

La idea contemporánea de praxis en perspectiva posmoderna.

*Guillermo Eduardo Spiegel Sosa**

RESUMEN

*Tiene por objeto analizar y explicar la existencia de una idea actual de la **praxis** o acción que se proyecta hacia la posmodernidad. Dicha idea, empieza a gestarse con la **crítica de F. Nietzsche** a la noción de **saber como poder**, luego pasa al pensamiento contemporáneo o actual, con el análisis del neomarxista **J. Habermas**, desde las posiciones de Hegel y Marx, hasta encontrarnos con algunas actividades, como el caso de la **praxis política-crítico revolucionaria**, de E. Dussel. A partir de aquí, se debe destacar la asociación entre **imaginación, política e imaginario social**, en tanto representaciones colectivas de un sistema de identificación e integración social. El resultado de aplicar esta noción de praxis, lleva a una "reducción" de la natural acción humana, con los efectos indiscutibles de la posmodernidad.*

Palabras clave

Praxis – Nietzsche – Poder – Saber
Hegel – Marx – Habermas
Crítica - Revolución - Imaginario social

* Profesor Titular de Introducción a la Filosofía Social y Política y Profesor Adjunto de Fundamentos de Filosofía en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Cuyo.

INTRODUCCIÓN

El concepto de *praxis*¹ proviene del verbo griego *prasso* que traducido significa "ejecutar". También significa "práctica" en el sentido de un modo de operación contrario a la teoría que para los griegos era particularmente "contemplación". En el diccionario ideológico de la lengua española, el término "práctica" se traduce por "ejercer", acción que se aplica a cualquier arte o facultad, destreza o habilidad. Una de las acepciones más interesantes es la de "ser modo o método que se observa o se aplica a una operación determinada"². Si se tiene en cuenta que "lo práctico" consiste en ejecutar algo, la causa que interviene es la eficiente porque es la que propiamente "hace o ejecuta" sobre las cosas desde un punto de vista ontológico, a diferencia de las otras causas que son las que constituyen al ser de un modo intrínseco y definitivo -material y formal- o que ordenan a las cosas hacia su término o fin -causa final-.

La Ciencia Política, si bien es una ciencia práctica, debe tener un fundamento teórico a partir de principios que le sirvan de base, y una orientación para la correcta ejecución de aquello que se propone realizar. Sin embargo, el mundo moderno y, con ello la ciencia política actual, asisten a una desmesurada opción por la *praxis política* y su ejecución, especialmente bajo la óptica del "método" o de la "habilidad operacional", que debe ser tanto o más eficaz mientras más "rápida, funcional y acelerada" sea. Este tipo de concepción de lo político, particularmente en relación con la idea de "praxis", ha sido cuestionada por la *simulación* nietzscheana, la crítica social revolucionaria de Habermas y el *imaginario social y político* contemporáneo.

1. La crítica de Nietzsche a la idea del saber como poder

En el mundo moderno, el saber como dominio o poder fue magistralmente explicado por Nietzsche, cuando se refiere a la "comunicación pública", a la que tilda de "máscara intelectual de la abulia privada"³. El filósofo habla de perezas privadas o de "opiniones públicas" y dice: "...la prensa es un ruido ciego y permanentemente dirige los sentidos y pensamientos en una falsa dirección. De ahí que el periodista sea el amo del instante que ha suplantado al genio, cuya función era precisamente librarnos del instante"⁴. La comunicación es reducida a ruido y griterío; tratar de poner algo en común equivale a pactar con la vulgaridad y, la nueva experiencia de un tiempo acelerado es entendida como señal de una primacía de lo efímero y de lo fugaz. De

¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. (Madrid, Espasa-Calpe, 1984), 20ªedic., vol 2º, p.1094.

² CASARES, J. *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*. (Barcelona, Gili, 1977), 2ªedic., p.672 ; C.D.KERNIG. *Marxismo y Democracia. Teoría y praxis*. Vol.5, (Madrid, Rioduero, 1975), pp.110-112.

³ NIETZSCHE, F., *Jenaer Schriften. 1801-1807.*, (Frankfurt Suhrkamp, 1970), p.547 (Cit. por D. Innerarity, op. cit, p.79)

⁴ NIETZSCHE, F., *Der Wille Zur Macht*, vol. 1. En *Hauptwerke*, (Stuttgart, Alfred Kröner, 1939) p.735

este modo, el elemento que se presenta como rasgo distintivo es la *simulación*⁵. Esta lógica de la simulación tiene su punto de partida en Maquiavelo⁶ cuya teoría se ha constituido en piedra angular de la moderna praxis política. La sociedad de la información ha descubierto nuevas técnicas para prácticas antiguas, lo cual no la distingue sustancialmente de otras anteriores. Su originalidad consiste en haber borrado las fronteras entre lo auténtico y lo fingido. En este sentido, Maquiavelo es el primero en aliviar al simulador de su mala conciencia, y lo que diferencia al príncipe florentino del político y del periodista de nuestro tiempo es que sólo aquel sabe lo que hace. El antiguo problema acerca de si los fines justifican los medios se ha resuelto invirtiendo los términos: los medios justifican los fines. Por ello, Maquiavelo dice:

*“Puedes parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso, aun sin serlo, pero has de estar seguro de ser idéntico con tu espíritu que en el momento necesario, puedas y sepas cambiar de sentido”*⁷.

Como se puede observar, Maquiavelo recomienda la hipocresía, pero no el cinismo. En este caso, se trata de aumentar y conseguir el poder a cualquier precio. Lo característico de la hipocresía es la *disimulación*. Quien disimula deja intacto el principio de la realidad, no lo enmascara. En cambio, lo propio de la *simulación* es anular la diferencia entre lo real y su apariencia y conceder a la representación el estatuto de la realidad. El príncipe sabe que miente y cuándo miente; pero en una cultura de la simulación esto ya no es posible porque el medio es el *mensaje*, es decir, no se oculta nada en el sentido de que no hay nada que ocultar. Ello no quiere decir que uno sepa todo. Por ejemplo, la vida política se ve sometida a una progresiva teatralización por lo cual el común de la gente se da cuenta de que sus dos pilares son la comunicación y la gestión económica⁸. La simulación se da a tal grado que el efecto es el *espectáculo*. Luego, la naturaleza simulatoria de la praxis política se pone de manifiesto en el hecho de que el *poder se ha convertido en el dominio de un espacio simulado*⁹. En una cultura de la simulación no desaparece la verdad propiamente dicha, sino la distinción entre *el ser y la apariencia* -uno de los rasgos de la cultura contemporánea-, mientras que el trasfondo cultural de la simulación política lleva sin duda, a concepciones insospechadas acerca de la realidad y de la forma de transmitir la misma.

⁵ INNERARITY, D., *Dialéctica de la Modernidad*. (Madrid, Rialp, 1990), p.76 y ss.

⁶ MAQUIAVELO, Nicolás.(1469-1527). Es la representación por excelencia del espíritu político humanista. Carece de un sistema político y filosófico, y sus ideas no están vinculadas al desarrollo de los grandes problemas que venían planteados desde hace muchos siglos atrás en la E. Media. Su doctrina es una mezcla de la nostalgia por la grandeza de la antigua Roma en contraste con la debilidad e impotencia de las pequeñas repúblicas italianas de su tiempo. En su obra *El Príncipe* (1531), encarna por un lado el “oportunismo” y por la otra “el utilitarismo”, en la cual enseña, frente a la realidad de los pequeños estados italianos, a servirse de la “debilidad de los rivales poderosos” (Véase. G. Fraile. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Madrid, BAC, 1978, pp. 298-307; H. Butterfield, *Maquiavelo y el arte de gobernar*. Buenos Aires, Huemul, 1965; Ebenstein, W. *Los grandes pensadores políticos*. Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 339-362).

⁷ MAQUIAVELO, N. *El Príncipe*. Barcelona, Vergara, 1961, p. 191.

⁸ INNERARITY, D. op.cit., p.78.

⁹ *Ibidem*, p.79.

Nietzsche¹⁰, en otra época, en la oscuridad de su locura, descubre a un hombre descontextualizado del mundo que lo rodea y que no debe ser entendido en adelante como un "animal político y social", sino como un "individuo soberano", extraño al lugar social, "individualista" frente a una "auténtica solidaridad política", la que se verá empañada por esta idea simulatoria de praxis política que a nuestro entender parece ser una de las características de la posmodernidad aunque es una idea típicamente de la modernidad. Sin embargo, los parámetros son otros. Uno de ellos es la "angustia", que muestra lo que es la "finitud temporal", la que nos lleva a darle existencia explícita a todo aquello que no hemos podido ser capaces de hacer y que cuando asoma se manifiesta en el horizonte, como "cosas" que pueden quedar en la "nada" porque son devoradas por el "tiempo". Lo que muestra Nietzsche es un "individuo solo" que se siente culpable en el fondo de su alma y que se manifiesta a través de actos que emanan de esa "voluntad de poder" con la cual el hombre termina situándose por debajo de sí mismo y entonces, luego de la "angustia", viene el otro compañero, "el dolor" que es un síntoma de la "pérdida de individualidad profunda" y la de un sujeto que intuye que ya no es más el "constructor de la historia".

2. La praxis política en J.Habermas

Entre los filósofos contemporáneos, el alemán neomarxista Jürgen Habermas¹¹ critica el carácter de desengaño y desencanto que se manifiesta actualmente por la falta de

¹⁰ NIETZSCHE, Federico Guillermo (1844-1900), es un filósofo que hay que situarlo en la línea de los pensadores "antiintelectualistas" o "irracionalistas", también dentro del "individualismo" moderno. También llamado, el "filósofo de la ruptura", porque rompe con la modernidad y así se transforma en un pensador rebelde y crítico de la herencia del pasado. Su sistema filosófico se caracteriza por ser una "filosofía de la vida", de ahí que se lo ubica como precursor del *vitalismo*. Pero se trata de un vitalismo naturalista, cuyo símbolo es el Dionisios pagano, que exalta la corriente vital no sólo como fondo de la realidad cósmica sino que afirma la vida natural, con toda la exuberancia de sus fuerzas e instintos, como norma y criterio supremo de todos los valores humanos. Tal valoración primordial de la vida es asimismo el clima difuso de nuestra época. Su doctrina, también tiene un fondo materialista, que se halla en la base de su concepción del mundo, el hombre y los seres en general. Es un nihilista y antimetafísico, posición que lo lleva a concluir que Dios ha muerto de la misma manera que su principio de la "voluntad de poder", se va a extender hacia la posteridad del pensamiento, especialmente, en las concepciones modernas del "poder". (Véase. T. Urdanoz. *Historia de la Filosofía*. Tomo V, Madrid, BAC, 1975, pp. 482-568).

¹¹ HABERMAS, J. (1929). Filósofo y sociólogo alemán, es el más destacado exponente de la nueva generación de la Escuela Crítica de Frankfurt y uno de los pensadores más activos en el momento actual. La obras escritas por Habermas, se caracterizan por presentar una óptica de un marxismo libre e independiente. Su tesis doctoral sobre el tema *La evolución estructural de la vida pública*, se centra sobre un estudio de los cambios producidos dentro de la "esfera pública burguesa". Pero la obra quizás más importante es *El discurso filosófico de la Modernidad* (1987), la cual de modo más amplia, viene a resumir la totalidad del pensamiento del autor. En síntesis, la sociología y la teoría crítica del conocimiento, abarcan la *crítica, la teoría crítica de la sociedad, la teoría analítica de la ciencia y de la dialéctica*, a través de la cual, retoma la vieja posición del marxismo ortodoxo y se propone así, una *reconstrucción del materialismo histórico*, a partir de la cual comienza su *investigación histórica-filosófica*, que derivará en su obra *El discurso filosófico de la Modernidad*. (Véase T. Urdanoz. *Historia de la Filosofía*. Tomo VIII, Madrid, BAC, 1985, pp. 161-167).

expectativas que ha producido la esperanzada "aceleración del proceso histórico" tan añorada por los marxistas y que, según él, se debe a la velocidad con que han mejorado los instrumentos de producción y a las infinitas facilidades de las comunicaciones. Por lo mismo, el tan encendido discurso acerca del "progreso de la industria" que se celebraba en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, parece que hoy se presta a más de una interpretación de la historia dejando atrás a un "viejo Marx" que parece sólo preocupado por superar viejas antinomias. Así, a pesar de las críticas de Marx -dice Habermas- al Estado, al hombre burgués, a la sociedad capitalista, se nota el esfuerzo por parte de Marx de aspirar a la formación de una nueva sociedad, es decir, *a la sociedad civil, de ésta, a la sociedad política, y de ésta, a la sociedad política real*¹². Ello se ve -afirma Habermas- por el paralelismo que existe entre Hegel y Marx, ya que ambos tienen en común el mismo punto de partida, aunque con distintos sujetos de acción: **la filosofía de la praxis**¹³. Por "filosofía de la praxis", Habermas entiende no sólo a las distintas versiones del marxismo occidental, como las que provienen de los marxistas, Gramsci y Lukács, sino también las formas radicaldemocráticas del pragmatismo americano, de la antropóloga Margaret Mead, del pedagogo John Dewey y de la filosofía analítica de Taylor. Lo interesante para Habermas es que este tipo de filosofía lleva en sí la "idea de totalidad ética" que nuclea a los dos pensadores: Marx y Hegel, y que la usan para realizar las grandes transformaciones que se han propuesto. De este modo, el concepto de "praxis" abarca algunos aspectos importantes, entre ellos la oposición entre "sujeto práctico" de Marx y "sujeto cognoscente" de Hegel. Marx se inclinará por el sujeto en tanto causa ejecutante, ya que las fuerzas productivas se han de fundar más bien en la "praxis del sujeto productor" que en la reflexión del "sujeto cognoscente". Se sigue de esto que así como el sujeto cognoscente se forma opiniones -dice Habermas- susceptibles de verdad acerca de algo en el mundo objetivo, de igual modo el sujeto agente ejecuta actividades ordenadas a la consecución de un fin las cuales tienen su control en el propio éxito de la acción para producir algo en el mundo objetivo¹⁴. Frente a esto la "filosofía de la reflexión"¹⁵ de Hegel, que privilegia al conocimiento, entiende el proceso de formación del espíritu como un proceso por el que el espíritu deviene consciente de sí; en cambio, la "filosofía de la praxis" de Marx, que privilegia la acción por medio de

12 HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la Modernidad*. (Madrid, Taurus, 1989), p. 83 y ss.

13 El concepto *filosofía de la praxis*, no pertenece a Habermas, sino a un predecesor suyo, el marxista Antonio Gramsci (1891-1937), teórico marxista occidental, quien representa un protagonismo esencial en la formación del Partido Comunista Italiano. Hoy su pensamiento cobra una actualidad creciente, porque alrededor de él se halla el punto de partida de la nueva orientación del comunismo en el mundo. Para Gramsci, la doctrina marxista es desde ya una "filosofía de la praxis", apelando a un texto de Marx que proclama la filosofía como algo identificado con la práctica, y además, por inspiración de la obra del filósofo Benedetto Croce, *Filosofía de la práctica. Economía y Ética* (1909). (Veáse T. Urdanoz, op. cit, Tomo VIII, pp. 47-55).

14 HABERMAS, J., op.cit., p. 84.

15 El concepto *filosofía de la reflexión* es usado por Habermas en relación, pero no en reemplazo del concepto *filosofía del espíritu* de Hegel, que se divide en tres grandes momentos del desarrollo del espíritu: a) *el espíritu subjetivo*, b) *el espíritu objetivo* y c) *el espíritu absoluto*. Particularmente, esta filosofía de la reflexión, se relaciona con el "espíritu subjetivo", que es el espíritu en cuanto cognoscitivo, que se realiza en su conocer y ser libre. (Veáse. G. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E. 1966, pp. 256-261).

la relación entre el sujeto agente o ejecutante y el mundo de los objetos manipulables, entiende el proceso de formación de la especie, directamente en relación con el *trabajo*. El trabajo se erige en principio fundante de cualquier acción política futura y de él se deducen todas las fuerzas productivas técnico-científicas.

Partiendo de este principio, el concepto de praxis ha de abarcar la actividad o acción política "crítico-revolucionaria"¹⁶. Como ejemplo de lo afirmado por Habermas, y según su concepción de la "filosofía de la praxis", se puede distinguir como una variable de ella, la *filosofía de la liberación*¹⁷ así llamada por algunos filósofos latinoamericanos. Esta filosofía pretende asumir todas las posiciones anteriores del pensamiento, desde una actitud "superadora" del pensamiento anterior. Por tanto, propone un discurso nuevo que incluya orgánicamente a todos los discursos anteriores, sin desnaturalizarlos y dándoles un auténtico sentido. Desde un punto de vista histórico-filosófico, pretende superar al *fisiologismo*¹⁸ griego, al *teologismo*¹⁹ medieval y al *conciencialismo*²⁰

¹⁶ HABERMAS, J., op., cit., p. 86.

¹⁷ El concepto *filosofía de la liberación* está relacionado con el concepto de *liberación*, el cual ha sido empleado en estrecha relación con el de *libertad*. En principio, la noción de liberación parece ajustarse mejor al denominado concepto "negativo" de libertad (en el sentido de *libertad de o respecto a*), que con el concepto positivo de *libertad para*. Por lo tanto, *liberación*, parece ser un movimiento hacia la adquisición de libertad frente a algún género de coacción, sea la que pueda ejercer algún semejante, sea la que puede derivarse de algún fenómeno de carácter más o menos impersonal. En este sentido se habla de *libertad de dominación*, que vendría a ser el más adecuado para estar familiarizado con el de "filosofía de la liberación". Por otra parte, se debe tener en cuenta con relación a esta noción, que la liberación ha motivado movimientos y procesos desde épocas muy antiguas, tal como lo testifican los hechos históricos de la lucha de unos pueblos contra otros, pero que guardan relación con otro concepto, como el de *emancipación*. Sin embargo, el concepto que más se usa es el de "liberación", para referirse a la "liberación de mayorías" o de "pueblos oprimidos", como es el caso de la mujer con respecto a la opresión ejercida por el varón, y de las minorías, como ocurre con naciones pequeñas frente a un cuerpo estatal gigante, tal como sucede actualmente en los países de la ex-URSS, tales como Chechenia, Georgia, etc. y también para aquellos grupos que pueden ser cuantitativamente mayoritarios o minoritarios, tales como el proletariado, el campesinado, etc., que tienen un status especial dentro de la lucha de clases y que en este sentido se relacionan con la "filosofía de la liberación". Por último, está la corriente de la "filosofía de la liberación latinoamericana", que pretende una reflexión "original" dentro del pensamiento filosófico y en una región "determinada" -A.Latina- que tiene por principio epistemológico, a la "praxis liberadora", la cual se mueve bajo el ritmo dialéctico del plexo "opresión-liberación", la cual entraña a su vez la "lucha de clases" que inevitablemente lleva a la "acción revolucionaria" y consecuentemente a la toma del poder. (Véase Lucas F. Mateo Seco. *Teología de la Liberación*. Madrid, EMESA, 1981, p.13 y ss.).

¹⁸ El término *fisiologismo*, viene del gr. φυσικ, que se traduce por *naturaleza*. El fisiologismo sería una desviación de carácter filosófico, que pone su base o raíz de todas las cosas en la "naturaleza" tal como la conciben los griegos, conocidos como "físicos" o "fisiólogos".

¹⁹ El *teologismo*, es una desviación de la "teología" (ciencia o estudio de Dios), la cual pone un acento exagerado en la creación, movimiento, y acción de los seres en este mundo de parte de Dios.

²⁰ El *conciencialismo*, tiene su origen en las reflexiones del filósofo I. Kant, que va a influir en toda la filosofía posterior, especialmente la del siglo XIX y a través de su obra la *Crítica de la razón pura*, a través de la cual, se afianza el principio del "yo pienso" y por medio de éste, el pensamiento va a depender de la "autoconciencia" y de las representaciones del "yo pienso".

moderno del *centro opresor*²¹, para discernir una antropología que tenga como pivote central "al hombre como hombre", como un ser libre y que se lo considere como persona²². Este es el caso particular del filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1934), que concibe a la filosofía política como una *filosofía de la liberación* y, a la *liberación política* como una *praxis política*, que incluye no sólo la acción particular de los políticos, sino a *toda acción humana social práctica*²³. Como se puede observar, este principio ya anuncia lo que el autor entiende por *acción política concreta*, que derivará en una *acción crítica-teórica*, primero, y luego, en una *acción crítica-revolucionaria práctica*, en la cual, al final, se descubre el velo de la *lógica de la simulación*, denunciado por Nietzsche y en donde se puede llegar a descubrir la verdadera intencionalidad del filósofo Dussel a través de *postulados marxistas encubiertos*. Para ello recurrimos a algunos textos de su propia obra:

*"El proceso de liberación se juega en definitiva en la liberación social nacional periférica de las clases campesinas y obreras"*²⁴.

En otro párrafo dice:

*"Cuando hablamos de liberación, significamos simultáneamente la liberación de las naciones periféricas -Asia, África, Latinoamérica, y el Tercer Mundo en general-, y la toma del poder de las clases populares para organizar una nueva formación social..."*²⁵.

Cuando se refiere a la muerte del líder revolucionario Patricio Lumumba dice:

*"Su vida era poco como ofrenda y culto del proyecto de una patria nueva. Su praxis suprema fue su propia muerte; su sangre fecunda el nacimiento de una nueva África. Por ello, su praxis subversiva fue ética; su proyecto destructivo de lo antiguo y de lo muerto, era metafísico..."*²⁶

Por último, afirma en otro párrafo: *"...aunque debemos apoyarnos tácticamente en Rusia -U.R.S.S.- como latinoamericanos, árabes o africanos, lo debemos hacer de un modo distinto teniendo en cuenta la originalidad, la alteridad histórica concreta de cada región y país..."*²⁷.

Lo importante, es que la autoconciencia, para Kant, produce en nosotros, tanto la relación de los fenómenos, como su unidad, y es la única causa que posibilita todo tipo de conocimiento.

²¹ El plexo *centro-opresor*, tiene su origen, especialmente en las dialécticas de "oposición", conocidas desde Platón, hasta llegar a Hegel, que es su más fina expresión. Luego, las más radicalizadas son las que se manifiestan a través de la *filosofía de la praxis* o las *filosofías de la liberación* -Asiáticas, Latinoamericanas o Africanas-, en nuestro caso especial, se hace referencia a un "centro" que oprime por distintos medios -las armas, la doctrina económica, la política, las formas sociales, el modo de concebir un hombre, la conciencia -, todo ello conforma una "ideología" contra una *periferia sometida* -países del Tercer Mundo o empobrecidos, los cuales tiene que ser *liberados* por una *acción revolucionaria*. (Veáse E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*. México, Edicol, 1976, pp. 11-24).

²² *Ibidem*, pp. 178 y 179.

²³ *Ibidem*, p.78.

²⁴ *Ibidem*, p.85, especialmente el inc. n° 3181.

²⁵ *Ibidem*, p.86, especialmente el inc. n° 3183.

²⁶ *Ibidem*, p.87, especialmente el inc. n° 3193.

²⁷ *Ibidem*, p.84, especialmente n° 3172.

Como se puede observar, en esta variable filosófica se "intenta" una ruptura con la *idea de totalidad ética*²⁸, la que debe pensarse como trabajo alienado y si tal escisión tiene que quedar superada a partir de sí misma, entonces es menester que la "praxis emancipatoria" o este tipo de "liberación de la totalidad centrista" de Dussel, tenga que brotar necesariamente del *trabajo* como proceso autoconsciente.

De este modo se puede afirmar con Habermas que en realidad la historia del marxismo occidental hoy ha venido a sacar a la luz las dificultades categoriales de la filosofía de la praxis, lo que especialmente se confirma con los ejemplos arriba expuestos. Habermas ha intentado una reconstrucción del materialismo histórico, en donde examina entre otras, la teoría marxista del trabajo social que es la que fundamenta las relaciones de producción, de organización y distribución del trabajo. Sin embargo, la clave para la reconstrucción de la historia de la humanidad se contiene en la *idea del modo de producción*. Si este modo varía con el tiempo, como ha sucedido después de los acontecimientos del año 1989 en la U.R.S.S., las dificultades no sólo de la *filosofía de la praxis*, sino también de las *praxis políticas revolucionarias* en general y en especial de aquellas que tienen adhesión al viejo régimen soviético, muestran la falta de claridad de los fundamentos normativos de sus "críticas" y especialmente de sus desarrollos prácticos²⁹. Hasta aquí lo percibido por Habermas.

Lo dicho precedentemente no ocurriría si antes no se diera una "percepción superficial de la realidad", donde el límite de todo aparece difuminado sin que preocupe demasiado la precisión de las áreas de conocimiento, de profundización o de acción. No interesan ya las concepciones globales acerca del *hombre, el mundo y Dios*, o los

²⁸ Para Dussel, la "totalidad" funciona como una de las categorías más importantes que hemos heredado de una visión especial del mundo, la "europea". Pero esta visión, es netamente "centrista" y por ende su carácter es de "dominación" hacia los habitantes de los países "periféricos". Para el europeo, sea griego o latino, francés, inglés o alemán, cuando habla del mundo se refiere al horizonte cotidiano dentro del cual vive: el hogar, el barrio, el país, la clase, etc. Entonces, el "mundo" es una "totalidad instrumental", que da sentido a las cosas. Una totalidad -dice Dussel- indica "límites" y por eso es que se convierte en un "fundamento" que se encarga de proyectar hacia el futuro su "idea o noción" del mundo sin importar lo que puedan pensar "otros" y por esa proyección, precisamente el "mundo del centro" abarca la espacialidad de los "mundos periféricos" e impone sus ideas, como las "nociones éticas", pretendidamente de carácter universal, es decir, para todos. Entonces, la función de la *filosofía de la liberación* consiste en detectar el "origen" o la "arqueología" en esa "totalidad", para saber cual es el carácter de la "dependencia, la debilidad, el atraso, el sufrimiento" de los pueblos periféricos o del "tercer mundo". Para Dussel, por otra parte, esta "noción de totalidad ética" se manifiesta inevitablemente en el "trabajo alienado". Sin embargo, este concepto se descubre a medida que se avanza en el grado de abstracción de la teoría marxista del trabajo, porque nos muestra cada vez más su relación con una concepción antropológica y de la historia. Para ello, se debe tener presente la interpretación de Marx sobre la *división del trabajo como alienación*, es decir, la interpretación del obrero como un ser humano "autoalienado". Por lo visto, ya se puede avisorar la dificultad de Dussel para sacar al hombre de esta "limitación", producto sin duda de aquello que él mismo ha visto como una "categoría" de dominación con su proyección ética. Por eso, la forma de superar el carácter alienante del trabajo en cuanto categoría de dominio, es realizarlo -para Dussel o cualquiera que use las categorías marxistas- por medio de la *revolución* o esta suerte de *praxis política o filosofía de la liberación*. (Véase E. Dussel., op. cit., pp. 41-48; C. D. Kernig, op. cit., *Economía*, Tomo 7, pp. 145-147).

²⁹ HABERMAS, J., op. cit., p.86.

constructores ideales de Leibniz, Kant o Hegel. Se asiste al "desuso" de los "grandes sistemas" de pensamiento. Ahora la mentalidad heraclíteana del "cambio" se halla junto a otros factores como los de la *física cuántica*, *la sociedad superindustrializada*, *la informática* y *las comunicaciones*; los que han terminado por debilitar la realidad del "objeto" y a disminuir al extremo la distancia entre dicha realidad y la "realidad fantaseada", y así a la fantasía le ha sido más fácil impregnarlo todo, produciendo al final, una especie de *estetización de la vida*. Aquí, aparece otra característica posible de la posmodernidad. Sin embargo, ésta se asienta en el viejo principio moderno que consiste en una hipervaloración del "sujeto", por sobre el "objeto" del conocimiento. Si bien el segundo elemento ha desaparecido del escenario ontológico, ahora empieza a desdibujarse el "sujeto", con lo cual desaparece toda normativa de referencia a la "realidad". Así, la filosofía y los filósofos, por ejemplo, ya no tienen problemas por solucionar. Por el contrario, ahora su papel consiste en despejar "falsas obsesiones", con lo cual la filosofía se transforma en una suerte de "catarsis intelectual". A partir de aquí, parece que la imaginación viene a ocupar el lugar de la reflexión filosófica, especialmente en una perspectiva de naturaleza social, asociada con el poder y la política.

3. Los imaginarios sociales y su importancia en la nueva construcción de la praxis social y política contemporánea

Se puede afirmar que hoy en día está de moda asociar la imaginación con la política y al imaginario con lo social. Estas asociaciones y los problemas que manifiestan han hecho una carrera rápida y brillante tanto en los discursos políticos e ideológicos como en las ciencias humanísticas. Por otra parte, si bien se reconoce la importancia de los elementos infraestructurales en la determinación concreta de un orden social dado y se admite el papel fundamental de la mediación de la actividad política en la construcción de las sociedades modernas, interesan más bien los mecanismos por los que un determinado orden social llega a ser considerado por la gente como *algo natural* y se establece la dominación social como una coacción legítima, hegemónica y aceptada.

*"Los imaginarios sociales son precisamente aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social y que hacen visible la invisibilidad social"*³⁰.

Por ejemplo, el orden social que se estableció en Europa a partir de la Segunda Guerra Mundial y que ha permanecido intacto hasta finales de los años ochenta, generó una serie de *imaginarios sociales* que permitieron la dominación pacífica en dos sistemas de orden social diferentes: los países del sistema de *democracia capitalista* y los países del denominado *socialismo real* o *comunismo*.

Los medios de comunicación de masas han contribuido especialmente para hiperbolizar estos conceptos. No dejan de repetir que es imprescindible la imaginación social para "ser dueños" del futuro; para enfrentar problemas y conflictos inéditos. Los

³⁰ PINTOS, Juan Luis, *Los imaginarios sociales*, (Madrid, Sal Terrae, 1995), p. 8.

políticos y, en particular, los "jefes", son apreciados en función de la imaginación política y social que se les otorga o se les niega. El discurso contestatario de los estudiantes franceses del año 1968 es un ejemplo impactante de este desplazamiento de la imaginación en el campo discursivo. Todavía se recuerdan los graffitis que adornaban las calles de París: *la imaginación al poder; seamos realistas; pidamos lo imposible*. Son slogans que impactan no sólo por el desplazamiento semántico sino por las paradojas que generan. La asociación entre *imaginación y poder* es una prueba no sólo de la paradoja, sino además una provocación, por el hecho que la palabra que antes designaba a una facultad que estaba asociada a la producción de ilusiones, sueños y símbolos, ligada al arte y a la poesía, hace su irrupción en un terreno reservado a lo "serio y a lo real". Por esta causa, los slogans elevan la **imaginación** al rango de un símbolo. Resulta que en 1968 la palabra funcionaba como un elemento importante de un dispositivo simbólico, por el cual un movimiento de masas de límites difusos buscaba para sí una identidad y una coherencia a través del cual debían reconocerse y designarse a la vez sus rechazos y sus ilusiones.

Es de notar que las referencias a la imaginación ocupan un lugar importante en la mitología producida por los acontecimientos del año 1968. En los testimonios y en los recuerdos, *Mayo del 68* es evocado casi siempre como la "época de la explosión del imaginario" y de la "irrupción de la imaginación en la plaza pública"³¹. También las ciencias humanísticas han puesto en evidencia cómo todo poder, y particularmente el poder político, se rodea de representaciones colectivas. Se ha demostrado por distintos estudios que esta conjunción entre *imaginación y poder*, aunque parece paradójica a primera vista, sorprende particularmente en el marxismo. Se puede afirmar que en el fondo del análisis del imaginario social de Marx, prevalece el *materialismo histórico*³² como idea motora aplicada al análisis de las ideologías.

31 BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, (Buenos Aires. Nueva Visión, 1991), p. 12.

32 El *materialismo histórico* es la "filosofía de la historia del marxismo-leninismo". Su origen histórico, sin embargo, no ha sido lineal como lo hace suponer la actual unidad del materialismo histórico como sistema. Las tesis que hoy se admiten acerca de la doctrina han logrado su forma a lo largo de muchas discusiones que han ido precisando continuamente su teoría. Por ejemplo algunos manuales acreditados en la URSS, afirman que la finalidad de esta doctrina es la "investigación de las leyes que determinan la evolución de la sociedad humana..." (*Osnovy*, 1959: 134). Por otra parte, Marx y Engels, demostraron que en la sociedad no existen fuerzas misteriosas sobrenaturales de ningún tipo, que son los hombres mismos los creadores de la historia. Precisamente es Marx quien formula la tesis misma que da pie al materialismo histórico: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, es su ser social el que determina su conciencia" (K.Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos*, tomo 13, p.9). De este modo, el ser social, es la vida material de la sociedad. A esta vida material de la sociedad le es propia la actividad laboral del hombre, orientada a la producción de los objetos y de los bienes de primera necesidad. Los medios de producción, con los cuales se crean los bienes materiales, más los hombres que realizan el proceso de producción, constituyen para Marx las *fuerzas de producción* de la sociedad. Luego, a la relación entre los hombres surgidas en el curso de la producción de los bienes materiales, Marx y Engels, les llamaron *relaciones de producción*, también llamadas "relaciones económicas". Sobre esta base, se desarrolla la estructura clasista de la sociedad. Luego, las *fuerzas de producción* y las *relaciones de producción*, forman una unidad que se llama *modo de producción*. Luego, como las fuerzas y las relaciones entran en conflicto, esto se termina solucionando por la vía revolucionaria, hasta que toda la sociedad, sobre una base estrictamente económica, se levanta

Para Marx, la ideología en el sentido amplio de la palabra engloba las representaciones que una clase social se da a sí misma, de sus relaciones con sus clases antagónicas, así como de la estructura global de la sociedad. Una clase social expresa sus aspiraciones, justifica moralmente y jurídicamente sus objetivos, concibe su pasado e "imagina" su futuro a través de sus representaciones ideológicas. La lucha de clases pasa necesariamente por el campo ideológico. La clase dominada sólo puede oponerse a la clase dominante produciendo su propia ideología, elemento indispensable para la toma de conciencia. La ideología, que es el factor real de los conflictos sociales, opera gracias a lo *real e ilusorio* de los elementos que hace intervenir. El advenimiento de la clase obrera marca una ruptura en la historia de las ideologías. La toma de conciencia de la clase obrera implica no sólo un combate contra el dominio de la ideología burguesa, sino también la puesta al desnudo de todo dispositivo ideológico, de sus modos de producción y de funcionamiento. Su "combate" anuncia la "liberación de la sociedad global" de toda dominación ideológica. Para Marx, su propia teoría al reflejar los verdaderos intereses del proletariado es una *crítica de las ideologías*, que termina transformando en ciencia lo que hasta entonces no era más que una utopía: **los sueños socialistas que sólo expresan las aspiraciones del proletariado en el plano ideológico**³³.

Así, el esquema de Marx parece enriquecerse y flexibilizarse por momentos cuando hay que hacer aplicaciones de éste a casos concretos. Se podría hacer un análisis a través de la sociología empírico-fáctica. Sin embargo, estos esquemas evidencian las ambigüedades y los escollos de la interpretación marxista de las representaciones colectivas, por distintas razones. Un ejemplo de la aplicación del imaginario social-político entre los diversos campos de experimentación, lo observamos en la construcción de **modelos políticos-religiosos**³⁴ que se suscitaron en diversos países del mundo católico y en particular por cierta "analogía" de posiciones "crítico-revolucionarias" en A. Latina. En este sentido se puede hablar de una *transformación del imaginario social de la religión con una firme voluntad utópica de rectificación de la realidad existente*, por medio de la cual se observa cómo subyace cierta ideología marxista mezclada con propósitos pastorales de indole religiosa. Por ejemplo, la década que abarca el período 1968-1978, muestra a un movimiento generalizado de estudiantes en varias partes del mundo que llegó a generar expectativas de una revolución cercana. A partir de la concepción del imaginario social de la religión, se

como un organismo unitario, dando lugar a lo que se conoce con el nombre de *estructura*. Ésta, se opone a la *superestructura burguesa*, de carácter ideológico y político. Esto es lo que se conoce con el nombre de *materialismo histórico*. (Véase C. D. Kernig, op. cit. *Filosofía*, Tomo 4, pp. 145-147).

³³ BACZKO, B., op. cit., p. 71 y ss.

³⁴ Se trata de la emergencia de nuevos paradigmas o "modelos", en diversas partes del mundo, como el caso de las *teologías cristianas del tercer mundo*, que comprende a la *teología negra norteamericana y sudafricana*, la *teología propiamente africana* y la *teología latinoamericana de la liberación*. Ellas son teologías "comprometidas" con los más necesitados, es decir, la "opción decidida por los pobres", frente a la exclusión de los ricos, en donde la "situación económica y social", obliga a decidirse por una "estrategia política", con el fin de cimentar el camino definitivo hacia la "revolución". (Véase B. Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Barcelona, Herder, 1989.).

observa una lucha por *deconstruir*³⁵ la *totalidad* vigente al comienzo de la década que abre una serie de cuestionamientos con la aparición de distintos plexos; como los de *fe y política; movimiento e institución; clasismo e interclasismo*. En el momento "destotalizador" se observa la crítica y la negación a la crítica. Aquí aparece el marxismo como una especie de profetismo semejante al del modelo bíblico, con un discurso aprendido latente y activamente operante. Estos son los elementos presentes que obran dialécticamente en la deconstrucción del fenómeno. La destotalización o deconstrucción de este período establece como distinción fundamental, la diferencia entre **ideología y movimiento**³⁶. Por ejemplo, después del Concilio Vaticano II se impulsó a los creyentes por medio de algunos "intérpretes", a realizar una nueva "lectura" del Evangelio, más "cercana" al momento histórico originario de los textos y más "alejada" de los usos rituales según la ortodoxia católica. El motivo parece haber sido despojar de su ropaje "ideológico" a la institución eclesial para poder recuperar el movimiento originario, es decir, cierta "comunidad de salvación" que tiene un mensaje para el mundo y desde el mundo. Desaparece de este modo, el aspecto **trascendente** del mensaje y queda sólo el aspecto **inmanente**. Lo cierto es que todo este período está caracterizado por un **furor ideológico** en Europa y en América Latina. Así, la asunción ideológica del discurso marxista se empezó a conocer a través de distintas

35 El término *deconstruir*, indica la acción de desarmar o desarticular lo hecho anteriormente. En este caso por relación a la categoría de "totalidad", es desarticular o desarmar, el sistema vigente para reemplazarlo por otra cosa. Es un término frecuentemente usado por los filósofos "posmodernistas", quienes se dicen a sí mismos "deconstruccionistas".

36 La expresión *ideología* fue acuñada por A.L.C. Destutt de Tracy (1754-1836), para designar aquella disciplina filosófica que somete a revisión las bases metodológicas de todas las ciencias, garantizando su aplicación sin prejuicio alguno. De Tracy, luego señala a E.B. de Condillac (1715-1780), como fundador de esta disciplina, pero la idea fundamental se debe a Francis Bacon (1561-1626); el progreso de las ciencias sólo puede asegurarse cuando se consiga liberar al pensamiento científico de la jurisdicción de las ideas falsas. Para este fin es necesario investigar el origen y la influencia de las ideas falsas y las perturbaciones que producen en la facultad humana del conocimiento, pues sólo de este modo se pueden eliminar los errores causados en el conocimiento por las ideas falsas (científicas). En el concepto de "ideología" se formula, según esto, la desconfianza de la *Ilustración*, frente a la facultad humana del conocimiento, pero en él se expresa al mismo tiempo, la esperanza de que los errores del conocimiento puedan ser reparados por el uso de la razón. En el caso que nos ocupa para este trabajo, se observa un uso inevitable de la "ideología", provocando de este modo un *misionarismo político*, que insiste en la incapacidad para la autorreflexión y en la incapacidad para la crítica racional del adversario ideológico-político. Este misionarismo político opera con un esquema sustitutivo que termina identificando la voluntad de gobernar con la voluntad del pueblo, y en virtud de éste, según el principio de la delegación cualitativa, la ley de la acción es depositada en manos de un "grupo", que se va haciendo cada vez más pequeño. El que defiende este misionarismo político, a su vez se convierte en la "autoridad", que define al "pueblo" o a la "clase". Aquí, la ideología se convierte en un instrumento de la organización política y de manipulación de las masas. (Veáse C. D. Kernig, op. cit., *Filosofía*, Volumen 3, pp. 109-111 y 126-127; J. Baechler, *¿Qué es la Ideología?*, Buenos Aires, Emecé, 1978, pp. 11-21; J. Servier, *L'Idéologie*, Paris, P.U.F., 1982, pp. 3-16). Por otra parte, el vocablo *movimiento*, designa sólo los cambios de lugar y de situación. Los filósofos han usado el término movimiento como sinónimo de "cambio", tal como lo ha hecho Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, etc. En nuestro caso, se asocia el término "movimiento" con la "masa", las "instituciones", "grupos de personas". De este modo, el vocablo adquiere el rango de una categoría sociológica. (C. D. Kernig, op. cit., *Filosofía*, Volumen 5, p. 21 y ss.).

versiones, como la versión althusseriana³⁷ y simplificada de Marta Harnecker³⁸. Fue la única forma de reconstruir una posición *cientísta-política-positivista* en el seno del discurso crítico marxista, a partir de la cual aparecieron los polos de contradicción: *verdad-error*, o sea, *ciencia-ideología*. De tal modo que la "verdad" es "ciencia" y el "error" coincide³⁹ con la "ideología".

³⁷ Se refiere este término al filósofo argelino-francés Louis Althusser (1918), marxista y uno de los representantes de la vanguardia de teóricos del marxismo e impulsor del "marxismo estructuralista". Profesor de la Escuela Normal Superior en París, Francia, y miembro del Partido Comunista. (Veáse T. Urdanoz, op. cit., Tomo VIII, pp. 227-229; Oelgart, B., *Ideólogos e Ideologías de la nueva izquierda*, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 107-135).

³⁸ HARNECKER, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Chile, Universitaria, 1972.

³⁹ En realidad el marxismo no se equivoca cuando habla de la "verdad" como una "coincidencia". El asunto es cuando se trata de "definir" qué es la verdad. Lo que viene a corroborar que la teoría más antigua sobre la "verdad", dice que ésta es una *coincidencia*. De tal modo que la "verdad como coincidencia" fue formulada por Platón, en su diálogo del *Sofista* y luego por Aristóteles en su *Metafísica*, libro IV, capítulo 7, libro IX, capítulo 10, la cual es sindicada como teoría *clásica* sobre la verdad. Sin embargo, no fue la teoría de Aristóteles que terminara con la definición de la "verdad", porque más adelante, se halla el giro dado por Tomás de Aquino, al afirmar que la verdad es "la adecuación del intelecto con la cosa", tal como lo expresa en su *Suma de Teología*, primera parte, cuestión 16, artículo 2, o en el *De Veritate* (Sobre la Verdad), cuestión I, art. 2. De este modo, queda claro que la verdad es una "coincidencia con la realidad". El marxismo defiende contra el "idealismo", una teoría realista del conocimiento, aunque parezca paradójico, y una teoría de la verdad como *coincidencia* de nuestro pensamiento con la realidad. En esta coincidencia se funda la *objetividad del saber humano*. Esa objetividad, apunta en el saber del marxismo-leninismo, a que la verdad se toma como sinónimo de ciencia. Por tanto, la verdad reside en el proceso del conocer mismo, es decir, en la *larga evolución histórica de la ciencia, la cual eleva los grados del conocimiento desde uno inferior a uno cada vez más superior, pero sin llegar nunca, por medio del logro de una verdad llamada absoluta, a aquel punto más allá del cual no hay otro* (K. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, t. 21, p. 267). Como se puede observar, este tipo de filosofía, adhiere a las ideas pragmáticas y sociológicas sobre el problema de la verdad. Esto es así, porque de ello se sigue que el marxismo-leninismo enseña que el conocimiento está esencialmente referido a la praxis, como criterio de verdad del conocimiento. Por supuesto que la "praxis" puede significar muchas cosas, pero especialmente significa dos: a) el uso de las leyes y de las hipótesis científicas en la producción material, y b) la actividad revolucionaria de las masas y la experiencia colectiva de una clase social (el proletariado) o de un partido político (Partido Comunista). La primera se ocupa de los conocimientos científicos, la segunda se refiere a los elementos sociológicos. La praxis es el único criterio de verdad, porque una hipótesis o una teoría confirmados en la praxis, nos dan a conocer su verdad. Por otra parte, se dice que el *error coincide con la ideología*, cuando dentro de la realidad compleja y las limitaciones del sujeto (el hombre), se halla condicionado por factores sociales. Para Marx y el marxismo, los intereses de las clases motivan y conforman nuestros conocimientos, conduciéndonos a una conciencia y a un entorno ideológico que es falso. Entonces, sólo los intereses del proletariado, que son los intereses de la humanidad, *coinciden* con el interés por la objetividad, que consiste en aplicar la praxis como criterio de verdad. Luego, el interés por la praxis revolucionaria es el presupuesto y por ende, el logro de esta praxis en cuanto criterio de verdad de los conocimientos sociales. Luego, la coherencia con los conocimientos de la clase progresiva y la *coincidencia* con la realidad, son idénticas. (Veáse C. D. Kernig, op. cit., *Filosofía*, Volumen 5, pp. 156-165; Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Primera Parte, Cuestión 16, art. 2, Madrid, BAC, 1964.).

Por otra parte, si se traslada la posición del discurso crítico marxista con los polos de contradicción mencionados más arriba, está el hecho suscitado por el caso de las iglesias (protestantes o católicas), en cuanto que dentro de la institución forman movimientos comunitarios. En este sentido se observa la tendencia a identificar la "verdad" con la "comunidad" y el "error" con lo "individual". Por esta razón, los slogans se hicieron a la vez también tendenciosos: "participación en comunidad", "bautismos comunitarios", "oración en comunidad", etc., dignos de un análisis sociológico. A partir de aquí, juegan un papel relevante dos modelos sociológicos distintos:

- a) Uno intraeclesial, con la reforma de la liturgia, cuando se pasa del latín a la lengua vernácula, se desritualizan el espacio y el tiempo por lo cual se confunde lo sacro con lo profano; se produce la secularización de la música y se da más "acceso" a los fieles a la palabra de Dios. Todos estos fenómenos significaron una vuelta a los "sentimientos y a los gestos de solidaridad" entre las personas, por ejemplo, en el campo de la fe, se vuelve relevante el "discurso del amor al prójimo", que sobrepasa al discurso racional de carácter dogmático.
- b) Extraeclesialmente, se produce el "descubrimiento" del movimiento obrero como "hogar de la revolución", el acercamiento práctico a las formas de vida del proletariado como la idealización de los modos anarquistas. Este descubrimiento proporcionó a los creyentes más escépticos, la posibilidad de nuevas perspectivas dentro de la Iglesia institucional. Lo que antes estuvo ocupado por las jerarquías eclesiales a lo largo del decenio, ahora es reemplazado por la *utopía*. De este modo los discursos del 68, las denuncias proféticas, *el hombre nuevo marxista*, el *principio-esperanza*⁴⁰ de Ernst Bloch, la versión marcusiana de la *teoría crítica*

40 Ernst Bloch (1885-1977), llamado también el filósofo de la *utopía* y de la *esperanza secularista*. Con esta denuncia profética viene a proponer en la tierra un futuro con el cual se ha de desarrollar el *hombre nuevo marxista*. El carácter del ambiente dentro del cual se desarrollará dicho hombre, según Bloch, es el de la "utopía", término que recoge del ensayo del inglés Tomás Moro por medio de su obra titulada *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia*, del año 1516. La "utopía", significa "en ningún lugar", que en la obra de Moro es la isla soñada por el autor, postulando un "lugar" distinto del que los hombres se encuentran realmente. Aparte de su sentido común y peyorativo de pura fantasía, posee otro sentido técnico, de algo no separado de la realidad, sino referido a ella: *el sentido del adelantamiento del curso natural de los acontecimientos*. Moro describía su nueva isla Utopía como la primitiva comunidad de hombres libres, viviendo en igualdad, sin clases y sin propiedad privada. Esta es la sociedad comunista descrita a través de estos elementos por Moro. Por su parte Bloch, con su notable erudición histórica, describe las "utopías sociales" que se van sucediendo en los siglos siguientes, como el "socialismo utópico" de Owen, Fourier, Saint-Simon, junto con la de los "utópicos" individuales y de la anarquía: Stirner, Proudhon, Bakunin, las que fueron luego criticadas por Marx con el nombre de *socialismo utópico*, ya que él las consideraba utopías abstractas, ideales y racionalistas. En realidad, estos viejos utópicos alimentaban una voluntad de reforma, pero se mantenían dentro de las estructuras burguesas. Carecían del anhelo de emancipación revolucionaria, de la teoría-praxis y dialéctica-materialista que ha de transformar al mundo. A partir de esta visión, Bloch va a elaborar el *principio esperanza*, la categoría de lo utópico, es una noción oscura que va a significar una "intención de futuro", o "el sueño hacia adelante" y que se va a plasmar en el concepto *esperanza*. De este concepto deriva primero la *idea de la función utópica*, que va a recorrer toda la segunda parte de la obra. Se trata de la exposición de las relaciones de esta función con la ideología, con los arquetipos, con los

*frankfurtiana*⁴¹, configuran un horizonte de comprensión de la realidad más vinculado a la "transformación" que a su "conservación". En todo caso la realidad social y política está ahí, y el militante cristiano sólo tiene que descubrirla para luego, *cambiarla*. La codificación correspondiente viene a establecer una relación de *verdad - falsedad* sobre la distinción *utopía - realidad*. De este modo la realidad pasa a ser, lo falso y lo negativo; la dictadura y la tortura; la injusticia y la opresión; el capitalismo y la explotación. En cambio, la utopía pasa a ser la "auténtica realidad". Así, lo necesario y lo deseable, la amnistía y la libertad, el socialismo y la democracia, la justicia y la solidaridad, la libertad y los derechos humanos, empiezan a tener vigencia.

En tercer lugar, el campo para la construcción del imaginario se halla en la *escatología*⁴², es decir, en aquel discurso referido a los sucesos que han de señalar el

ideales, con los símbolos, con lo nuevo y con la nada, etc. En segundo lugar, deriva la *conciencia utópica*, que es anticipadora, que va a investigar y alumbrar lo incógnito y lo misterioso de las visiones que se desprenden de ella. La tercera parte, trata de *las ilusiones del espejo*, que comprende todo el mundo de las fábulas, las historias ficticias, el juego y el teatro. La cuarta parte de la obra se ocupa de las *utopías planeadas y esbozadas*, como las utopías técnicas, médicas, la sabiduría y las artes, la científica, etc. La última parte, trata de las *visiones objetivas de la esperanza*, que llevan a la construcción de modelos humanos, para rechazar las "visiones contra la muerte" y las "fantasías de la religión". Como Bloch ha orientado su pensamiento marxista hacia el análisis de lo humano, tiende a recuperar una idea marxista original del mismo: *el humanismo*. Por lo tanto, la antropología blochiana se conecta con el fenómeno utópico, que para él está presente en todas las manifestaciones humanas. El producto de esta utopía, es el "nuevo hombre marxista", que sin abandonar la "esencia del hombre histórico" ya propuesta por Marx, se destacará por ser "más humano", que es un fenómeno afectivo que refleja la propia estructura ontológica de ese hombre. (Véase E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977; T. Urdanoz, op. cit., Tomo VIII, pp. 173-184; J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, P.P.C., 1995, pp. 207-229).

⁴¹ El concepto *teoría crítica frankfurtiana*, hace referencia a la *Escuela Crítica de Frankfurt*, que nace con la creación del *Institut für Sozialforschung* -Instituto para la investigación social-, que se agrega a la recién creada Universidad de Frankfurt, que se funda en 1924 por un grupo de intelectuales de "ideas marxistas", que se empeñan en una investigación del socialismo y de la crítica a la sociedad capitalista. Cuando se habla de "versión marcusiana", nos referimos a uno de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, el filósofo Herbert Marcuse (1898-1980). Para él la teoría crítica debe estar unida desde el principio a la "doctrina marxista de la sociedad y al materialismo histórico", ligando a la infraestructura económica de la producción, el desorden e injusticia de la sociedad burguesa. Luego, con el resurgir de la "teoría social", por causa de la lectura de las obras de Hegel, Marcuse dirige sus dardos contra el "marxismo soviético", haciendo una crítica hostil al sistema comunista implantado en Rusia por medio de su obra *El marxismo soviético* (1958), aprovechando además la invasión de los soviéticos a Hungría y descubriendo fallas y errores en URSS. (Véase T. Urdanoz, op. cit., Tomo VIII, pp. 102-103 y 133-144).

⁴² El vocablo *escatología*, viene del gr. *esjátos*, significa "último" y *lógos*, significa "estudio". La escatología es el estudio de la "ultimidades" o "postrimerías" de las cosas. Por lo tanto, es la parte de la teología que se refiere a las cosas últimas: la muerte, el Juicio Final, el cielo, el infierno, el fin del mundo, el purgatorio, el limbo de los niños. Si bien lo escatológico mira a lo futuro, reconoce en el mundo presente que hay insertas algunas verdades escatológicas, como la resurrección de Cristo o los sacramentos, que tendrán su realización total en el mundo del "más allá". (Véase Real Academia Española, op. cit., Tomo II, p. 580; E. Royston Pike, *Diccionario de Religiones*, México, F.C.E., 1966, p. 173).

fin del mundo o los fines últimos de la humanidad. Dicho campo va a ser fuertemente *secularizado*⁴³ con una marcada tendencia a la "pertenencia de clase", que se ha de expresar a través del *compromiso*, que es el modo ejecutante, operante y factible de la "praxis", especialmente desde la óptica marxista, según la naturaleza de los grupos revolucionarios (reformistas o radicalizados).

Sin duda, el concepto de "imaginario" -en el desarrollo del marxismo teórico y revolucionario- tiene un propósito político-práctico-religioso. Si es voluntad de hacer una crítica a la "praxis política" actual, siguiendo a este concepto de imaginario, hay que remitirse necesariamente al ámbito *económico*, porque es el nivel más básico y generable por la producción de recursos necesarios para la vida humana y el bienestar general de la población. Sin embargo, del marxismo vulgarizado se ha tomado de acuerdo al discurso dominador-globalizador actual, un "economicismo primario", que trata de convertir los procesos económicos, no sólo en mecanismos automáticos, sino también en *utopías cuasi-sacralizadas*, como es la "absolutización del mercado"⁴⁴. El otro ámbito de desarrollo del imaginario es *el político*, porque se relaciona con las decisiones que han de tomar los gobernantes acerca de la organización global de una sociedad y de las actividades que ejercen los ciudadanos, cuando persiguen el interés público, porque el nivel político es el campo del ejercicio del poder.

CONCLUSIÓN

La idea de praxis en la actualidad, sin duda configura un "tipo de hombre" cuyas preocupaciones no pasan por el *pensar en sí*, sino por *el hacer*. En este sentido, la empresa llevada a cabo por Nietzsche, es la que intenta demostrar por medio de su

⁴³ El término *secularización*, viene del latín *Saeculum*, que se traduce por "siglo" o "mundo". Se pueden distinguir dos aspectos: a) en el sentido de reducción de la Iglesia al "saeculum", es decir, al "tiempo" o al "mundo", y en este caso se interpreta como el "tiempo de la vida en este siglo" o "en este mundo", e implica la idea de asentamiento o afincamiento definitivo en el mundo; b) también se debe comprender como un "proceso" que se expresa a través del "principio de immanencia", que no es otra cosa que la manifestación filosófica y sistemática y aun docta del "espíritu del mundo". En nuestro caso particular, interpretamos que el esfuerzo del pensamiento filosófico se empeña en superar la ilusión religiosa, afirmando la "mundanidad" del hombre, en el sentido preciso en que el hombre ha sido *reducido* al mundo y a lo "secular" como la única realidad posible. (Veáse A. Caturelli, *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, Buenos Aires, Almena, 1974, pp. 13-14; Héctor J. Padrón, *Entre secularización y postmodernidad. La vida monástica como signo*. En *Cuadernos de Espiritualidad y Teología*. Órgano del Centro de Estudios San Jerónimo de Santa Fe, Año VIII, nº 20 abril, 1998, p. 82).

⁴⁴ El "mercado absoluto", es uno de los fenómenos que hoy, gracias a la doctrina "neoliberal", ha tomado cuerpo, por dos causas fundamentales: a) Una, en cuanto que las relaciones sociales han quedado aisladas de cualquier sistema de significación, y entonces lo social se convierte en un *mero producto de valor de cambio* y b) En una sociedad en la que lo económico es lo decisivo, toda relación se convierte en un valor de cambio, sin importar si algunas cosas - como una obra de arte- es importante como apertura hacia otros ámbitos de la realidad, por lo que todo queda ceñido por un circuito vicioso, que es el de la oferta-demanda. (Véase L. Duch, *Religión y mundo moderno*, Madrid, P.P.C., 1995, p. 299).

crítica a un ser aburguesado que ha perdido el interés por la reflexión profunda de su destino, entendiendo por realidad a la "simulación". Habermas, el filósofo alemán neomarxista, desde la Escuela de Frankfurt, propone el retorno al marxismo, mediante una reconstrucción del materialismo histórico, siempre y cuando sean incorporadas nuevas categorías de análisis, porque el objeto es mostrar la caducidad de un marxismo real frente a un marxismo ideal. Por último, el análisis del imaginario social, nos conduce lentamente a la perspectiva que proyecta una noción tan importante, como es la de "praxis", aunque se tengan como punto de partida algunos acontecimientos -sea la Revuelta de Mayo del 68 en París, la Segunda Guerra Mundial, etc. Sin embargo, parecería que a primera vista, la actitud "posmoderna" es enemiga declarada de muchas cosas, causa por la cual hemos visto caer el muro de Berlín o disgregarse el gigante soviético a los pies del Imperio del Norte y con ello marcha la amenaza de la guerra, como una realidad palpable, según las estadísticas en casi cincuenta puntos del globo, o también sigue triunfante el mercado capitalista, que aun no ha terminado con las contradicciones del sistema. En nuestro caso, se puede afirmar que la "sensibilidad posmoderna" en su versión popular, no pase de ser una reacción que termine por agotarse en un consumismo de sensaciones, que nos lleven al nacimiento de una "nueva época", en donde las relaciones entre la "imaginación" y el "poder", sean una de las tantas "utopías" que el hombre pueda reflexionar como proyecto de realización humana en nuestra sociedad. Todo esto se perfila como un "proceso del hacer" por sobre el "pensar". Precisamente en esta nueva época, parece que el hombre se encuentra con lo más básico de su constitución biológica, es decir, su *genoma*, lo que lo hace creer, con una mezcla de alborozo y miedo al mismo tiempo, que puede "transmutarse" a sí mismo y convertirse en algo muy parecido a la perfección. Este hombre se ha desprendido de la vieja definición metafísica, que respeta la jerarquía de los seres y que lo ha señalado como *substancia individual de naturaleza racional*. Los síntomas son indiscutibles: *sentimientos de ansiedad y angustia, fugacidad del tiempo, desesperación y preocupación por el acontecer próximo, ausencia de trascendencia, sensación de que la historia se extingue*; reflejan en el fondo el estado de nihilismo en que se encuentra el hombre de hoy y a los resultados de aplicar la noción de praxis, en términos de una "reducción" a la estricta acción humana. ¿No será acaso este el momento -dice Armando Roa- para que el hombre vuelva a mirarse hacia adentro y descubra en ello la diferencia radical con el animal?...

BIBLIOGRAFÍA

- BAECHLER, J. (1978), *¿Qué es la ideología?*, Buenos Aires, Emecé.
BACZKO, Bronislaw (1984), *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, París, Payot (Trad. cast. Pablo Betesh: *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991).
BUTTERFIELD, H. (1965), *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Buenos Aires, Huemul.
CASARES, Julio (1977), *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, Barcelona, Gili, 2º edic. Actualizada.
CATURELLI, A. (1974), *La Iglesia Católica y las catacumbas, hoy*. Buenos Aires, Almena.
CHENU, B. (1989), *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, Herder.

- DUCH, L.(1995), *Religión y mundo moderno*, Madrid, P.P.C.
- DUSSEL, Enrique (1976), *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol.
- EBENSTEIN, W. (1965), *Los grandes pensadores políticos*, Madrid, Revista de Occidente.
- FRAILE, G. (1978), *Historia de la Filosofía*, Tomo III, Madrid, BAC.
- HABERMAS, Jürgen (1985), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt und Main. Suhrkamp. Verlag. (Trad. cast. Manuel Jiménez Redondo. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).
- HARNECKER, Marta, (1972), *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Chile, Universitaria.
- HEGEL, G.F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E.
- INNERARITY, Daniel, (1990), *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp
- KERNIG, C.D.,(1975), *Marxismo y Democracia, Filosofía*, 5 vols., Madrid, Rioduero.
- MAQUIAVELO, (1961), *El Príncipe*, Barcelona, Vergara
- MARDONES, José M., (1995), *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, P.P.C.
- NIETZSCHE; F., (1939), *Der Wille Zur Macht*, vol.1, p.735. En *Hauptwerke*, Stuttgart, editada por Alfred Kröner.
- OELGART, B., (1971), *Ideólogos e ideologías de la nueva izquierda*, Barcelona, Anagrama.
- PINTOS, Juan Luis, (1995), *Los imaginarios sociales*, Madrid, Sal Terrae.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (1984), *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 20ªedic.
- ROA, Armando, (1995), *Modernidad y Posmodernidad*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- ROYSTON PIKE, E., (1966), *Diccionario de Religiones*, México, F.C.E., Servier, J., (1982), *L'Ideologie*, Paris, PUF.
- TOMÁS DE AQUINO, (1964), *Suma de Teología*, Madrid, BAC.
- URDANOZ, T., (1985), *Historia de la Filosofía*, Tomo VIII, Madrid, BAC.