, para él, es un continente sin historia, pues este apenas es “descubierto”; por eso es inmaduro y carece de contenido filosófico y político. En consecuencia, los sujetos de aquel continente no poseen una historia madura, no poseen un legado histórico que les permita proponer un sistema social de acuerdo a sus necesidades.

Sumado a lo anterior, es importante resaltar que no solo existe la herencia moderna eurocéntrica en Marx, al momento de analizar la situación histórica de América Latina, sino su posición frente a Bolívar. Se debe reconocer en Bolívar un gran pensador que no solo tiene documentos teóricos importantes para el análisis de nuestra realidad continental sino que propende por la libertad y por dar soluciones a los problemas heredados de la colonización, de la arremetida del imperialismo ibérico de la época. Por el contrario, Marx presenta a Bolívar como un sujeto oportunista que llega a ser teniente por cuestiones del azar, desconociendo el proceso educativo emprendido por este en el viejo continente. Para el pensador alemán, la aventura de Bolívar en Europa fue un simple viaje privado con ningún tipo de motivación o formación política. Además de desconocer el proceso individual de Bolívar, invisibiliza el proceso colectivo de la independencia, aludiendo que la fuerza de las tropas militares independentistas se iba fortaleciendo por cuestiones ajenas al desarrollo de las capacidades de Bolívar y sus hombres. Tal fortalecimiento se dio principalmente, según Marx, por la cobardía y poca resistencia del ejército y comandantes españoles. Las afirmaciones anteriores son

elementos cruciales del desconocimiento que tiene Marx de todo el proceso independentista. Por ejemplo, para este último, la llegada de Bolívar a Santa Fe fue una jugada del azar que permitió que se aliaran cada vez más campesinos, afros e indígenas; sumado a la torpeza española, y no debido a la astucia y conciencia de los actores sociales latinoamericanos, que por esa época enarbolaban la justa lucha de la libertad frente a la corona española.

Marx no solo desconoció en términos colectivos e individuales los procesos liderados en Latinoamérica por la independencia, sino que se refirió a Bolívar como un “dictador”. Dicha categorización la acompaña con los azares y la manipulación del incompetente de Bolívar. La representación de Marx sobre Bolívar es poco dialéctica, es totalmente anti-marxista, alejada del análisis materialista que desarrolla en su corpus teórico. En ese orden de ideas, no se preocupa por analizar las relaciones entre colonizadores y colonizados, ni por analizar las relaciones sociales y las agudizaciones de la época:

[...] Bolívar, con la cabeza descubierta y agitando un bastoncillo en la mano, fue llevado en una media hora desde la entrada de la ciudad hasta su residencia. Se proclamó “Dictador y Libertador de las Provincias Occidentales de Venezuela” — había adoptado el título de “Dictador de las Provincias Orientales. (Marx, 1972, p. 79).

Posteriormente Marx afirmará lo siguiente:

[...] La intención real de Bolívar era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo. Mientras daba así amplio vuelo a sus sueños de ligar medio mundo a su nombre, el poder efectivo se le escurría rápidamente de las manos. (Marx, 1972, pp. 90-91).

Lo anterior expresa una posición bastante desligada del proyecto crítico y dialéctico de Marx, pues desconoce las contradicciones existentes en Latinoamérica. Aunque quizás las reconociera, su visión materialista de la historia lo llevaba a justificar teóricamente el aniquilamiento del colonialismo que sirvió de trampolín al sistema capitalista, tal como lo

reconoció él mismo durante algunos apartados de sus trabajos científicos frente al sistema burgués. El tildar a Bolívar de dictador oportunista guiado por los azares del destino, en otras palabras, un suertudo manipulador, expresa nuevamente el legado eurocéntrico que desconoce la filosofía latinoamericana. Marx por su parte, desconoció al Bolívar de la *Carta de Jamaica*, el mismo que evidencia una vasta comprensión territorial del continente que será determinante para el desarrollo de su proyecto político y militar, aterrizado a la realidad, a los problemas de cada país de Latinoamérica.

Dentro de la visión ortodoxa de Marx, no se analiza que la narrativa sobre los conflictos territoriales, los choques de intereses en los países que componen a Latinoamérica se convierten en un potencializador de la acción político-militar en Simón Bolívar y su pensamiento. Dicha acción es producto de un estudio de las condiciones materiales de cada nación y de su historia. Lo que permite ubicar dos elementos que pueden llegar a ser importantes para el análisis de la propuesta política del libertador. Primero: la táctica de la libertad, el desarrollo de los procesos históricos de las naciones de América, las relaciones entre colonizadores y colonizados, opresores y oprimidos ubican las reflexiones de Bolívar en la idea necesaria de la independencia, tanto social como económica y política. Tal elemento necesario es un medio que permitirá unas condiciones hacia el tránsito de un proyecto emancipatorio. Dichas condiciones son: libertad y soberanía.

El segundo elemento es la estrategia de la unidad. Es importante reconocer que con la cartografía que realizó Bolívar, a partir de los viajes y de las guerras, logró situar en su proyecto una condición esencial: la unidad de las naciones, que es producto de una caracterización militar, cultural, social y geográfica del mismo Libertador.

Dos momentos que permiten rastrear el proyecto de la autonomía de los pueblos latinoamericanos. En esa medida, Bolívar no se muestra en nuestra historia como un dictador,

tal como lo representó Marx, por el contrario, se muestra como un sujeto al servicio de las soluciones de problemas que son propios de la filosofía latinoamericana.

Latinoamérica: enunciación compleja y crítica a la perspectiva de Marx

La marginación y la falta de reconocimiento por parte de la filosofía hegemónica occidental europea hacia la filosofía latinoamericana, converge en la noción del eurocentrismo, herencia que se reproduce en la teoría de Marx. Existe una inclinación al momento de explicar los fenómenos y acontecimientos históricos y políticos de Latinoamérica a partir de la europeización. Dicho fenómeno se presentó en Marx en la cuestión de la comunidad rural rusa, quien a pesar de reconocer los procesos particulares de la agricultura y el campesino ruso, su propuesta recae nuevamente en la necesidad de la expansión de la clase burguesa, pues de esta forma nacerá el contradictor de ella: la clase trabajadora.

No resulta ajeno que en *El Manifiesto Comunista* Marx (2010) afirme que *la burguesía crea su propio sepulturero*. Sin embargo, la existencia del sepulturero en todo el mundo, es decir, del proletariado, se sigue de la existencia de la burguesía en todos los países, de allí que se comprenda la necesidad en Marx de que la burguesía se expanda. Dicha expansión se basa en un modelo de historia y de civilización que se fundamenta en la modernidad como proyecto económico, político y filosófico. A pesar de que Marx afirme que los procesos sociales y económicos no tienen un desenvolvimiento homogéneo en todos los países, tal como lo expresa en la respuesta a Vera Zasúlich sobre la comunidad rural rusa, el marco conceptual y analítico del pensamiento de Marx no profundiza las particularidades económicas, sociales y culturales de Rusia, y mucho menos de Latinoamérica.

Con lo anterior parece existir una contradicción en Marx. Por un lado, los procesos de industrialización y confrontación dependen del ciclo de la historia de cada territorio. Por otro lado, para llegar a la dictadura del proletariado se hace necesario transitar por el periodo de

desarrollo de las fuerzas productivas e industrialización burguesa. Situación que lleva a Gerardo Molina, en su artículo *El pensamiento marxista en América Latina*, a mencionar que el eurocentrismo se encuentra en la columna vertebral de la teoría política-económica de Marx. Para el pensador colombiano, en *El Manifiesto Comunista* existe una pretensión de “universalizar” el desarrollo capitalista y la crítica a la sociedad burguesa. Esta orientación de la historia en Marx se encuentra condicionada por la expansión del sistema capitalista naciente liderado por los ingleses. No obstante, Molina rescata en Marx el reconocimiento de un proceso de propiedad colectiva que devenga de las realidades económicas concretas del territorio.

José Aricó evidencia la forma en que Marx realiza una lectura dialéctica de los países no capitalistas, periféricos, que siguen en la órbita de la historia “universal” (Irlanda, España, Turquía y Rusia). En consecuencia, para Aricó, este asume un papel científico y dialéctico de las realidades propias de aquellas naciones, ya que exhorta los procesos de confrontación y agudizaciones sociales, los cuales no existían en Inglaterra (Aricó, 1982).

Ahora bien, el encuentro de los postulados de Molina y Aricó obligan a transitar por la siguiente cuestión: al analizar los países periféricos y llegar a la conclusión de la posibilidad de consolidar un proyecto socialista evitando el fatalismo del sistema capitalista ¿se evita la tesis del eurocentrismo en Marx?

Antes de responder la anterior pregunta, es necesario reseñar que el capitalismo ha transformado las relaciones sociales en configuraciones socioeconómicas a través de nuevas formas de crear riquezas y poder para una clase social, profundizando estas configuraciones con la dominación del inconsciente, tal como se evidenció en el capítulo anterior. Sin embargo, las formas con las que este sistema económico logra dominar las sociedades industriales y tecnológicamente avanzadas, no se replica, de manera homogénea, en los países periféricos o “subdesarrollados”. Países que a partir de las políticas de dependencia en el plano económico, social y cultural, vislumbran dificultades propias de su condición. Esto refleja que en el caso

de los países de Latinoamérica, no solo se evidencian las formas de control y dominio económico, psicológico, político y cultural que viven algunos países industrialmente avanzados, sino que existen manifestaciones de problemas, que si bien logran algunos puntos en común con los de la “sociedad industrial avanzada”, son totalmente diferentes. Esto último se debe a la existencia de fenómenos históricos ligados a los pueblos originarios del continente, que hacen que los impactos de las políticas neoliberales deban ser reflexionadas desde categorías plurales, sin cargas universalizadas, pues las condiciones de pluralidad hacen que no puedan ser analizadas de manera homogénea.

Así pues, se puede responder que el eurocentrismo no se expresa en la idea justificadora de la expansión de la burguesía, pues tanto Marx y Engels, reconocen entre líneas, que es un acontecimiento que corresponde a la historia de Europa. Este no debe ser entendido como un mal necesario. No obstante, el eurocentrismo radica principalmente en la manera en que se abordan las confrontaciones y agudizaciones sociales de los territorios que desarrollaron un hilo histórico distinto al de los países de Europa occidental. En esa medida, el asunto de una revolución de clase se circunscribe a las dinámicas sociales de cada país y no a las categorías económicas y filosóficas que surgen en el seno de una sociedad que se potencia a partir de la colonización de América Latina, África y Asia. De allí que la problemática es que se establezca a Europa como el centro del análisis filosófico de los problemas de la humanidad. Si bien el surgimiento del capitalismo nace de los anaqueles de la historia europea, impulsada por la colonización y la barbarie de esta cultura, la solución de este sistema no puede tener como única base de comprensión el problema de la lucha antagónica de clases, pues como se ha mencionado anteriormente, existen factores propios de historias que se escapan de la mirada hegemónica de Europa, como lo es Latinoamérica.

En el caso de Marx, las limitaciones que existen en su pensamiento para la comprensión de los procesos históricos, políticos y sociales latinoamericanos, se deben, según Aricó, a un

soslayamiento frente a las realidades de este continente. Un hecho indiscutible, para Aricó, es la aparición de América hispana en Marx, pues emerge solamente como una frontera, es decir, como un territorio sin personalidad ni autonomía propia. De allí que el nudo problemático se desplaza hacia la pregunta por las razones que pudieran contribuir a hacer de América una realidad en cierto modo soslayada, ocultada en el mismo acto de referirse a ella (Arico, 1982). Posición que comparte Hermann Güendel (2011) con *Marx sobre América Latina, revisión crítica de una enunciación eurocentrada*:

América aparece como condición material de expansión del capitalismo y de la constitución de Europa en centro del comercio internacional, la razón: América aporta a Europa la multiplicación de mercancías circulantes, el desarrollo de rutas comerciales y finalmente, a través del sistema colonial contribuye a derribar las barreras feudales que localizan la producción. (p. 95).

Según Aricó (1982), Marx llevó a cabo un análisis dialéctico de la situación de los países periféricos que entraban en la órbita de la historia “universal”, pero a Latinoamérica simplemente la observó como un apéndice de Europa, más allá de reconocer, de cierta manera, la importancia de América para el desarrollo de la sociedad burguesa. Su mirada de Latinoamérica es de indiferencia, de omisión total de su poder potencial en la transformación de las realidades de la humanidad. Tanto Arico como Gündel, evidencian el poco entusiasmo que tuvo Marx por realizar una lectura crítica de las realidades y las dinámicas de este continente.. Lo cual lleva a que se vea en Marx un “apologista del capitalismo”. Dicha apología radica en la capacidad revolucionaria y sus formas de generar riquezas, que llega a observar en la sociedad burguesa y que posteriormente le serán arrebatadas por la clase trabajadora; creada a su vez, a partir de las dinámicas impuestas por el bloque hegemónico burgués. Por lo anterior se puede destacar, tal como lo expresa Gündel, que la concepción histórica de Marx

(materialismo histórico), está enunciada desde las realidades de los países que él mismo reconoce como países de Europa occidental. Continúa Gündel (2011):

[...] El materialismo histórico no rompe con la transversalidad de la diferencia imperial, sino que la asume, como categoría implícita dentro de su teoría de la historia, para dar lugar desde una metodología de interpretación que le es específica, a una lectura intencional dentro de la que se le resta significado histórico a los procesos y actores, que se presentan en el escenario latinoamericano, por considerar a priori, los alcances e implicaciones de estos en el escenario del capitalismo mundial, por lo demás hegemonizado por los países centro imperiales, o poseedores de un capitalismo industrializado y configuradores, a su vez, del mercado capitalista mundial. (p. 97).

Ahora bien, con lo anterior no se piensa desechar todo el corpus teórico de Marx, pues existen categorías económicas y políticas que son necesarias para la comprensión de las realidades de los países que adoptaron el sistema capitalista. Sin embargo, ello no implica adoptar un silencio frente a la posición que Marx tomó frente a las realidades de América Latina. Situación esta que llama la atención, ya que el pensamiento marxista en Latinoamérica seguirá reproduciendo paulatinamente una mirada soslayada frente a los pueblos originarios de nuestro continente, implicando al proletariado naciente en América y omitiendo la participación de las comunidades indígenas, afros originarias y no originarias.

Las producciones teóricas y prácticas del marxismo encontrarán en América Latina un desarrollo importante en la estructura y propuesta teórica de José Carlos Mariátegui, quien a partir del diálogo entre la realidad peruana y los postulados teóricos de Marx, plantea la caracterización de las formas económicas y políticas en las que se desenvuelve el capitalismo en Latinoamérica. A partir de los postulados del pensador peruano, los cuales se convierten en columna vertebral para el marxismo latinoamericano, se trazan algunos debates que nutren el proyecto de la emancipación humana en Latinoamérica.

Para Mariátegui (1978), la formación del capitalismo en Latinoamérica tiene un proceso particular, el cual Marx no pudo analizar; los fenómenos sociales donde convergen terratenientes, criollos, esclavos, burgueses, proletarios, campesinos y siervos, lleva a que la América hispana deba ser analizada desde las dinámicas de los distintos actores sociales, desde la esencia de los sujetos que habitaban el continente antes de la colonización.

En cuanto a la caracterización del desarrollo del capitalismo en América Latina, Mariátegui (2007) menciona que:

Esa burguesía, pues, tendía a desarrollarse básicamente como burguesía terrateniente y comercial, bloqueando sus posibilidades de avanzar hacia su “revolución industrial”. Debido a eso, no estaba en condiciones, ni interesada, en llevar adelante su propia revolución democrática en la economía y en el Estado, es decir, de avanzar hacia la desintegración de las relaciones de producción de origen pre capitalista, serviles o comunales, para liberar mano de obra y recursos de producción, y hacia la democratización del Estado, conforme a la ideología liberal formalmente adoptada, sobre todo desde mediados de siglo. Por ello, no solamente se encontraba colocada en situación de permitir la continuación del predominio del precapitalismo y de su clase terrateniente dominante, sino que también era incapaz de diferenciarse de esta rápida y plenamente, ni social ni ideológicamente. (p. 15).

Lo anterior expresa la coexistencia de distintos modos de relación productiva que se enmarcaron en los diferentes momentos de la colonización y dominación, y que sufrieron durante muchos siglos los países hispano-americanos. Por consiguiente, tal distinción lleva a reconocer a Mariátegui como el pensador que instaura en la teoría y la práctica latinoamericana un nuevo sujeto, comprendido desde los postulados de Marx pero nutrido desde las realidades económicas, sociales y políticas del continente:

El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispanos o latino-americana, no han conseguido consustanciarse, ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado. En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispanoamericanos no ha cambiado hasta ahora de métodos. (Mariátegui, 1925, p. 216).

Las reflexiones sobre la presencia de elementos culturales y espirituales propios de la realidad de nuestro continente se ven relacionados con las categorías filosóficas y políticas analizadas y desarrolladas por Leopoldo Zea, las cuales sirven de insumo para determinar los procesos colectivos revolucionarios que constituyen la noción de sujeto revolucionario desde la pluralidad de nuestro territorio.

En conclusión, el reconocimiento de la teoría de Marx y el marxismo, como el resultado de un proceso de la modernidad transversalizado por el eurocentrismo, es indispensable para el desarrollo de la caracterización del sujeto revolucionario en Latinoamérica; en tanto que este debe surgir desde la realidad concreta. El punto de partida para la realización de la filosofía latinoamericana, la cual va encaminada hacia una transformación de las dinámicas impuestas por el vínculo entre capitalismo y colonialismo, es la realidad propia del continente. Son las formas en que se manifiestan los actores sociales en la esfera pública, que hacen posible el tránsito de actores a sujetos que posteriormente consolidarán un proyecto revolucionario.

Antes de abordar el asunto del sujeto es necesario transitar por el tema de la modernidad, entendiendo este último como un proceso filosófico y político hegemónico que consolida una visión eurocéntrica de los acontecimientos históricos de la humanidad, desde la

cual Latinoamérica es caracterizada como un territorio sin espíritu, sin filosofía y sin sujetos capaces de desarrollar una acción revolucionaria que rompa con tal proyecto hegemónico.

Filosofía latinoamericana: crítica al eurocentrismo en Marx

La teoría marxista parte del principio de universalidad de la historia (materialismo histórico) y de la filosofía. Esta última ubica su origen en la antigua Grecia, con un desarrollo histórico que transita por la Edad Media y la Edad Moderna, consolidando la visión Europea de la historia de la humanidad. Desde esta visión, América Latina aparece en los anaqueles de la modernidad como un territorio sin historia ni autonomía. A partir de lo anterior, los planteamientos de Marx se circunscriben en un contexto histórico-social, fundamentado en una estructura filosófica que no reconoce la existencia de una filosofía Latinoamericana, o mas bien, de las filosofías latinoamericanas. Por ende, no reconocerá los avances organizativos, tecnológicos y sociales de los pueblos étnicos y originarios de América Latina.

La falta de reconocimiento de una filosofía propia de los pueblos originarios de Latinoamérica, o la negación de esta, revela la incapacidad y la limitación del pensamiento de Marx (1968) quien establece un poder transformador en dicha disciplina: Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma material, así el proletariado halla en la filosofía su arma espiritual, y apenas la luz del pensamiento haya penetrado a fondo en este puro terreno popular, se cumplirá la transformación del alemán en hombre. (p. 22).

En el marco de la crítica de la filosofía latinoamericana al eurocentrismo, se pueden afirmar varios elementos de la cita anterior, los cuales permiten evidenciar la herencia de la modernidad eurocentrada de Marx. Primero: la situación del hombre alemán, que puede ser inglés o francés, hace referencia al hombre que se ubica en lo que él denomina la Europa occidental. Detrás de este tipo de hombre existen procesos sociales, económicos y políticos que

no son iguales al de los hombres de América. Segundo: la categoría económica y social, *proletariado*, como lo habíamos evidenciado en el capítulo anterior, no solo tiene dificultades propias de los avances de la sociedad capitalista, sino que, como sujeto de transformación, depende de las condiciones materiales de cada territorio. Para el caso de Latinoamérica, las categorías de clases, ligadas a la racionalidad económica, son limitadas para explicar y comprender los fenómenos políticos y sociales, puesto que el *sujeto* histórico latinoamericano se constituye también en la esfera cultural, sin omitir la existencia de las condiciones materiales que influyen en dicha esfera (Becher, 2013). Tercero: la afirmación realizada por Marx: “la filosofía su arma espiritual”, guarda una idea de universalidad que puede ser problemática para las pretensiones de los continentes con procesos sociales distintos al de Europa. Cabe resaltar que no se trata de negar el poder de la filosofía en cualquier tipo de organización humana, sea de Europa, África, América o Asia, sino de la singularidad de la afirmación: “la filosofía”, cuando desde algunas corrientes de la filosofía latinoamericana se piensa no desde la singularidad, sino desde la pluralidad: las filosofías. Lo anterior puede ser tomado como un problema de lenguaje, no obstante, se considera que también deviene de una noción que quiere universalizar a los sujetos, y con ello, a la filosofía y la historia misma de la humanidad.

Con referencia a lo anterior, Juan Bautista Alberdó intenta definir la filosofía, advirtiendo las complejidades que guarda tal pretensión. Plantea la idea de que las filosofías, a lo largo de la historia, han intentado dar respuesta a los problemas de las sociedades. De esta manera, la filosofía europea intenta dar soluciones a los problemas de su sociedad, como también lo hicieron en su momento la filosofía romana, la filosofía de la antigua Grecia. Todas intentan dar respuestas a sus problemas. Las dificultades que se presentan en cada sociedad pueden ser compartidas entre las distintas realidades sociales e históricas, el problema radica en presentar las soluciones a tales problemas a partir de una única filosofía como respuesta universal. Esa idea de universalidad de la filosofía europea discrimina y elimina la filosofía

latinoamericana, por eso Alberdi se plantea la deconstrucción de la idea de una sola filosofía, pues esta única filosofía no se plantea nuestros intereses como continente. Por eso se puede afirmar que nuestros problemas están siendo pensados desde una filosofía que no reconoce la existencia de la reflexión filosófica de “Nuestra América”. De allí que se haga necesario pensarnos desde nuestra realidad. En otras palabras, la filosofía latinoamericana surge del análisis que se realiza para satisfacer las necesidades propias del continente. Dentro de la visión liberal de Alberdi, se logra vislumbrar no sólo el surgimiento de la filosofía latinoamericana, sino que nuestra filosofía al contrario de la filosofía europea, no desconoce la existencia de un filosofar propio de cada realidad. Es por esto que la filosofía latinoamericana no tiene un distanciamiento radical con la filosofía Europea, ya que además de compartir elementos históricos con América, tomará los elementos que le sirven de Europa y los alimentará con las reflexiones propias de su realidad histórica y social.

Los planteamientos de Alberdi reconocen el poder de la libertad y la soberanía de los pueblos en la consolidación de un proyecto emancipador filosófico, los cuales sufren un proceso de marginación por parte de la filosofía moderna europea. Situación que posteriormente analizará Leopoldo Zea, quien a partir de la caracterización del sistema hegemónico filosófico europeo, el cual se encuentra fundamentado en la noción de la única, la auténtica y original filosofía, afirma que los hombres que habitan Latinoamérica no hacen filosofía sino que imitan la filosofía Europea. Posición que es rebatida de forma contundente por Zea:

“No busca imitar otro reflexionar, simplemente se apoya en él para realizar su propia reflexión. La reflexión sobre una realidad que no es naturalmente, semejante a la realidad que ha sido propia del filosofar utilizado. Es la nueva realidad la que se hace expresa en los frutos de este nuevo filosofar pareciendo, a quienes niegan la posibilidad

de un pensar latinoamericano, que se trata solo de malas copias de originales que nunca se propuso repetir. (s.p.).

Tanto Alberdi como Zea reconocerán la filosofía Europea y las relaciones existentes con las realidades del continente latinoamericano, no solo por las dinámicas de colonización, sino porque nuestra filosofía se apoyará en los elementos que aportó la filosofía de Europa a la consolidación de un proyecto libertario y emancipador frente al yugo colonizador ibérico y posteriormente norteamericano. Por consiguiente, se puede afirmar que para los pensadores latinoamericanos, Alberdi y Zea, las realidades concretas desarrollan problemas concretos que la filosofía deberá asumir desde dichas realidades para la búsqueda de soluciones, en vía de lo que Zea denomina emancipación mental.

Se ha realizado una crítica a la idea universal de la filosofía Europea que a partir del proyecto occidental moderno instaura unos elementos estructurales, sociales, políticos y económicos que desembocan en un proyecto filosófico hegemónico que desconoce la filosofía latinoamericana y, por ende, a los sujetos latinoamericanos. Dicha hegemonía filosófica eurocéntrica es heredada por Marx, o por lo menos así se evidencia en su propuesta emancipatoria.

A continuación se rastrea la perspectiva de Marx sobre la realidad de nuestro continente. Es importante recordar que no existe un corpus teórico o un desarrollo profundo de tesis por parte de los pensadores de El *capital* sobre América, pero se examinan algunos textos y apuntes que evidencian una posible posición de Marx sobre la cuestión de nuestras dinámicas, historia y elementos que se someten a un diálogo con pensadores latinoamericanos; los cuales comentan la relación de Marx con Latinoamérica.

El proyecto de la modernidad una mirada desde la asimilación eurocéntrica.

En el presente trabajo, la modernidad es entendida como un proyecto homogeneizador y discriminatorio, amparado en un discurso de marginación que afianza una cultura hegemónica y que abandera el proyecto de razón europea; la misma que se va consolidando al calor de las revoluciones industriales de la clase burguesa. Tal como se ha mencionado anteriormente, los actores sociales originarios de América, los sujetos de Latinoamérica, la sociedad y la filosofía de nuestro territorio se vieron inmersos en un proceso de “normalización”.

La modernidad trae como resultado tal fenómeno de normalización, el cual plantea un canon filosófico unívoco. La racionalidad de la modernidad plantea la existencia de una única filosofía y, en esa medida, de un fenotipo de sociedad y de cultura que sitúa un origen en la cuna europea y sigue un curso histórico eurocéntrico.

El proceso de normalización de nuestra filosofía atenta contra el filosofar propio. Dicho atentado tiene sus cimientos en el origen de la modernidad, desde la cual se institucionaliza una filosofía a partir de ciertos procesos “civilizatorios”: los proyectos de alfabetización, de construcción de sistemas educativos o de claustros donde se reproduce aquella filosofía única, que desconoce el ejercicio crítico filosófico precolombino y negro que se desarrolla en la praxis.

Cabe resaltar que el fenómeno colonizador de la normalización que emprende Europa no solo se presenció en América sino que lo observamos en los procesos colonizadores que vivieron los países de África por parte de Inglaterra, Francia, entre otros. Al igual que se desconoció nuestro filosofar Latinoamericano, también lo sufrieron los líderes y procesos libertarios de los países africanos, los cuales estaban inspirados por valores de equidad, igualdad y libertad desarrollados en el seno filosófico de los países colonizadores. Dichos principios no fueron valorados positivamente por la clase burguesa europea, los mismos que

abanderaban tales principios o valores. Lo anterior vislumbra una especie de doble moral de los ilustrados europeos, pues en sus revoluciones históricas irrumpieron contra las estructuras religiosas y el poderío monárquico, pero hacia afuera seguían esclavizando y dominando a los pueblos negros e indios con el surgimiento del capital. En consecuencia, se puede afirmar que el proceso de normalización es eurocéntrico, una facultad propia de la modernidad que está al servicio de la razón del hombre blanco y burgués.

Para la reflexión del proyecto de la modernidad se tomarán los elementos expuestos por Enrique Dussel, quien esboza algunas tesis históricas, desarrolladas en tres grandes momentos; pertinentes al momento de analizar tal proyecto. Se plantea el debate en tanto que se reconoce a la modernidad como el resultado de consecuencias de los procesos históricos, sociales y políticos que emanan del seno del proceso de colonización.

Los procesos históricos y sociales adelantados desde la modernidad han sido pensados y escritos desde posiciones eurocéntricas, donde se desconoce el papel de América en el devenir histórico y sus impactos en las transformaciones económicas y políticas de la historia de la humanidad. Tal desconocimiento se manifiesta en la universalización de la historia y la filosofía.

Dussel reconoce que no sólo hay una pretensión de superioridad, sino que existe una estructura de pensamiento que permite construir la historia, y a partir de esta base, se determinan unas formas de concebir los problemas sociales, teóricos, políticos y culturales, y por ende sus soluciones. Para Hegel “el espíritu Germano es el espíritu del nuevo mundo, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, cuya autodeterminación infinita de la libertad tiene por contenido su propia forma absoluta” (Hegel. como se citó en Dussel 2008). Según el pensador argentino, el espíritu Germano, que es el espíritu Europeo, es la verdad absoluta. Lo problemático de esta pretensión no es que sea válido solo para Europa, según el pensador alemán esto es válido para todo el mundo, incluyendo América Latina. A continuación, se

transitan por los tres momentos que, según Dussel, son importantes para la crítica a la modernidad eurocentrada.

Para Dussel, el primer momento de la modernidad deviene del descubrimiento del Atlántico en el Siglo XVI, cuando España incursiona en vías alternas para llegar a la India. Esta primera etapa tiene la característica particular de ser el punto de partida del sistema capitalista, pues para él, los indígenas producen un excedente a partir del pago de impuestos y de los arduos trabajos en las minas, principalmente de oro y plata. El plusvalor generado por los indígenas y posteriormente por africanos, le da a esta etapa la característica de industrial. La forma como se concibe la plata y el oro se enmarca en la lógica mercantil-dineraria, es decir, el dinero (plata y oro) comienza a ser capital porque el trabajo es subsumido. Los indígenas y africanos producen un plusvalor en Europa a partir de las lógicas impuestas por el modelo de expansión y colonización. Tal análisis de Dussel se puede observar en los pocos escritos del propio Marx (1972), quien escribe sobre el asunto de la plata y el oro en nuestro continente:

En esta condición, el oro y la plata desempeñan un importante papel en la creación del mercado mundial. Así ocurre con la circulación de la plata americana de oeste a este, el vínculo metálico entre América y Europa por un lado, Europa y Asia por el otro, desde el comienzo de la época Moderna. (p. 55).

La segunda etapa, para Enrique Dussel, surge en la Ámsterdam del Siglo XVII. Los Países Bajos implementan un capitalismo mercantil expansionista con las riquezas generadas en el siglo anterior. España, al ser una potencia, influye mucho en el territorio holandés, pues este fue una provincia española. Sin apoyo del Estado español, los Países Bajos inician un proceso de expansión en unas compañías en las Indias que les permitieron crear colonias a lo largo del periodo, posteriormente arrebatadas por Inglaterra.

La tercera etapa de la modernidad la sitúa Dussel en el Siglo XVIII con la revolución industrial de Inglaterra y la revolución francesa, que en su conjunto logran materializar la

revolución burguesa. En los términos planteados por Dussel se puede afirmar que el capitalismo solo fue posible con las riquezas del “nuevo mundo”, el cual no solo se dio en términos económicos, sino que las experiencias culturales enriquecieron la literatura, el arte y la política. En esa medida, para la Europa en crisis, América fue el impulso que ayudó a reescribir su historia y que permitió avances en términos económicos y tecnológicos. Estos elementos ayudaron a consolidar una clase que posteriormente organizará y planteará un Estado que beneficie sus intereses y que, además, legitime acciones neo colonizadoras no solo en América, también en África y Asia.

Las riquezas provenientes de América, tanto las materiales como las inmateriales, permiten que los desarrollos industriales tengan mayor impacto en el viejo continente. El plusvalor generado por el proceso de colonización no solo empobreció y condenó a la opresión a los pueblos originarios de América, sino que generó unas condiciones de subordinación económica y política en distintos países africanos y de Oriente Medio. Los procesos de colonización, dominación y explotación por parte de Francia, Inglaterra y Holanda dejan unas consecuencias económicas, sociales y políticas muy complejas en estos continentes, que solo hasta mediados del siglo XX alcanzan unos niveles de autonomía política, a partir de distintas luchas colectivas e individuales lideradas desde diversos sectores sociales y políticos. Lo anterior sirve de base para afirmar que Europa occidental, desde el siglo XVI, inicia un proceso expansionista colonizador en América, África y Asia, en miras de consolidar un sistema-mundo, el cual se solidifica con el proyecto filosófico político de la clase burguesa y, con esta, el proyecto de la modernidad.

Las etapas que expone Dussel permiten caracterizar el proceso de la modernidad frente a la consolidación del sistema capitalista, el cual tiene sus orígenes en las políticas colonizadoras y explotadoras, que se sirvieron de las riquezas de América para poder expandirse y materializar el sistema-mundo.

Lo que pretende Dussel es evidenciar la modernidad como proceso hegemónico que sitúa a Europa como principal actor, desconociendo los procesos históricos de otros territorios, incluido Latinoamérica.

Lo que pretende Dussel es demostrar que la modernidad surge con los acontecimientos de la conquista y la colonización y no está como causas de la primera. Es decir que comprender la modernidad en tanto sistema cuyo centro es Europa implica entender que ella es producto de los dos elementos mencionados en líneas atrás. La tesis de Dussel es que si la modernidad comienza a finales del siglo XV como proceso renacentista y de allí a lo propiamente moderno por España, entonces, América Latina forma parte de la modernidad desde el instante de la conquista y la colonización, ya que fue el primer bárbaro que requirió definición. (Camelo, 2017, p. 108).

Situar a nuestro continente como parte originaria de la modernidad permite vislumbrar no solo la importancia de nuestro papel como territorio en tal acontecimiento, que posibilitó el ascenso de un nuevo mundo y la transformación de las relaciones sociales de producción, sino que se puede criticar tal proceso, pues desconoció al sujeto que ya habitaba en nuestros territorios, impulsó un proceso violento de civilización y normalización que se ejecutó desde el privilegio de la razón europea. Para la mirada europea era totalmente legítima por el poder que se le transfería desde el cristianismo:

En cierto sentido, la violencia ejercida por el conquistador no solo era justificada, sino que era también legitimada por el cristianismo que mediante la práctica discursiva de la evangelización eran aprehendidos en el propio mundo simbólico del español.

Este cara a cara de Europa, afirmada a sí misma como lo que es, con América Latina que fue negada violentamente como no ser, desató algo que Dussel llamó la visión de los vencidos o subjetividad derrotada, a través de la cual la conquista es vista

como la incursión de un intruso que invirtió la lectura ontológica de la circunstancias [...] (Camelo, 2017, p. 101).

[...] Como consecuencia de esto el indio, sujeto-sujetado, padece en este proceso cosificación de la muerte por la manera violenta con que es tratado. Así, su anormal civilización respecto a la norma civilizatoria que era el modelo establecido por la modernidad europea es sentenciado a desaparecer “. (Camelo, 2017, p. 102)

Las relaciones de poder que se manifestaron en el proceso colonial de Europa en América tuvieron consecuencias que ameritan una reflexión profunda. Solo para mencionar algunas: las dificultades alrededor de la identidad, la comprensión de las culturas, tanto las que desaparecieron como las que siguen latentes o emergentes, la instauración de una estructura cristiana que eliminó el religar de las comunidades originarias, entre otros. No obstante, no son motivo de investigación del presente apartado, sino que se pretende reconocer la carga eurocéntrica que la modernidad instauró a partir de las diferentes relaciones de poder. La imposición de un tipo de filosofía hegemónica, un tipo de sociedad que sigue el prototipo europeo, del cual existen algunos elementos en el pensamiento filosófico de Marx. Estos aspectos deben ser analizados, no para desestimar el trabajo filosófico del corpus teórico del pensador alemán, sino para nutrirlo a partir de lo nuestro, de lo propio de las filosofías latinoamericanas que transgreden el fenómeno de la modernidad y, por qué no, algunos planteamientos del mismo Marx.

Nota Preliminar al capítulo tercero

Para abordar el problema del sujeto revolucionario es importante determinar generalidades conceptuales en torno a la noción de sujeto, las cuales ayudan a establecer una distinción entre el concepto sujeto materialista planteado por Marx y el sujeto abstracto planteado por los idealistas. Es de vital importancia reconocer que el concepto sujeto tiene definiciones desde diferentes ámbitos. Al ser un concepto polisémico puede presentar múltiples dificultades al momento de adentrarse en debates académicos, no obstante, en el campo de lo filosófico, es un concepto trabajado principalmente por la filosofía moderna. Allí podemos caracterizar algunos intentos por resolver los asuntos concernientes al problema del sujeto-objeto. A continuación se observarán, desde la filosofía moderna, algunas respuestas a este problema, para terminar con la propuesta epistemológica y antropológica del sujeto materialista en Marx.

La propuesta del sujeto trascendental de Kant tiene como principal objetivo presentar al yo racional desde un enfoque atemporal, el cual logra subordinar la naturaleza en el sentido moral de su acción, mientras proclama la libertad del mismo. Para el pensamiento Kantiano, el sujeto es el conjunto de estructuras racionales que logran darle un sentido a la naturaleza, la humanizan. Las estructuras que integran al sujeto trascendental (sensibilidad, entendimiento, razón) son facultades propias del ser como individuo. En ese sentido, la naturaleza no posee

tales facultades, es el ser trascendental, racional, quien tiene la posibilidad de actuar. Lo anterior muestra que el sujeto trascendental, racional, de Kant, es una de las principales propuestas epistemológica que sitúa a la razón humana como condición de posibilidad, pues es el resultado de un conjunto de estructuras que hacen del sujeto un ser capaz de construir un conocimiento (ciencia) y una práctica (ética). Esto rompe con la concepción anterior, pues el mundo escolástico del dogma divino, pierde toda autoridad. El nuevo paradigma racional, planteado en un primer momento por Descartes y posteriormente desarrollado por Kant, posibilitará a los individuos en sociedad llegar al proceso de ilustración, en el cual las estructuras racionales del individuo se imponen a la naturaleza, tanto en los sentidos epistémico y ético de la vida humana. (Tomado de: <https://youtu.be/kHH2kVa1Too>)

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, el principal exponente de la ideología alemana, Hegel, pretende dar cuenta de la totalidad, la cual será presentada a partir del sistema de la historia idealista.

La totalidad de la historia en Hegel se presenta a partir de la idea absoluta, comprendiendo el concepto de idea en un sentido lógico. De acuerdo a esto, la historia humana tiene un desarrollo lógico y, en esa medida, es un proceso que tiene un sentido y una finalidad. Tal como lo concibe Germán Proserpi, quien menciona que en el pensamiento de Hegel la idea absoluta es real, es todo lo que existe, según el filósofo alemán “la realidad, posee una profunda carga racional”.

Según Proserpi tal idea absoluta fundamenta la naturaleza. A diferencia de Kant, para Hegel la naturaleza es racional, pues ella tiene un proceso temporal, es dinámica. De allí que se afirme que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. No obstante, la realidad es comprendida, según Hegel, desde dos dimensiones: desde la naturaleza, la cual es racional pero no tiene consciencia y desde el espíritu, que es racional y consciente. En esa medida el universo, las plantas y los mares existen, son reales, pero ellos no poseen consciencia de su existencia,

en cambio los seres humanos no solo existen sino que tienen plena consciencia de la existencia, de lo que es. De allí que los seres humanos, en el pensamiento de Hegel, sean una manifestación natural y espiritual. Lo absoluto de la idea en el ser humano se vuelve consciente, pues accede a una consciencia de su propia realidad. Como se había mencionado anteriormente, la realidad natural en Hegel ya es racional, a diferencia de Kant, para quien el sujeto le imprime cierta racionalidad a lo real. En el idealismo absoluto, no depende del todo del sujeto, sino que ya posee un grado de racionalidad. En consecuencia, la idea y la razón lo constituyen todo (Tomado de: <https://youtu.be/fOKM7gTtMDI>).

Para Hegel, el orden racional que se observa en el universo no depende principalmente del sujeto, sino de la realidad misma inconsciente. Pero solo el ser humano es quien posee la capacidad de conocer y enunciar lo conocido y, en esa medida, es consciente de la estructura racional que rige al mundo. No obstante, esa condición que le transfiere el espíritu al ser, al convertirse en un ser consciente, guarda un distanciamiento con el mundo inconsciente, en otras palabras, el sujeto se separa del objeto. Según Hegel, cuando aparece la idea espiritual, la consciencia del ser humano inicia la historia de la humanidad, la cual es un proceso de experiencias progresivas que buscan llegar al saber absoluto, esto es, el conocimiento de la esencia de la realidad y en consecuencia, la condición de consciencia en el ser humano.

La idea del espíritu es la que lo convierte en sujeto y esto implica una relación con el objeto, ya que aquel busca conocer la esencia de la realidad. Todo esto constituye un proceso, un desarrollo progresivo que tiene como principio una ley, que Hegel llamará: dialéctica. Este sistema de la historia idealista propuesto por Hegel, que configura al sujeto a partir de la realidad, de la totalidad de la idea y razón, son tomados por el pensamiento de Marx para proponer un sistema materialista de la historia. A diferencia de Kant y Hegel, la noción de sujeto e historia en Marx, no está ligada a elementos atemporales o supra históricos, sino que deviene de las condiciones materiales de la vida humana. De allí que reflexionar sobre el sujeto

desde la concepción de Marx, implica reconocer en primera instancia los factores y necesidades de vida de los seres humanos en términos inmediatos, pero también las necesidades y factores en términos históricos. Para Marx, las relaciones sociales de producción determinan la actividad humana, la consciencia del ser y al sujeto. De allí que Eduardo Álvarez (2011) afirme que:

[...] En Marx, la cuestión en términos materialistas, distinguiendo entre dos aspectos intrincados entre sí: en primer lugar, el sentido inmediato con que se presentan los hechos como vivencias que apremian a la conciencia de los hombres y los impulsa según las condiciones de su ubicación en la sociedad, y, en segundo lugar, el significado que cabe asignar a esos hechos vistos en la perspectiva que se hace cargo de la totalidad social (“el modo de producción”) en la que esos hechos se producen y examinados además por quien, más allá de su vivencia individual, se constituye en observador que trata de apreciar las mediaciones que se intercalan entre los hechos hasta comprender su significado histórico. (pp. 105-106).

Es por eso que el sujeto materialista en Marx es una propuesta antropológica que parte de elementos que desarrolla Hegel. Marx le imprime una distinción a partir de la caracterización de las lógicas económicas y las contradicciones de clases que gravitan en el seno de la sociedad burguesa, que obligan a aterrizar la categoría de sujeto a cuestiones terrenales. En ese sentido, para Marx la consciencia del sujeto no debe ser idealista, sino que debe ser terrenal y ello implica reconocer la actividad humana, comprender la naturaleza del ser humano en clave de la praxis social.

La caracterización de la definición del concepto sujeto en Marx, más que transitar por un enfoque racional o contemplativo, transita por reconocer que este ejerce una actividad en su mundo, en el objeto, y esta relación es práctica. Como praxis, se ve limitada por las estructuras sociales, las lógicas en las que se ve sometido el sujeto en términos de la naturaleza y en

términos de la sociedad. En otras palabras, el carácter práctico que Marx le adjudica a la teoría, le permite desprenderse de la visión idealista especulativa. Al someter la teoría como una forma de praxis, permite que el materialismo se esclarezca a la luz del devenir dialéctico de la historia y de las condiciones materiales que subyacen en la sociedad humana.

Ahora bien, la facultad de consciencia que posee el ser humano es lo que lo hace sujeto, pero a diferencia del idealismo clásico, para Marx, tal capacidad de consciencia no lo distancia o lo separa del objeto, pues es el objeto mismo como mundo social y político, el entorno mismo, el que configura la realidad y la consciencia del sujeto. En palabras de Álvarez (2011):

[...] Marx, por su parte, no entiende el significado primario de esa actividad subjetiva como una actividad pensante, sino como actividad vital que en su aplicación al objeto genera indirectamente un sentido de sí diferenciado de dicho objeto. La conciencia es ante todo, por lo tanto, una actividad empeñada en la dinámica de la vida, en la cual un viviente se diferencia primero como sujeto activo frente a los objetos, de modo que luego llega a saber de sí como diverso de ellos. Se trata, pues, de una disposición natural: es la forma que la naturaleza adopta en el ser humano en cuanto éste produce sus condiciones de vida. (p. 114).

Al reconocer la consciencia como una forma vital, le transfiere facultades al sujeto, pero además, el sujeto se configura a partir de las dinámicas sociales en cuanto se relaciona con otros sujetos de manera objetiva en el mundo, a partir de las relaciones sociales de producción y de lógicas culturales y territoriales. A modo de reflexión, se entiende aquí la categoría filosófica sujeto como un proceso de la filosofía moderna, que va teniendo un proceso teórico, que más que culminar en Marx, inicia una conceptualización que nos permite configurar el debate en Latinoamérica de manera distinta, reconociendo la carga eurocéntrica y modernizadora de tal concepto. No obstante, más que realizar una crítica ontológica y epistémica al concepto sujeto, se trata de un ejercicio crítico donde se reconocen elementos

epistémicos y ontológicos de la propuesta de Marx y se someten a diálogos con postulados propios de la filosofía latinoamericana.

Tercer capítulo: sujetos latinoamericanos: enunciación de la configuración plural que trascienden la dicotomía clásica, una mirada hacia la acción política.

“Nuestros ojos libres se abren hoy a nuevos horizontes y son capaces de ver lo que ayer nuestra condición de esclavos coloniales nos impedía observar; que la ‘civilización occidental’ esconde bajo su vistosa fachada un cuadro de hienas y chacales”.

Ernesto Guevara

Se hace necesario demostrar el déficit que tiene el concepto sujeto revolucionario marxista al momento de plantear soluciones a los problemas de nuestro continente. Esta categoría de análisis filosófico, desde la visión de Marx, presenta vacíos al momento de comprender los procesos de Latinoamérica, pues su propuesta emancipatoria está fundamentada en un telos histórico que tiene como principal protagonista al pensamiento europeo o como lo han denominado algunos filósofos latinoamericanos: el mundo occidental (Zea, 1990). Dicho protagonismo atenta contra la creatividad y autonomía de las civilizaciones periféricas que no se reconocen en un discurso hegemónico basado en la discriminación cultural, el racismo explotador, la marginación social y la barbarie colonial, que partir de una noción de progreso instaura un proyecto de modernidad homogeneizador. Como se ha expuesto anteriormente, Marx es heredero de aquella modernidad.

En el planteamiento central del presente trabajo se reconoce un sujeto revolucionario en Latinoamérica que surge del análisis de matrices ideológico-políticas que trascienden las categorías filosóficas y económicas del marxismo. Por consiguiente, no se trata de desechar las

propuestas de Marx (pues sus postulados siguen vigentes al momento de analizar la sociedad capitalista actual), sino de establecer un diálogo teórico-práctico que permita abordar a los sujetos revolucionarios de Latinoamérica de forma plural, enunciados desde la diversidad política y la acción política tal como la entendía Hannah Arendt

Se concluye entonces con la propuesta de sujetos diversos que componen movimientos sociales emancipatorios que trascienden la dicotomía clásica del marxismo y su concepción clásica de sujeto revolucionario. Esta propuesta de sujeto latinoamericano se nutre de la realidad de nuestro territorio, de la esfera pública en la que se expresan matrices ideológicas que se entrelazan entre sí y configuran acciones políticas a partir de la pluralidad y la alteridad, materializando sujetos que enuncian proyectos emancipatorios.

Aproximaciones al concepto sujeto, un análisis desde la filosofía latinoamericana

Las reflexiones del *sujeto revolucionario en Latinoamérica* se enmarcan en el proceso de comprensión de algunos factores objetivos y subjetivos que se enuncian en la esfera pública del continente. Los aspectos objetivos y subjetivos se conjugan en el concepto *sujeto*, el cual es analizado desde la propuesta antropológica del pensamiento filosófico de Marx. A lo largo del presente texto se rastrea la definición del concepto *sujeto* desde los postulados del marxismo. No obstante, tal definición no comprende en su totalidad las dinámicas de los actores sociales latinoamericanos que se constituyen como sujetos latinoamericanos. Es por eso que a continuación se abordará el debate entre el concepto de *sujeto revolucionario en* Marx y la enunciación del *sujeto Latinoamericano*, teniendo como marco referencial los aportes realizados por Leopoldo Zea y Darcy Ribeiro.

El sujeto como categoría teórica y práctica ha transitado por múltiples complejidades, además de ser transversalizada por debates filosóficos e históricos, como los debates entre idealistas y materialistas. El sujeto tiene distintos niveles de relación con el objeto. En primera

instancia, tal relación le permite generar transformaciones en el mundo de cara a las necesidades del momento histórico. En segunda instancia, el resultado de esas configuraciones del espacio y el tiempo que transforman al mundo u objeto, van generando transformaciones en el sujeto, proyectando nuevas identidades y nuevas subjetividades que se tejen al calor de las transformaciones de las condiciones materiales. De allí que Carlos Schoof Álvarez (2018) mencione que:

En suma, mientras sustancia remite al momento histórico de la fijación, donde hallamos condiciones aparentemente objetivas y ajenas a nuestro control, sujeto remite al momento de la praxis, donde descubrimos que dichas condiciones son más bien posiciones sedimentadas que se producen y reproducen. La actividad del sujeto siempre puede intervenir en dicha sustancialidad para modificarla, modificación que devendrá luego una nueva fijación, reiniciando ad infinitum el trabajo del Espíritu. (p. 70).

La propuesta filosófica de Marx refleja al sujeto como un ser en comunidad, el cual está determinado por las relaciones sociales de producción. El ente social tiene la particularidad de construir un vínculo con el objeto. La esencia de la fuerza de la naturaleza y el espíritu de la fuerza del ser humano se realizan colectivamente. Estas dos fuerzas potencian la historia, crean nuevos mundos, constituyen nuevas sociedades y culturas, tal como fue expuesto en la primera parte del primer capítulo, cuando se abordó la *contradicción capital-naturaleza*. Para Marx existe un distanciamiento con la idea de un ser humano que se determina a sí mismo y que también determina al mundo. Por el contrario, para Marx, en palabras de Schoof (2018), la relación entre sujeto y objeto está determinada porque comprende que el sujeto:

Es en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales (Marx, 1845) Para expresar este carácter intersubjetivo del sujeto, utilizaba la expresión *Gemeinwesen*, que significa tanto “persona en una relación social” como “comunidad”, es decir, el individuo es la relación social porque se desenvuelve de manera relacional con la naturaleza y los

demás adoptando la forma de la objetividad a través del trabajo y la producción de un mundo. (p. 74).

Por lo anterior, el sujeto no se determina en sí mismo mientras determina el mundo, sino que se determina a partir de las relaciones sociales de producción: “no es la conciencia quien determina al ser sino es el ser social que determina la conciencia del ser” (Marx, 1977). De allí que, desde el pensamiento de Marx, no se entienda al sujeto como un ente abstracto que alcanza su acción política en la comprensión o reflexión de los acontecimientos que se dan en la historia, sino que se enuncia en la praxis; es sujeto en tanto es resultado de una serie de experiencias que se tejen en las relaciones sociales y económicas, que permiten cambiar el mundo.

Según Marx, es el trabajo como actividad humana el que desarrolla cambios en el mundo, esto es, el mundo real. Por lo tanto, el sujeto debe tomar conciencia de la importancia del trabajo, pues este constituye el punto de encuentro con la naturaleza. Dicha relación materializa todas las relaciones sociales y culturales. Solo la conciencia de tal capacidad permitirá que el sujeto histórico se organice y luche por la transformación del sistema capitalista mientras elimina la hegemonía económica de una clase frente a otra, la cual se manifiesta en todas las dimensiones de la vida humana.

Como consecuencia de lo anterior, el sujeto adquiere una conciencia colectiva que le permite actuar y relacionarse con la naturaleza de forma distinta, pues no desarrolla una idea absoluta y teológica del sujeto, por el contrario, crítica las formas de apelar a la noción idealista, ya que esta disocia al individuo del mundo material. Al reconocer la historia como propiamente humana, caracteriza en ella el desarrollo del trabajo humano y las relaciones sociales de producción. De allí que el materialismo histórico pretenda dar razón, pero no esa razón idealizada o trascendental, sino un dar razón a partir de las experiencias históricas acumuladas, hecho que lleva a Eduardo Álvarez (2011) a destacar que:

Esto último justamente es lo que pretende hacer la ciencia de la sociedad y de la historia (el llamado “materialismo histórico”), a saber: dar razón de los fenómenos humanos. Pero “dar razón” no consiste en invocar una razón apriorística al modo del idealismo, pues esa razón no es sino la propia experiencia histórica acumulada –que extiende aquella disposición natural del hombre que le permite tomar distancia respecto de lo inmediato–, cuyo conocimiento hace posible comprender el presente remitiéndolo al curso histórico del cual dicho presente es el resultado. Por lo tanto, “dar razón” requiere no apreciar lo inmediato por su sesgo aparente, del mismo modo que tampoco apreciamos a un individuo o a sus ideas por lo que él dice de sí o la manera en que dichas ideas se presentan en su conciencia, ni siquiera por el modo en que sobre ello pueda pronunciarse la opinión común. (p.106).

El carácter histórico y social en que Marx enmarca al sujeto debe ser analizado a partir de dos aspectos esenciales. El primer aspecto tiene que ver con los acontecimientos inmediatos que se enuncian en una ubicación específica, donde convergen con particularidades sociales, culturales y económicas. El segundo aspecto se refiere a la visión total con la que se observan y analizan tales acontecimientos en clave de un *telos* histórico, en el que se logran caracterizar las distintas relaciones sociales de producción, permitiendo así un análisis de los modos de producción que se han presentado en la historia de la humanidad.

Lo importante de los aspectos resaltados anteriormente, es que los fenómenos históricos se observan en clave material y no abstracta. De este modo, el ser humano es sujeto en cuanto comprende ese sentido histórico y social al momento de relacionarse con la realidad objetiva, la cual permite caracterizar que la relación sujeto-objeto guarda una estrecha relación en la definición de hombre en Marx.

Ahora bien, lo anterior es desarrollado por Marx desde una profunda herencia eurocéntrica. Esta condición histórica es analizada por Marx desde la teoría de la lucha de

clases y desde la historia de Europa. No obstante, las configuraciones del sujeto no corresponden solo a las confrontaciones y agudizaciones socioeconómicas, sino que corresponden a un entramado complejo de distintos factores: culturales, políticos e históricos que aparecen en la esfera social. El antropólogo colombiano Jaime Caycedo Turriago (2010) menciona que:

La raíz de todo sujeto histórico está en la lucha de clases. Pero el sujeto mismo no es reductible a la clase en todos los momentos del devenir. De hecho un sujeto puede unir o amalgamar varias clases, capas y grupos sociales. No remite, por tanto, sólo a una teoría de las clases sociales y de sus confrontaciones. La configuración de un sujeto socio transformador pasa no sólo por las estructuras sino por la historia real. (p. 1).

Lo anterior permite reconocer que dentro del debate del sujeto histórico revolucionario en Marx, la comprensión de la historia real y de las estructuras hegemónicas son indispensables, en tanto que sitúan al sujeto en la esfera pública, guiada por una serie de acontecimientos donde hacen presencia distintas clases, individuos y actores sociales. Es a partir de la praxis que se convierten en sujetos, pues trazan el proyecto hacia la emancipación real. En otras palabras, es la praxis social la que constituye al sujeto como un ente capaz de alcanzar el proyecto emancipatorio.

Cabe resaltar que por praxis social se entiende la actividad humana que desarrolla el sujeto a partir de la consciencia subjetiva, que le permite a su vez relacionarse con la naturaleza que lo determina a él mientras él va transformando tal realidad en el marco de las relaciones sociales de producción. En esa medida, no se entiende en el marco de una relación abstracta, sino social, pues la actividad se manifiesta en la sociedad. Trabajo y praxis se manifiestan en la sociedad: “la vida social es esencialmente *práctica*”:

[...] su praxis, es decir, de su racionalidad, libertad y dignidad hasta adquirir una perspectiva histórica donde el sujeto colectivo protagoniza la revolución como

experiencia moral y humana. Al inicio mencioné que la experiencia histórica es comprendida de acuerdo a un telos que no puede ser extrínseco, sino un postulado de la propia racionalidad práctica. Esto permite despojar a la historia de un carácter mecánico y de una idea errada de progreso, que puede desdibujar la finitud y espontaneidad del sujeto humano para configurar su destino. Esto nos debe volver más sensibles a las “regresiones continuas y reemplazos” que la acción social padece en la historia, a la vez que nos mantiene firmes en la acción colectiva hacia la emancipación. (Schoof, 2018, p. 90).

Es la historia real, las condiciones históricas de cada territorio disponen en el sujeto una serie de capacidades que van configurando movimientos revolucionarios. El accionar revolucionario de estos movimientos desata procesos alternativos. Son estos los que guardan en su esencia ese poder transformador que Marx observó en el proletariado. Sin embargo, los sujetos que integran estos procesos ya no se sitúan solo en las configuraciones que el sistema capitalista desarrolla en la dimensión económica, también en la cultura, la subjetividad, es decir, en la capacidad humana con la que el sujeto establece unos niveles de comprensión y consciencia de la realidad objetiva, del mundo al cual pertenece. En nuestro continente, la realización revolucionaria y filosófica de los sujetos que hacen presencia en la esfera pública es la praxis social, la cual tiene como punto de partida la realidad.

La filosofía latinoamericana, desde la perspectiva de Leopoldo Zea, tiene su punto de partida en la realidad¹, en las confrontaciones históricas, sociales y culturales que se dan en el marco de la imposición de un sistema político que desconoce la identidad de los actores sociales. Este punto de partida constituirá al actor social en sujeto político, tal como lo plantea Daniel Gutiérrez (2000):

¹ Hacemos referencia al texto de Leopoldo Zea *filosofía latinoamericana*, quien considera la realidad como punto de partida de una nueva filosofía que reclama la búsqueda de soluciones a nuestros problemas, sin caer en nuevas ataduras de dependencia, de colonialismo, del imperialismo, la cual consideramos indispensable en la reflexión filosófica de los sujetos latinoamericanos.

Los actores sociales se constituyen en sujetos sociales cuando recuperan su historia e identidad cultural, para sí mismos y frente a otros grupos y sujetos sociales, tienen una propia opción de futuro, y una plataforma de lucha, poseen sus intelectuales orgánicos, constituyen una organización sólida, se convierten en actores políticos, están en condiciones de plantear sus problemas en forma independiente y con plena legitimidad social. (p. 119).

Ese elemento fundamental propio de la filosofía latinoamericana, desarrollado por Zea, tiene características comunes con el materialismo histórico del marxismo. Al parecer existe una relación con la realidad como punto de partida y la visión materialista de la historia planteada por Marx, pues el primero plantea la necesidad de mirar hacia lo propio, lo nuestro, de cara a la consolidación de un proyecto decolonial, antiimperialista, que logre romper las formas de dominación en los que se ha sometido a las comunidades africanas, indígenas, latinoamericanas. El segundo plantea la necesidad de analizar las relaciones sociales de producción en la historia, proponiendo una visión crítica de las configuraciones económicas que se desatan a partir de la lucha de clases, las cuales surgen de una visión eurocentrada que toma como punto de partida la teoría de la lucha de clases. Es por eso necesario reevaluar la propuesta de Marx a la luz de la realidad nuestra. Por ejemplo, la relación del Estado y el capitalismo en el marco de la configuración de esta estructura en Latinoamérica o el surgimiento del capitalismo en Latinoamérica. Los anteriores ejemplos serán abordados en el próximo capítulo, no obstante, permiten exponer aquí las particularidades que existen en América Latina. De allí que ambas propuestas: la realidad como punto de partida y el materialismo histórico, nutren la comprensión de la realidad de los actores sociales que transitan hacia sujetos de transformación, *sujetos revolucionarios*.

Tal caracterización de la realidad como punto de partida de la filosofía y los sujetos latinoamericanos obliga a caminar por las dificultades que se presentan alrededor de la

identidad latinoamericana, pues la categoría del sujeto está ligada a las relaciones intersubjetivas enmarcadas en las dimensiones culturales, sociales y económicas. De allí surge el interrogante sobre los sujetos que somos, que son las comunidades latinoamericanas. Ribeiro (1978) menciona que:

[...] la falta de una teoría general explicativa del proceso de formación y transfiguración de los pueblos [...] la reconstrucción hipotética de civilizaciones y el relato de ciertos acontecimientos espectaculares. En algunos casos, esas narrativas son elevadas a la condición de interpretación de las etapas o pasos unilineales de una progresión necesaria de la evolución humana, por la cual todos los pueblos habrían pasado. (p. 5-6).

Lo anterior pone de manifiesto, nuevamente, la herencia eurocéntrica al momento de abordar los asuntos del sujeto, ya que se realiza una lectura progresiva y unilineal basada en el arquetipo de civilización de Europa. Por ello es necesario, según Ribeiro, plantear la cultura y la formación de la civilización europea no como el arquetipo a seguir, sino como otra variante dentro de las diferentes corrientes culturales que actúan en las dimensiones sociales del presente y el pasado; en la historia real. Para cumplir tal objetivo, el antropólogo Darcy Ribeiro (1978), plantea tres elementos que son necesarios en la configuración de una lectura que permita expresar de manera acertada una respuesta a la pregunta por lo que somos los pueblos latinoamericanos. Primero, una clasificación de las etapas generales de la evolución que permita definir las formaciones socioeconómicas discernibles en las Américas del pasado y el presente. Segundo, un estudio de las configuraciones histórico-culturales en tanto que grandes categorías de pueblos homogeneizados por procesos similares de formación. Por último,

apreciaciones de las vicisitudes experimentales de todas las tradiciones culturales europeas en su trasplante a los espacios americanos y en su adopción por nuestra gente.²

A partir del anterior esquema de análisis se puede observar la amalgama de distintos actores que habitan América Latina, los cuales provienen de distintos lugares del mundo (africanos, indígenas, europeos, asiáticos). Ellos se configuraron en nuevos actores que preservan vestigios de sus facetas étnicas y culturales, las cuales corresponden a sus distintos legados. Situación que a Ribeiro le llama la atención, pues los sujetos latinoamericanos están constituidos por una visión altamente humanista y, porque no, internacionalista, por la presencia de los elementos cosmopolitas de nuestra experiencia social. Todas las culturas que hacen presencia en “Nuestra América” sufrieron en distintos grados un proceso de civilización colonial. Esto evidencia la existencia de un proceso de imposición uniforme, casi absoluto, que logra vislumbrar los intentos de homogeneizar la pluralidad cultural. De esta manera se crean posiciones y relaciones asimétricas de poder y dependencia económica y política. Se puede ejemplificar lo anterior con las diferencias entre angloamericanos y latinoamericanos, sus distintas posiciones económicas y diferencias en sus sistemas políticos y sociales, y la relación de dependencia de Latinoamérica con respecto a Norteamérica a partir de políticas imperialistas y neocoloniales.

Los procesos de civilización sufridos en nuestro continente tienen una estrecha relación con los procesos desencadenados en la revolución industrial. La expansión mercantil ibérica construyó unos cimientos sociales y culturales en Latinoamérica, factor esencial en la

² En el texto *la cultura Latinoamericana*, el antropólogo brasileño plantea estos tres elementos como marco referencial para enunciar la existencia de América Latina, desde las dimensiones culturales y lingüísticas las cuales son heterogéneas a lo largo del espacio continental. Más allá de los procesos de europeización en nuestro continente encontramos presencia racial de indígenas, japoneses, africanos, que según él preservan un contingente de máscaras raciales que son distintas frente a otras poblaciones. Aún así lo anterior mencionado solo es una característica de fenotipo que se vislumbran en el territorio ya que para Ribeiro (1978), ya no existe una población original puesto que estos fueron desprendidos de sus matrices, ni los europeos, ni los indígenas, ni africanos ni mucho menos asiáticos, estos aparecen como una nueva formación cultural y lingüística, neoamericanos.

comprensión de los sujetos. Los pueblos indígenas, afros y mestizos construyen procesos de independencia frente a los colonos ibéricos, experimentando un proceso de fragmentación en distintas unidades nacionales que permiten una nueva dependencia.

Esta nueva etapa de dependencia que sufren los pueblos latinoamericanos, inserta en ellos unas condiciones que imposibilitan la creatividad cultural, la pluralidad y la acción política de los actores sociales (Ribeiro, 1978). Sumado al anterior problema, la herencia eurocéntrica, al momento de explicar los fenómenos sociales y sus distintos procesos, restringe las categorías conceptuales y analíticas para explicar lo sucedido en Latinoamérica. Por ejemplo: feudales, esclavistas, colonizadores, capitalistas. Estas categorías conceptuales teóricas se quedan cortas al momento de explicar la realidad, pues no son secuencias evolutivas universales (Dussel, 2008).

Para poder comprender la identidad latinoamericana y, con esta, a los sujetos que la conforman, menciona Ribeiro (1978) que: “[...] La directriz fundamental radica en el reconocimiento de que la evolución sociocultural puede ser reconstituida con base a una serie de revoluciones tecnológicas generadoras de múltiples procesos civilizatorios que dieran nacimiento a diversas formaciones económico-sociales o socioculturales”. (p. 19).

Es importante mencionar que, según Ribeiro, el proceso civilizatorio es un movimiento de actualización o incorporación histórica que coloca a las expresiones culturales y actores sociales bajo el dominio de un centro rector. Esto los lleva a transitar también, de una u otra forma, en una nueva etapa evolutiva, pero con pérdida de la autonomía y mediante su conversión en proletariado de otros pueblos; proveedores de fuerza de trabajo o de productos destinados a promover una prosperidad ajena.

De esta manera, los pueblos latinoamericanos, africanos y asiáticos pierden autonomía cultural y social, y se ven obligados a entrar en un sistema económico que los convierte en proletarios extranjeros, desencadenando un proceso de enajenación cultural, social, política y

económica. Los actores sociales de los pueblos americanos, africanos y asiáticos se encuentran avasallados y en gran parte exterminados por ese movimiento. Aquellos vieron obstaculizada la creatividad civilizatoria propia y fueron colonizados por las potencias europeas:

Europa activada por la revolución mercantil y la revolución industrial maduró por aceleración evolutiva algunos núcleos civilizatorios que se expandieron bajo la forma de movimientos de incorporación o actualización histórica sobre el mundo, estancando procesos de maduración de otras civilizaciones todavía vigentes. (Ribeiro, 1978, p. 25).

En el campo de la filosofía, Leopoldo Zea evidencia que el pensamiento occidental tiene como base la discriminación al expandirse y no legitimar o reconocer la existencia de otras formas de pensamiento propio de cada pueblo. La expansión a partir de la discriminación socava un poder hegemónico frente a las otras expresiones sociales.

Esa expansión que se inicia en la filosofía desde Grecia tiene como principal característica el surgimiento del logos, de la razón, que se expresa a partir de la oralidad. En palabras de Zea (1985) *ser hombre es poseer con plenitud el logos como capacidad de razonar y expresarse*. Esa facultad de razonar según una estructura hegemónica que discrimina, le otorga superioridad al hombre europeo frente a los otros. Tal estructura se replica en el proceso de colonización del siglo XVI, pues los indígenas y africanos nunca serán iguales a los conquistadores, situación que se replicó entre los griegos y bárbaros. De esta manera, Zea encuentra la superioridad del hombre europeo frente a los nativos o pueblos originarios en la esencia de la visión filosófica europea. Todo lo anterior expresa que hablar de un sujeto latinoamericano o de una identidad latinoamericana es complejo y transita por el reconocimiento de ciertos procesos de dominación económica, pero sobre todo cultural, a partir de las políticas coloniales. Se puede mencionar que los sujetos latinoamericanos están siendo a partir del rescate de su historia, de su mirada de la cultura, de la política. Su pensamiento filosófico es teórico y práctico pues se enfrenta con los yugos colonizadores, tal como lo

concebía el líder revolucionario Fidel Castro (1971): “Hemos descubierto esa otra forma sutil de colonización que muchas veces subsiste y pretende subsistir al imperialismo económico, al colonialismo, y es el imperialismo cultural, el colonialismo político, mal que hemos descubierto [...]” (s.p.).

A manera de conclusión se puede afirmar que para el caso de nuestro continente la división entre dominantes y dominados implica reflexionar sobre distintas formas de explotación y dominación que no se sintetizan en la clásica dicotomía entre burguesía y proletariado. En este contexto se da la definición de sujetos en Latinoamérica, que por sus particularidades históricas no son, sino que están siendo. Esto imposibilita la idea de especificar en términos la denominación de sujetos o actores, sectores populares o movimientos. Debe precisarse con mayor amplitud un término que permita reconocer todos los elementos que se manifiestan dentro de la estructura social, económica y cultural.

De sujetos revolucionarios a movimientos sociales emancipatorios, enunciación de la pluralidad de la acción política en Latinoamérica

La situación en Latinoamérica tiene múltiples variantes culturales y étnicas que ponen de manifiesto distintas formas de lucha por la emancipación. Dicho proceso de emancipación es frente el sistema capitalista, frente el orden político racista, patriarcal, que se materializa con las políticas que surgen desde el proyecto homogéneo eurocéntrico de la modernidad y que imposibilita la creatividad y la acción política plural de los sujetos. Es por eso que los actores sociales latinoamericanos, mientras se van constituyendo como sujetos políticos y revolucionarios, enuncian plataformas y programas de acción que diversifican los caminos hacia la emancipación humana. Estos se entrelazan y convergen en expresiones filosóficas decoloniales, antiimperialistas, socialistas, feministas, ambientalistas, afro reivindicativas, indígenas, juveniles, entre otras.

Tales expresiones filosóficas se constituyen en matrices ideológicas que permiten que los sujetos latinoamericanos se configuren en movimientos sociales que expresan la realidad política y social desde diferentes diásporas. Pero estas van más allá de las miradas y análisis de la lucha de clases entre proletariado y burguesía. En consecuencia, los movimientos que enuncian la acción política de los sujetos plurales de Latinoamérica no niegan la lucha de clases, pues el reconocimiento de los factores económicos y el sistema capitalista es un elemento vital en la comprensión de la realidad de nuestro continente. Ellos nutren la teoría de la lucha de clases con reivindicaciones que constituyen formas de praxis revolucionaria y plantean en el fondo una mirada crítica sobre la modernidad eurocéntrica; por ende, traen consigo un planteamiento alternativo a tal proyecto. A continuación se analizará el concepto de acción política en Hannah Arendt, ya que es una piedra angular dentro de la caracterización de los sujetos políticos latinoamericanos que constituyen movimientos sociales emancipadores.

La caracterización de la acción política como actividad humana, desde la perspectiva de Hannah Arendt, permite establecer la existencia del vínculo y la capacidad humana de relacionarse con el mundo externo y con otros sujetos. Los aportes observados por la pensadora alemana son de ayuda al momento de establecer una relación entre la acción, como actividad política de los seres humanos, y la capacidad con la que los sujetos latinoamericanos se configuran en nuestro continente.

La acción política, según Hannah Arendt (2005), es la actividad política por excelencia, pues permite el desarrollo y crecimiento tanto individual como colectivo de los sujetos. Todo ello en el marco de lo que ella denomina: natalidad y mortalidad, es decir, durante la vida de los sujetos. Actúa desde que nace hasta su muerte, expresando la pluralidad, pues acentúa una distinción de un sujeto frente a otro. Según Arendt, la acción corresponde a la condición plural de los sujetos como seres genéricos. No obstante, la noción de pluralidad se encuentra estrechamente ligada a la idea de igualdad. Todos los seres humanos poseen la capacidad de

actuar, pues todos poseen acción política. Del mismo modo son acciones plurales porque la acción política es diversa.

La excelencia de esta actividad política, según la pensadora alemana, radica en que la acción no se encuentra sujeta a condicionamientos externos o a procesos históricos, a diferencia de las otras actividades de la *vita activa*: labor y trabajo. La primera actividad necesita de la acción para sobrevivir, pues ella se relaciona con el ejercicio que realiza el ser humano por satisfacer sus necesidades biológicas. En la segunda actividad se pone de manifiesto que las cosas producidas deben la existencia a sus productores -los seres humanos- siendo este el elemento condicionante de manera constante. Es decir, el trabajo y la labor al ser productores del ser humano están condicionados a él y viceversa, el ser humano se encuentra condicionado por estos.

En el marco de la comprensión de la *vita activa*, Arendt concibe que la igualdad es precedente de la acción política como actividad humana, pues el entendimiento de este ejercicio permite prever las necesidades en común de las personas a futuro. Además, la acción tiene una estrecha relación con el discurso, pues no solo hace iguales a los sujetos, sino que otorga a estos la capacidad de entenderse de manera completa.

La capacidad de entenderse entre sí por medio de la acción y del discurso genera las condiciones para que los seres humanos puedan expresarse, diferenciar su propio yo y al mismo tiempo distinguirse de los otros. A este proceso de recibimiento y distinción frente al otro es lo que la autora denomina como alteridad: “En el hombre, la alteridad que comparte en todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivido se convierte en unicidad, y la pluralidad es la paradójica pluralidad de los seres vivos”. (Arendt, 2005, p. 206)

Tanto la acción como el discurso comparten estas capacidades o elementos: alteridad y pluralidad. A esto se debe que acto y palabra compartan significaciones a pesar de que son actividades distintas. Es por eso que el asunto principal radica en que el hombre no solo se

siente distinto frente al otro, sino que permite diferenciarse a partir del discurso y la acción. Según Hannah Arendt (2005), la idea de una vida sin acción y sin discurso deja de ser una vida humana. Para Manuel Cruz (1995), siguiendo a Arendt, la acción muda no existe (o si existe, es irrelevante). Sin palabra la acción pierde al actor y al perderlo se pierde a sí mismo en cuanto acción.

De la alteridad y la pluralidad se sigue que la acción y el discurso se puedan establecer como un segundo nacimiento. Para la filósofa alemana, al no estar condicionados, la acción y el discurso pueden establecer un nuevo comienzo, dicho en otras palabras, puede estimularse por lo que deseamos pero su impulso surge desde el comienzo (Arendt, 2005). Con esto se evidencia esa noción de que el actuar está sumergido desde el principio. La acción es entendida como un “tomar iniciativa”, poner en movimiento algo, es decir, el hombre se encuentra en el principio y con él la posibilidad del principio de la libertad. Para Arendt (2005), solo en el comienzo de algo se espera, no se puede esperar antes de ello. La acción y el discurso guardan no solo una relación intrínseca, sino que en ellos habita la capacidad de ser libre, que al mismo tiempo es infinita, inesperable e indescifrable: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado que es capaz de realizar lo infinitamente posible”. (Arendt, 2005)

La noción de libertad, en la pensadora alemana, surge de la relación existente entre acción y discurso con la natalidad. Por consiguiente, la idea de empezar algo nuevo a partir de la noción de acción y discurso establece una relación directa con una posible concepción de libertad en Hannah Arendt, que puede ser motivo de estudio en otro momento. Menciona Manuel Cruz (1995) que la libertad en Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo. El hombre solo trasciende la naturaleza cuando actúa. La acción y el discurso son actividades humanas en las se alcanza a

materializar la idea de sujetos libres como el actuar que establece el principio de la actividad política más elevada.

No se trata de realizar un resumen de la acción política en el pensamiento de Arendt, sino de rescatar tres elementos que pueden generar un nivel filosófico de comprensión de los fenómenos de América Latina: la pluralidad, la alteridad y el poder. Todos ellos se expresan en la esfera pública. En el caso de “Nuestra América” sigue una trama histórica de sujetos libres, decoloniales, antiimperialistas que actúan y elevan la pluralidad del actuar a la máxima expresión emancipatoria del continente.

A continuación se pasará a reconocer algunas matrices ideológicas que se enuncian en nuestro continente, las cuales rompen con la visión dicotómica y modernizada de la lucha de clases, en función de nuevas luchas reivindicativas que traen planteamientos desde la filosofía latinoamericana. Dichas matrices configuran sujetos colectivos que condensan los elementos desarrollados anteriormente desde el pensamiento político de la filósofa alemana.

Las complejidades que se encuentran en nuestro territorio son producto de factores que corresponden a la diversidad espacial, territorial y social de fenómenos urbanos que corresponden a condiciones específicas, en las cuales se configuran actores sociales que tienen ascendencias diversas. Esto invita a ser creativos al momento de analizar los fenómenos filosóficos y políticos de este continente, al mismo tiempo que se convierten en retos para teorías filosóficas emancipadoras, entre ellas, el marxismo. Es por eso que se pretende reconocer algunas matrices que permitan nutrir el análisis de los sujetos revolucionarios de Latinoamérica, los cuales se van enunciando de manera colectiva. Si bien, algunos planteamientos hacen parte de debates propios de la sociología latinoamericana, no están exentos de un análisis filosófico que permita alimentar la noción de sujetos colectivos, que trascienden a movimientos sociales emancipadores.

Por matrices ideológicas se entiende lo que Breno Bringel (2020) llama: “Filiaciones político-discursivas relativamente estables que orientan normativamente la acción colectiva y la política contestataria de los movimientos sociales” (p. 214)

Tales filiaciones políticas y acciones colectivas de sujetos plurales se contraponen a los proyectos hegemónicos de la modernidad y del sistema capitalista. Aquellas logran recoger el sentido crítico de los sujetos latinoamericanos que manifiestan su realidad a partir de la alteridad con la que enfrentan las condiciones impuestas por las contradicciones del capitalismo, del sistema colonial, del orden político patriarcal, del racismo y de los distintos vínculos que el capitalismo ha construido a partir del proyecto hegemónico eurocéntrico.

Lo importante de los planteamientos de Breno Bringel para el interés del presente apartado es que logra recoger seis matrices ideológico-políticas que reivindican acciones colectivas en el marco de luchas vinculadas al territorio, a la naturaleza, a los derechos sociales, a la transformación del Estado y del sistema económico político. Estas matrices son: “la indígena-comunitaria; la matriz de resistencia negra y antirracista; el nacionalismo periférico; el agrarismo; el feminismo; y el socialismo” (Bringel, 2020, p. 215).

A continuación se retomarán rápidamente cada una de las matrices y algunas consideraciones que realiza el autor al respecto. La primera tiene que ver con la indígena-comunitaria, la cual rescata reivindicaciones de los pueblos originarios de nuestro continente, que proyectan relaciones con la naturaleza alternativas a las planteadas por el sistema económico neoliberal. Los sujetos que se configuran en el indigenismo comunitario rescatan la acción colectiva desde la solidaridad y el mito como poder transformador que motiva un espíritu revolucionario, tal como lo plantea Mariátegui (2007): “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es la fuerza del mito (...) Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo” (p. 67).

El filósofo peruano habla de un proyecto filosófico indo-socialista que ayuda a comprender las capacidades que gravitan en la matriz indígena. Para Bringel (2020):

“La matriz indígena-comunitaria se forja como eje fundante de la lucha contra el colonialismo y la colonialidad. La resistencia al exterminio y al genocidio de la colonización es un hito de esta matriz sostenida por los pueblos originarios y marcada por una fuerte relación entre cultura, naturaleza y territorio”. (p. 216)

La segunda es la matriz de resistencia negra y antirracista, la cual responde en primera instancia al reconocimiento del proceso de desplazamiento forzado que sufrieron las poblaciones africanas. Estos residieron en un nuevo continente como esclavos, explotados por colonos extranjeros que los sometieron a labores y trabajos inhumanos, pues la visión moderna eurocéntrica concebía a los negros africanos como animales, como seres sin capacidad de razonar, nacidos para ser esclavos. En cuanto a esta matriz Bringel (2020) menciona que:

En las Américas la esclavitud llevó no solo al tráfico de esclavos oriundos del África subsahariana, sino también a una racialización (...) instituye la idea de “raza” en su sentido moderno por referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados. Sin embargo, la construcción de un criterio de clasificación social que demarca posiciones y estructuras de poder en la sociedad a través de la inferiorización del otro no fue aceptada de forma pasiva. Fueron muchas las insurgencias y sublevaciones negras, vinculadas inicialmente a la liberación y, posteriormente, al anti-racismo. (s.p.)

La tercera matriz se refiere al nacionalismo periférico, en el cual se proyectan los actores que desarrollan luchas por consolidar un proyecto de nación alternativo que logre recoger un sentir propio de las civilizaciones emergentes, Civilizaciones que fueron discriminadas y violentadas por la modernidad: “En un primer momento, al sueño de la emancipación y a un proyecto de una “nación de naciones” y de la unidad continental, generó

disputas diversas por la apropiación de la narrativa nacionalista e independentista” (Bringel, 2020).

La cuarta matriz da lugar al agrarismo, que según Bringel, está relacionada con la matriz anterior, pues la consolidación de un proyecto de nación alternativo está ligada a la posibilidad de descentralizar la tierra. Para el caso de Latinoamérica ha habido una concentración de la tierra por parte de latifundistas e inclusive de oligarcas, que han traído como consecuencia conflictos armados, sociales y políticos, tal como se ha experimentado en Colombia. Esta matriz se acentúa en los siglos XIX y XX, donde los campesinos comenzaron a consolidar acciones colectivas reivindicativas por la apropiación de la tierra en vía de proyectos comunitarios que transformen las lógicas de relación con la tierra, las cuales se han impuesto desde el sistema extractivista del capitalismo.

La quinta matriz es la socialista, que se ha caracterizado a lo largo de este trabajo. Esta se encuentra inspirada en movimientos revolucionarios europeos pero también nutrida desde experiencias latinoamericanas que buscan potenciar acciones revolucionarias que rompan con las relaciones sociales de producción del sistema capitalista y la propiedad privada.

La sexta y última matriz que reconoce Bringel es el feminismo, el cual viene consolidando un movimiento fuerte en Latinoamérica, plural y diverso. En este se enuncia el sentir y el accionar de las mujeres que históricamente han sido violentadas por el orden político patriarcal. Esta matriz logra generar un espacio común entre mujeres, donde actúa una acción que en Latinoamérica se configura desde la experiencia de mujeres indígenas, negras, trabajadoras, LGTB, proletarias, campesinas, entre otras.

Tales matrices expresan la pluralidad de los sujetos que, históricamente, reivindican banderas de lucha en contra de la colonización, el imperialismo, el patriarcado, el racismo; los cuales se acentuaron a partir del proyecto de modernidad. Se comprenden las acciones de estos sujetos en los términos arendtianos, pues se conjugan a partir de la alteridad que habita en ellos,

desencadenando un espacio común donde florece el poder social que los constituye como movimientos sociales. Estos proyectan plataformas revolucionarias frente a los vínculos que construyó el sistema capitalista.

Dichas matrices ideológicas que configuran a los sujetos no son estáticas, por el contrario, son expresiones dinámicas y dialécticas. Tal condición dialéctica hace que se entrelacen entre ellas, propiciando la pluralidad de los actores sociales mientras constituyen un espacio común donde se establece el poder.

En la actualidad, los movimientos sociales generan discursos que expresan la alteridad de los sujetos que configuran la realidad y la historia de la humanidad. En el caso de Latinoamérica, por ejemplo, los movimientos sociales de mujeres que se agrupan y movilizan a partir de la matriz feminista, también se nutren de la pluralidad de las mujeres afro, proletarias, campesinas, indígenas, que hacen parte de otras matrices ideológicas, como los son la agraria, la socialista, la antirracista, etc. Este fenómeno de convergencia de matrices proyecta una serie de variantes que acentúa la pluralidad de las mujeres latinoamericanas y que recoge el sentir colectivo de los actores sociales: feminismo afro, feminismo comunitario, feminismo decolonial, feminismo de clase, entre otras expresiones.

Lo anterior tiene como consecuencia el desborde de una acción plural revolucionaria que constituye un espacio de mujeres empoderadas que propenden por transformar un orden político patriarcal. Dicho esto, se puede observar que algunos comportamientos de los sujetos que se constituyen en movimientos sociales, encarnan elementos propios de la acción política arendtiana; no solo porque actúan en la trama histórica de nuestro continente, sino porque generan un espacio de surgimiento del poder que rompe con todo tipo de violencia opresiva por parte del sistema económico y político actual. En ese sentido, la acción política como actividad práctica genera unas condiciones en la esfera pública que constituye un poder popular. Arendt observa esta actividad política, pues ella enuncia la igualdad de los actores

sociales a partir del reconocimiento de la pluralidad y la alteridad. La actividad política genera un nuevo comienzo que posibilita hacer cambios en la trama histórica. Se considera que tales elementos son los que han caracterizado en gran parte a los sujetos que actúan en los movimientos sociales, pues el accionar político y la praxis social de tales sujetos no solo plantean un nuevo rumbo, un nuevo comienzo, sino que acentúan la posibilidad de la pluralidad. Por consiguiente, la acción práctica de los actores no solo se configura desde la propuesta del proletariado, sino que transgrede esa racionalidad económica proponiendo nuevas formas de romper con el sistema económico y político actual, desde las matrices caracterizadas por Brinigel. En esa medida, con la lectura de la vida práctica realizada por Hannah Arendt, la acción política de los sujetos latinoamericanos revolucionarios se configura en movimientos que generan ese espacio de surgimiento del poder.

En el campo de lo filosófico, las acciones de los sujetos latinoamericanos que se enuncian en la esfera pública impugnan el proyecto de modernidad eurocéntrico, rescatando la herencia de los pueblos originarios de nuestro continente. Se permite así dinamizar procesos sociales de forma distinta, liderados por actores sociales que históricamente fueron estigmatizados y violentados por la modernidad eurocentrada. Enrique Dussel los reconocerá como proyectos transmodernos, los cuales gravitan en tensiones con los postulados del eurocentrismo mientras reconstruyen los tejidos sociales a partir de teorías, praxis y acciones libertarias y revolucionarias. En ese sentido, los sujetos revolucionarios latinoamericanos constituyen su acción política no solo desde el discurso, la alteridad, la pluralidad y la realidad, sino también desde el rescate de lo propio de la identidad latinoamericana que rompe los paradigmas individualistas de la modernidad.

No se trata de enmarcar estas acciones en estructuras concretas de análisis, pues son muchas las acciones políticas que estos movimientos pueden iniciar en la constitución de un poder revolucionario. No obstante, se puede referenciar como ejemplo concreto las

comunidades indígenas de América del Sur, quienes a pesar de los intentos homogeneizadores del Estado moderno y del proyecto de la modernidad, generan resistencia y acciones que no solo los configura como sujetos políticos sino que generan un poder social que en algunos casos, como en Bolivia, alcanza niveles dentro de las dinámicas institucionales y sociales, como una alternativa política y económica al capitalismo. Por consiguiente, la ruptura de estos movimientos y sujetos latinoamericanos con la modernidad eurocentrada se da cuando a partir de su herencia e identidad; generan programas de acción y movilizaciones que traen una propuesta de resistencia frente a la violencia hegemónica que los margina e invisibiliza.

Son estas matrices dialécticas las que agudizan las confrontaciones culturales, sociales y económicas a partir de las acciones de grandes movimientos que rompen con los postulados hegemónicos. Existen precedentes en Latinoamérica: la revolución nacional y agraria de Cuba, la revolución indígena de Bolivia, las luchas recientes de las feministas en Argentina, los alcances de la revolución bolivariana de Venezuela, entre otras. Estas expresiones lideradas por sujetos latinoamericanos son las apuestas por transformar el estado de cosas, cambiar el rumbo de la historia de la humanidad. Expresiones que parten de la pluralidad que converge en la esfera pública y que constituye un nuevo poder revolucionario, propio de la acción política. Lo anterior se caracteriza comprendiendo la acción plural y unida de las matrices que constituyen los sujetos revolucionarios de Latinoamérica.

Conclusiones

Las reflexiones de los procesos de configuración de los sujetos revolucionarios en Latinoamérica transitan, desde la propuesta del presente trabajo, por la comprensión de algunos elementos conceptuales de la propuesta teórica de Marx y Engels, los cuales sientan la base, en primera instancia, para la reflexión de las lógicas de la sociedad capitalista, las cuales son el resultado de procesos históricos donde los sujetos se relacionan con el mundo. Esto teniendo en cuenta que la relación entre sujetos también se da a partir de las condiciones propias de la realidad. Este proceso histórico-dialéctico en Marx y Engels es denominado como materialismo histórico.

En segunda instancia, los aportes realizados por los pensadores alemanes permiten realizar un análisis de los sujetos que se confrontan en la sociedad capitalista: la clase burguesa y la clase proletaria, quienes se constituyen a partir de procesos revolucionarios. En otras

palabras, mientras la burguesía se consolida del proceso revolucionario frente al sistema feudal, el proletariado se constituye como sujeto revolucionario a partir de las condiciones impuestas por las revoluciones emprendidas por la clase burguesa. En esa medida, Marx y Engels plantean la propuesta dialéctica hegeliana en términos materiales, pues este proceso histórico no se consolida a partir de una idea absoluta, racional, sino a partir de las condiciones materiales que surgen desde las relaciones sociales de producción y los modos de producción. En consecuencia, los análisis que realizaron Marx y Engels en el siglo XIX logran demarcar una ruta teórica para comprender la sociedad capitalista y las contradicciones que yacen en el seno del sistema actual. Por otro lado, estos postulados son la herramienta para generar una consciencia revolucionaria, tal como lo plantean ellos en El Manifiesto Comunista y a lo largo de todo su corpus teórico. Es por eso que desde el reconocimiento de tales contradicciones, de las condiciones del trabajo en el sistema burgués, del problema de la emancipación, del problema de la enajenación, entre otros, se logra establecer un marco referencial que permita posteriormente someterlo a diálogo con las realidades y propuestas teóricas propias de la filosofía latinoamericana.

Las perspectivas con las que Marx observó las condiciones y confrontaciones de “Nuestra América” se sitúan en lo que Aricó reconoce como una mirada soslayada. Condición esta que lleva a afirmar, en el presente trabajo, que existe en la estructura ontológica y epistémica del marxismo una herencia eurocéntrica propia del proyecto de la modernidad; lo cual permite someter los postulados de Marx a una crítica constructiva sobre asuntos políticos, económicos y culturales de América Latina.

La herencia eurocéntrica en la mirada de Marx sobre Latinoamérica invita a realizar un análisis de los principales filósofos Latinoamericanos, quienes en aras de identificar una filosofía propia de esta realidad como continente, problematizan las pretensiones de esa única filosofía hegemónica que desconoce la capacidad de los actores sociales, que están siendo y

que están actuando en la realidad latinoamericana. Situación que se réplica en Marx cuando analiza a Simón Bolívar y las riquezas de los territorios de América.

De allí la importancia del diálogo entre los postulados de Marx con los postulados de la filosofía latinoamericana, que se han desarrollado en el presente trabajo: Leopoldo Zea, Juan AlberdÍ, José Carlos Mariátegui, entre otros. Con el fin de consolidar una visión complementada por los conceptos de análisis marxista y las preguntas de los problemas propios de nuestro continente, con el objetivo de interpretar las formas en que el capitalismo logró instaurar vínculos con otros fenómenos de opresión, de violencia, que gravitaron y siguen gravitando en Latinoamérica.

Los postulados propios de la filosofía latinoamericana, planteados a lo largo del presente texto, configuran una crítica a la filosofía moderna eurocentrada, en esa medida, a la forma en que Marx replica en su propuesta de emancipación humana una visión de progreso, de la historia, donde el prototipo sigue siendo Europa. Se vislumbra en la filosofía política de Marx, en el materialismo histórico, ciertas nociones que son problemáticas al momento de analizar las realidades históricas y las confrontaciones de clase que subyacen en Latinoamérica. Es por ello que se establece, en primera instancia, una distinción conceptual y práctica del objetivo de la filosofía de nuestro continente y los modelos y objetivos planteados por la filosofía hegemónica occidental eurocentrada. Esta última se instituye como fenotipo a partir de los procesos de colonización y de civilización, los cuales privilegian a una clase económica, blanca y opresiva, desde dimensiones que no pueden ser analizadas simplemente a partir de las lógicas de la racionalidad económica planteada por Marx.

Por último, tales procesos civilizatorios que desembocaron no solo en las lógicas de la lucha de clases, sino también en las lógicas de colonización, tanto de indígenas como de los africanos, invitan a caracterizar la categoría sujeto desde dimensiones culturales e intersubjetivas que nutran la mirada dicotómica planteada por el marxismo. Los procesos

experimentados en la historia de América Latina llevan a conceptualizar los sujetos de Latinoamérica a partir de la filosofía Latinoamericana en diálogo con otras disciplinas, que promueven la construcción de una práctica social y revolucionaria a partir de la autodeterminación y la autorrealización, en aras de dar un rumbo nuevo a la historia de los pueblos latinoamericanos. En otras palabras, se promueve un pensamiento crítico. Para el maestro Sergio de Zubiría (2020):

“el pensamiento crítico recupera la tradición de adjudicarle a la praxis política el estatus privilegiado para la emergencia de la autodeterminación y autorrealización de lo común, de lo colectivo, la multitud, en que los explotados libremente toman las riendas de su destino histórico. En ella se despliega la capacidad de las subjetividades colectivas, los pueblos y los oprimidos para crear y recrear formas sociales asociativas elegidas y proyectadas por ellos mismos”. (p. 53).

Tales sujetos que van constituyendo un pensamiento crítico decolonial, antiimperialista, se proyectan desde la acción política en términos Arendtianos. De allí que se configuren en grandes movimientos que consolidan un poder que viene, no del sujeto, sino de sujetos que desencadenan procesos, partiendo de la definición ontológica y epistemológica de Marx. Se transita hacia una conceptualización complementada desde los elementos antropológicos, sociológicos y filosóficos de “Nuestra América” que se configuran a partir de la pluralidad, alteridad y poder de matrices ideológicas, dialécticas, que acentúan la realidad, no desde la visión de progreso de la modernidad eurocéntrica, sino desde la variedad política de las experiencias históricas, ancestrales y revolucionarias de la praxis políticas de las subjetividades colectivas que se configuran en procesos revolucionarios de Latinoamérica.

Bibliografía

- Álvarez, E. (2011). Subjetividad y dialéctica en Marx. . *Praxis filosófica. No 32. Cali, Colombia.* , 101-162.
- Araujo, V. (2000). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx, Bentham: el utilitarismo y la filosofía política moderna.* Buenos Aires.: CLACSO. .
- Arendt, H. ((1993)). *La condición Humana.* Barcelona. : Paidós ibérica.
- Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina.* . Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Aricó, J. (1982). *Marx y América Latina.* México. : Alianza editorial mexicana.
- Becher, P. J. (2013). Sobre la cuestión del poder popular y la construcción del sujeto revolucionario: notas sobre una discusión en curso. *Actualidad de la teoría crítica. VI coloquio internacional.*

- Bringel, B. (2020). Movimientos sociales y realidad latinoamericana: una lectura Histórico-teórica. *Hacia la renovación de la teoría crítica social Latinoamericana*. Buenos Aires. , Pp209- 228.
- Camelo, D. F. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol 38. Num 16 , 97 - 115.
- Caycedo, J. (2010). *El marxismo y la formación del sujeto revolucionario transformador*. Colombia.
- Concepciones filosóficas, (16 de abril de 2020) Guía 1 El sujeto trascendental. [Archivo de video] Youtube. <https://youtu.be/kHH2kValToo>
- Cruz, M. (1995). Introducción: Elementos para una ontología de la acción: La responsabilidad. En H. Arendt, *De la historia a la acción*. (págs. 9-10). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Darcy, R. (1978). *La cultura latinoamericana*. México: Polymasters de México, S. A.
- De Zubiría, S. (2020). Desestructuración de las izquierdas institucionales (II). *Izquierda debate*. Revista 88. , Pp, 55- 59.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad conferencia de la paz*. Bolivia.
- Engels, F. (s.f.). *Principios del comunismo*. Colección clásicos del pensamiento social.
- Engels, M. &. (1974). *Obras Escogidas en tres tomos*. Moscú: (Editorial Progreso, Moscú), t. III. Esta edición: Marxists Internet Archive, Julio de 2001.
- Güendel, H. (2011). Marx sobre América Latina, revisión crítica de una enunciación eurocentrada. . *Revista PRAXIS*, (67), , 91-106.
- Gutiérrez, D. (2000). *En busca del Ecuador por venir” citado por Francisco Hidalgo Flor, Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*. Ecuador: CINDES, Universidad de Cuenca.
- Lenin, I. V. (1961). *Obras escogidas tomo I: tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: (Ed.). Koba.

Maestría Subjetividad -Filo- UBA, (27 de abril de 2020) Perspectiva filosóficas del sujeto y la subjetividad: Hegel. [Archivo de video] Youtube. <https://youtu.be/fOKM7gTtMDI>

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. . España.: (2. a ed., colección Ariel) .

Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas. Venezuela.: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, J. o. (1925). La tarea americana. En J. o. Mariátegui, *¿Existe un pensamiento hispano-americano? (1925)* (págs. 213-217). Buenos Aires.: 1ª. edición, Prometeo Libros - CLACSO.

Marx, C. &. (2010). *El manifiesto comunista (1ª ed., 5ª reimp.)*. Madrid: Akal.

Marx, F. E. (1980). *Escritos sobre Rusia: II El porvenir de la comuna rural Rusa*. México, D.F.: Cuadernos de pasado y presente.

Marx, F. E. (1974). *Manuscritos, económicos y filosóficos. Obras escogidas tomo I. Rusia*. Moscú: Progreso.

Marx, F. E. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Argentina.: Córdoba. Cuadernos de pasado y presente/ 30.

Marx, K. (Abril de 2008). *Carta a Arnold Ruge*. Obtenido de Marxists internet archive.: file:///C:/Users/user/Desktop/Correcciones%20trabajo/1307651346.nflacso_1844_marx.pdf

Marx, K. (1977). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. Bogotá.: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1979). *El capital: Libro I - inédito / Karl Marx (7a. ed.--.)*. México D.F.: Siglo veintiuno.

Marx, K. (1968). Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En H. G. F, *Filosofía del derecho. Introducción de Karl Marx*. (págs. 7-22). Buenos Aires.: Editorial Claridad, S.A.

Marx, K. (s.f.). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Recuperado el Febrero de 2021, de Biblioteca virtual universal:

file:///C:/Users/user/Desktop/Correcciones%20trabajo/157836.pdf

Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión Judía. (Obra original publicada en 1844)*. Buenos Aires.: (Prometeo libros, trad.).

Míguez, P. (2009). El nacimiento del Estado moderno y los orígenes de la economía política. (U. C. Madrid., Ed.) *Nómadas*, vol. 22, num 2. , 1-22.

Schoof, C. (2018). Del sujeto trascendental al sujeto revolucionario. . *Con-textos Kantiano, internacional journal of philosophy*. N. 8 , 69-91.

Valencia, H. (2004). *Filosofía de la cultura en Freud y teoría crítica de la sociedad*. Cartagena. : Universidad de Cartagena.

Zea, L. (1976). *La filosofía Latinoamericana*. . México: Centro de estudios latinoamericanos, fac de filosofía y letras UNAM.

Zea, L. ((1983).). *Memoria de América latina*. . Venezuela. Caracas, : Ediciones de la facultad de humanidades y educación, universidad central de Venezuela .

Zea, L. (1985).). *El problema de la identidad Latinoamericana*. Nuestra América.

Zea, L. (1983).). *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo ensayos*. . Venezuela.: Tiempo Nuevo S. A.

