

La huella y la fragua: el marxismo, Cuba y el fin de siglo

Isabel Monal

Investigadora. Instituto de Filosofía.

En el ocaso del siglo que se cierra el marxismo se enfrenta a dos desafíos monumentales. El primero, inesperado, es el de su existir mismo, y el segundo, de exigencia permanente, el de desarrollarse creadoramente.¹ Claro que ambos retos están íntimamente imbricados: sin la segunda condición difícilmente pueda producirse la primera. Sin embargo, el asalto contra el marxismo es hoy —particularmente después del colapso del socialismo en Europa del Este— de tal envergadura que su existencia ha llegado a estar en juego, y ello incluso con independencia de su capacidad para autorregenerarse. Imprevisible giro de los acontecimientos si se tiene en cuenta que el siglo xx ha sido, en gran medida, el siglo de Carlos Marx, cuya visión crítica-analítica y anticipadora hizo de su teoría —para seguir la conocida expresión de Sartre— la filosofía «irrebasable» (*indépassable*) de nuestra época. Una cuestión de fondo que se plantea es si las insuficiencias y errores cometidos a lo largo de la historia real del movimiento revolucionario y del socialismo bastan para explicar y justificar la profunda crisis que afecta al marxismo, al punto de poner en tela de juicio su pertinencia —amenazada en cierta medida inclusive en Cuba— o si, como ha ocurrido otras veces en la historia, la formidable ola de derechización planetaria da también cuenta de este retroceso, el cual, si no logra des-

mantelar totalmente al marxismo, intenta al menos desarmarlo.²

Claro que la crisis actual del marxismo es inseparable de su historia y del peso de su propia tradición. La vigencia del marxismo se presenta como una cuestión íntimamente ligada al proceso que va desde sus orígenes y ulterior desarrollo hasta los más recientes avatares del movimiento revolucionario. El estado actual resulta, pues, inseparable de la huella que ha dejado su movida historia, donde no escasea la regeneración de retos inéditos. Es precisamente esa historia compleja, plena de paradojas y de alzas y bajas la que, en sus desplazamientos recientes, ha creado un puntal justificativo fundamental para el sostenimiento de las posiciones que ignoran o, más directamente, se oponen al marxismo.

En rigor, no obstante, la historia real del marxismo es de continuo contrapunteo entre tendencias diversas y, a veces, contrapuestas. Los modos reformistas y los escolásticos parecen definir el contorno de su evolución; cada uno de ellos, en sus expresiones diversas y matizadas, ha encontrado, a su vez, motivaciones y justificaciones en la existencia y pujanza del otro. Como se sabe, el dominio en el plano de las ideas de uno o de otro ha sido muy variable tanto en el tiempo como en las localizaciones geográficas. Lamentablemente, pocas

El stalinismo, cabe recordar, exageró el peligro de las manifestaciones reformistas e idealizantes para tratar de arrancar de raíz cualquier «veleidad» que no se aviniera en sus más mínimos detalles al sistema cerrado y fijo en que había convertido al marxismo.

veces se ha contado con análisis serios y bien documentados de las raíces y resultados de las hegemonías oscilantes. El stalinismo, cabe recordar, exageró el peligro de las manifestaciones reformistas e idealizantes para tratar de arrancar de raíz cualquier «veleidad» que no se aviniera en sus más mínimos detalles al sistema cerrado y fijo en que había convertido al marxismo. Y el estereotipo y vulgarización que de ello resultó (entre otros defectos) ha servido también para lanzar estocadas más o menos profundas, y a veces poco rigurosas, a tesis y paneles fundamentales del marxismo; muchas de las formulaciones neoidealistas no se inhibieron, en esa tarea, de elaborar adulteraciones en contraposición con los elementos documentales disponibles, como fue el caso, por citar un ejemplo, de la corriente antiengelsiana promovida por ciertas variantes muy extendidas en las décadas del sesenta y del setenta —sin excluir a Cuba— del llamado «marxismo occidental» y uno de cuyos promotores fue Lucio Colletti, cuando todavía se consideraba marxista. La manera abusivamente simplista con que en ocasiones se ha llevado a cabo la batalla contra el marxismo vulgar y escolástico no ha podido brindar la base sólida que la renovación del marxismo demandaba, ya que el camino abierto por tales simplificaciones concluyó a menudo en recaídas neoidealistas y reduccionistas de nuevo tipo. En realidad, es difícil imaginar que la ingente tarea que hoy enfrentamos pueda realizarse desde tales posiciones, reduccionistas también a su manera, las cuales tampoco han podido liberarse de las interpretaciones y juicios esquemáticos sobre la compleja trayectoria del marxismo. Por razones igualmente difíciles de explicar, existe la tendencia que identifica unívocamente el marxismo vulgar con el dogmatismo. Ciertamente este fenómeno ha constituido un hecho real y dominante en la historia del marxismo y del leninismo que ninguna visión verídica del problema puede negar. De lo que se trata más bien es de tener presente que, desde el punto de vista de la historia de las ideas, ninguna corriente de pensamiento está apriorísticamente al abrigo de la dogmatización; una deformación, por lo demás, que depende de la confluencia de un conjunto de circunstancias que no son solo teóricas. El hegemonismo dogmatizante del neoliberalismo actual, que algunos han bautizado con lucidez como «pensamiento único», está ahí para recordarlo; y las formas neoidealistas, voluntaristas y reformistas del marxismo no son tampoco una excepción. En el fondo de

casi toda tendencia dogmatizante encontramos, al menos, un triple error de origen: la tendencia reduccionista y simplificadora de la teoría a pesar de la complejidad y riqueza de la realidad, la confianza excesiva en el propio saber y la entronización de autoridades (inclusive ilegítimas) absolutas. La confección de dogmas y simplismos parece ser pues un peligro en constante acecho que no solo puede venir de la tradición (en cualquiera de sus variantes), sino que puede acechar dentro del propio proceso de renovación y desembocar en nuevas formas afirmativas. El simplismo parece también estar relacionado con la falta de sistematicidad y la frecuencia con que se buscan las soluciones en las negaciones en bloque y en los virajes oportunistas a las modas intelectuales.

El marxismo es hoy él y su historia. Y esto es así debido al peso que esta historia tiene en su crisis y vigencia, en su *status* actual y en sus posibilidades de renovación. Desgraciadamente su historia se conoce poco y en ocasiones casi nada. Si a ello se agrega el también insuficiente conocimiento de los clásicos y la renuncia a releerlos a la luz de cien años de experiencia, entonces puede resultar que la «superación» de las insuficiencias y de los errores históricos concretos constituya una tarea preñada de recaídas. Esta deficiencia que es casi planetaria, en Cuba anonada por su extensión inesperada e injustificable. Este desconocimiento histórico se siente estimulado, fuera de los marcos académicos, por la inexplicable tendencia a relegar el peso de la historia que ocurre fuera de nuestras fronteras y con la que el país interactúa ininterrumpidamente. El manejo adecuado y riguroso de la historia del marxismo (en su proyección nacional, regional y universal) es decisivo en el trabajo serio de renovación y fragua, esencial en el proceso de necesarias recuperaciones y urgentes desarrollos. Esta historia debe, si es bien utilizada, confirmar la conveniencia y validez de proceder tomando en cuenta la historicidad del conocimiento y con ello preservarse contra las certezas excesivas y las perennidades injustificadas. Esa historia muestra también, entre otras muchas cosas, a dónde puede conducir el intento por encerrar la dinámica social en los moldes rígidos de un socialismo inexplicablemente estático y definitivo en las formas específicas de un momento histórico determinado.

En otro orden de cosas, es difícil imaginar mediante

qué lógica cognoscitiva pudo el marxismo ser aprovechado para sustentar una tal concepción del socialismo en absoluta y flagrante contradicción con las divisas más elementales de la concepción elaborada por Marx y Engels. Si una archiconocida afirmación insistía en el papel de la contradicción en el movimiento, ¿por qué debía entonces el socialismo temer a la saludable existencia de un cierto nivel de contradicciones inherentes a toda sociedad, lo que constituye un elemento clave de la dinámica progresiva? ¿A partir de qué argumentación creíble debía el socialismo ser una sociedad con escasa o ninguna dinámica, donde por un supuesto estado de casi beatífica perfección estaba al abrigo de recibir modificaciones de envergadura? La estereotipia y el dogma de la práctica estaban justificados, entonces, por un estado similar de la teoría.

Claro que no se puede dejar de notar la repercusión que en este sentido tienen los éxitos reales o imaginados de una teoría y de una práctica social y política; sin duda estos éxitos tienden a reforzar la idea de absolutos y perennidades; lo contrario también produce ese resultado a la inversa. Esta lógica de los acontecimientos ayuda a explicar, en parte, el auge de que gozaron el marxismo y el leninismo en las décadas del sesenta y parte del setenta, llegando inclusive a convertirse en una moda política e intelectual. El fin de siglo asiste al fenómeno inverso, producido en gran medida por el doble efecto del colapso del socialismo europeo y del fracaso de su renovación, donde predominó una óptica socialdemócrata que encontró sustento en el rechazo al marxismo escolástico dominante. Como he señalado en un texto anterior,³ es la conjunción de ambos procesos (fracaso del socialismo real y de su renovación) y no solo del primero, como simplistamente se acostumbra a señalar, lo que produjo el descalabro. Solo una visión ingenua puede dejar escapar el significado ideológico de esa ausencia casi absoluta del segundo conjunto de errores en los análisis; igualmente, se echa de menos el sentido clasista de la mayoría de esos movimientos de reformas, cuyos antecedentes socialdemócratas ya estaban presentes desde años atrás en la vida política de los países socialistas europeos, no solo entre amplios sectores de la población, sino también entre los políticos (burócratas o no), académicos e intelectuales.⁴ Este descalabro ha sido decisivo en el auge del nuevo absoluto no-marxista o antimarxista, idealizante y neoliberal; claro que no todo no-marxismo es neoliberal, pero no por ello deja de significar una inversión de signo también eternizante de negación del marxismo y del leninismo.

Las crestas revolucionarias crean sus absolutos y las reaccionarias también. Claro que no se puede dejar de observar que nunca antes las fuerzas revolucionarias habían asistido a una ola de semejantes proporciones planetarias. Sin duda el mismo fenómeno de creciente internacionalización e interdependencia ha resultado determinante en ese alcance. Pocos puntales quedan todavía en pie, aunque inclusive a ellos haya llegado, como en el caso de Cuba, la ola desmanteladora del marxismo. Junto con los ciclos

de ascensos y descensos, no puede dejar de señalarse que, tal y como lo señaló Rosa Luxemburgo a principios de este siglo, los momentos de auge también tienen sus centros geopolíticos cambiantes de estímulo y referencia. Algunos de estos polos políticos fueron Francia y luego Alemania, como ella misma indicó; obviamente la fuerza del éxito del Octubre leninista ubicó ese centro por décadas en la URSS. Ahora la historia es más compleja, pero Cuba es sin duda hoy una de esas referencias geopolíticas. La tarea en el plano práctico y teórico es inmensa y la una condiciona la otra. No obstante, visto el *status* del marxismo y del leninismo en el país, con su tremenda impronta en la filosofía y en las ciencias sociales, cabe preguntarse si sabremos estar a la altura del desafío histórico. Hay que plantearse seriamente si es posible tamaña hazaña si se sigue renunciando al marxismo, y si se puede realizar esa tarea desde los voluntarismos o desde algunas de las variantes empiristas de la sociología contemporánea; o, dicho en otras palabras, si todo ello es posible aceptando la tesis de que el materialismo histórico, y la teoría de la revolución a él unida, ha caducado definitivamente. ¿Puede acaso cuajar ese estímulo geocéntrico y lograr la amplitud y profundidad que el mundo necesita si el mismo se circunscribe a una práctica concreta sin el quehacer concomitante de la teoría? Son estas, claro está, cuestiones de sentido y dimensiones distintas, pero todas pertinentes.

No parece tampoco ser casual el hecho de que la profunda crisis del marxismo y del socialismo haya puesto en el orden del día político y teórico el regreso a diversas formas de referencia y fundamentación neoutopistas, cuya pujanza es de tal envergadura que casi se puede hablar de un *boom* de la noción, similar a la que gozaron las diferentes tendencias y escuelas del utopismo a mediados del siglo XIX. Este retorno, lleno de matices muy diversos, resulta bastante complejo y no se puede mencionar sin recordar, a su vez, los excesos del reclamo sobre el carácter científico del marxismo. Excesos que llevaron, a los esfuerzos de renovación operados desde posiciones estructuralistas, a los extremos inauditos de una historia sin sujeto, como ocurrió con algunos seguidores de Althusser en Latinoamérica. La crítica al rupturismo althusseriano no debe, sin embargo, ocultar el servicio rendido por el filósofo francés a la preservación del marxismo como ciencia. Las concepciones científicas (dentro o fuera del marxismo vulgar) estuvieron en gran medida en la base de la confianza absolutizante que argumentaba que puesto que la historia estaba de nuestra parte, nada ni nadie podría echar hacia atrás la rueda del devenir. Aquella confianza del metafisismo científico en su frecuente interpretación de los errores como simples accidentes de un grandioso proyecto de evolución que se impondría impetuosamente sin que la actuación de los hombres tuviera mucho que ver con ello, desembocaba, de hecho, en una forma *sui generis* de

Existe la tendencia que identifica unívocamente el marxismo vulgar con el dogmatismo [...] De lo que se trata más bien es de tener presente que, desde el punto de vista de la historia de las ideas, ninguna corriente de pensamiento está apriorísticamente al abrigo de la dogmatización.

desarmar al marxismo. Faltaba, entre otras cosas, la conciencia de los propios límites de la ciencia y de su carácter histórico y de los límites impuestos también por el grado todavía bastante incipiente de cientificidad de la nueva concepción fundada por Marx y Engels; conciencia que ellos mismos tuvieron y que los condujo a rectificaciones frecuentes o a abstenciones notables como lo fue su escasa o casi nula anticipación de las características de la sociedad socialista. Observar las tendencias reales de la sociedad, indicaba entonces Engels con fuerza, una vez tomado el poder por la clase obrera y destruida la maquinaria del estado burgués. El consejo de Engels implicaba también el reconocimiento de aquellos límites cognoscitivos y la negativa a caer en fórmulas utópicas o voluntaristas del «deber ser». Toda esta historia muestra los peligros de no reducir sabiamente las pretensiones científicas al nivel y seguridad (relativa) del conocimiento alcanzado; algo muy lejos, en verdad, del grado logrado por otras ciencias como las de la naturaleza. Ello reflejaba asimismo una incompreensión del carácter reciente e incipiente de esa cientificidad en el terreno de lo social y en la que un número significativo de los postulados de Marx y Engels no rebasaban el nivel de las hipótesis y, a veces, ni siquiera el de la opinión fundamentada. Pero el retorno al utopismo como «solución» a la crisis del marxismo o a la de sus excesos cientificistas no es una salida a la cuestión planteada y, por el contrario, retrotrae la teoría a formas superadas por Marx, a la vez que renuncia a la comprensión de fondo y concluye desarmando al marxismo de sus aportes fundamentales.

El marxismo, la teoría revolucionaria por excelencia de nuestra época, trastocado de esa manera en **marxismo desarmado**, no es ciertamente el instrumento más afectivo para las luchas de las izquierdas. Existe, ciertamente, una manera marxista de superar este tipo de pretensiones cientistas abusivas que radica fuera del retorno a las formas premarxistas y, en consecuencia, matizadas en ocasiones de voluntarismo. Y la aceptación acrítica de los utopismos, con su frecuente fundamentación ética, conduciría a errores probablemente más serios que los reclamos excesivos de la cientificidad; lo que no es igual, obviamente, al reconocimiento de la importancia de los valores morales en la sociedad y de su función

movilizadora de las comunidades y grupos sociales. En relación con toda esta problemática quizás resulte saludable la relectura de Labriola; de la tradición labriolista hay mucho que recuperar, y la menos importante de ellas no es precisamente la visión y defensa del marxismo como ciencia (sin las modificaciones rupturistas posteriores).

La búsqueda de una correcta y fructífera relación del marxismo con las diferentes tendencias de la sociología contemporánea se presenta como un elemento de referencia clave de su renovación. La ambigua y contradictoria relación que históricamente ha mantenido el marxismo con la sociología del siglo xx repercute inevitablemente en esta problemática. Este es un nexo en el que ciertamente no caben formulaciones generalizantes y abstractas, sino que ellas obligan, como pocas, a un análisis concreto y en detalle que no atañe al presente trabajo. Sí corresponde, no obstante, dejar sentado que en este caso también las posibilidades del desarme del marxismo, y en general de cualquier teoría social explicativa totalizadora no es una banalidad que autorice una desatención. La impronta más reciente de las concepciones sociales posmodernistas o de las ciencias políticas empiristas no hacen más que multiplicar los asaltos eventuales. No obstante, lo que interesa al objetivo del presente texto (que no constituye un análisis específico de estas cuestiones) es destacar la importancia y urgencia de establecer, desde una óptica marxista, las conexiones entre esas ramas del saber y el materialismo histórico; una tarea que las oscilaciones polares sobre esta relación aún no han permitido que cuajen. Inicialmente estuvo el conocido rechazo de la sociología y de sus contribuciones por parte del marxismo escolástico. En lugar de adentrarse en un análisis profundo que explorara la conveniencia y utilidad de formas de articulación, se produjo, en cambio, un rechazo simplista y primitivista, ignorante, además, del valor de las investigaciones y de los estudios empíricos que forman parte del aval sociológico. Los ensayos de sociología crítica, influidos por el marxismo, han brindado, por cierto, alentadores ejemplos del interesante campo ya abierto. Contrariamente, las tendencias a totalizar el marxismo, o a cualquier teoría social totalizadora que se mueva en los niveles de una teoría general de la sociedad, se sitúan en la antípoda de ese otro esfuerzo. Los problemas metodológicos y conceptuales

que permitan ir elaborando una constante interacción entre los diversos niveles de generalización desde la micro y la macro sociología hasta las generalizaciones más abarcadoras —en particular las del marxismo— han sido lamentablemente poco desarrollados como cuerpo conceptual específico. Sin duda es el propio marxismo el que más puede beneficiarse de este tipo de empresa, la cual tiene probablemente más perspectivas de alcanzar logros estables si se lleva a cabo por los propios marxistas; y para ello, no es ocioso insistir, un escaso conocimiento del marxismo que se haya marginado de la rica producción de los últimos años —incluyendo muchos textos de los clásicos desconocidos hasta épocas muy recientes—, no está en condiciones de promover esta impostergable línea de desarrollo. Claro que el discurso teórico es sumamente complejo y arranca al estudioso de la cómoda tranquilidad del discurso empírico solo más invulnerable en apariencia. Ningún tipo de nexo posible debe, pues, implicar una reducción del ámbito o la dimensión de la teoría, cuyo menosprecio finaliza paradójicamente rebajando la científicidad.

Cabe lamentar cómo en Cuba el apremio de los problemas concretos ejerce, desde los órganos de dirección intermedia, una presión que tiende a interesarse y a promover solamente las investigaciones aplicadas en detrimento de los problemas más de fondo, obstaculizando, con ello, el papel que Cuba puede y debe jugar en esta gran reflexión internacional.

Por otra parte, es el marxismo igualmente el que está en mejores condiciones para encarar, desde sus posiciones, la elaboración conceptual de los nexos entre sociología, ciencias políticas, economía, historia y filosofía. Los problemas de fin de siglo apremian, por su lado, la necesidad de un tal ejercicio diseñado más allá de la interdisciplinariedad, pero incluyéndola. En el siglo pasado era todavía posible imaginar un trabajo de proyección renacentista (aunque con insuficiencias) en las ciencias de la sociedad, como lo hicieron Marx y Engels; pero cien años de desarrollo y crecimiento gnoseológico hacen un tal empeño imposible; el «hombre del renacimiento» de las ciencias sociales ya no puede sobrevivir.

Pero el fin del «renacimiento» en las ciencias sociales también repercute en las tareas del político. El trabajo conjunto de políticos y especialistas se hace inaplazable en este fin de siglo y contribuye a acrecentar, además, la vigencia y utilidad del marxismo. El mismo conllevaría la imbricación de funciones que no son opuestas sino complementarias, y realizables por el objetivo y la dirección del movimiento comunes, así como también por un diálogo no asimétrico que comprenda la necesidad de la teoría y la interacción con la práctica política. No es cuestión, por tanto, de un matrimonio de conveniencia antagónico. La realización seria y permanente del diálogo no debe bastar, sino que el mismo debe convertirse en objeto de reflexión y estudio para arribar a conceptualizaciones

que permitan fraguar esta nueva dimensión del avance del conocimiento. Tener siempre presente, asimismo, que la relación de las ciencias sociales y la filosofía con la acción política no es equiparable ni similar a las que se establecen con las ciencias naturales; son relaciones con funciones y dimensiones diferentes porque las de las disciplinas sociales tienen que ver con la dirección misma de los acontecimientos y poseen con el nivel político un alto grado de interpenetrabilidad.

Una manera algo más sutil, pero evidente, de reducir la vigencia del marxismo se manifiesta en la creciente supresión del aparato conceptual del marxismo en la terminología en uso. Toda una batería de conceptos claves tales como «relaciones de producción», «conciencia de clase», «modo de producción», «formación económico-social», etc. tienden a desaparecer de los textos. El uso de una terminología menos «ideologizante», más alejada de la idea de praxis revolucionaria, intencionalmente aséptica y neutra tiende a desalojar al aparato marxista. En el fondo se le da una estocada profunda, quizás sin buscarlo, a la teoría de la revolución, —el alma misma del marxismo—, y a la dimensión de crítica social de sus análisis. En consecuencia, la emancipación social, fruto de la nueva sociedad, es reemplazada por expresiones más vacías como «proyectos» sin denominaciones específicas, o simplemente utopizantes como «esperanza» «sueños», etc. No se trata, por supuesto, en este caso, del lenguaje mediado de la comunicación y la movilización, sino de la terminología de una rama o disciplina del saber. Y menos aún se trataría de un inmovilismo de la terminología científica, sino más bien de los abandonos apriorísticos y de las incorporaciones acrílicas o, sino también, de un insuficiente análisis científico que condujera erróneamente a la desaparición de conceptos esenciales. De ese abandono puede resultar un lenguaje mellado que se retrotrae a la renuncia de «cambiar al mundo» por una supuesta asepsia científicista que solo «interpreta» el mundo. Es posible en muchos casos prever no el abandono o sustitución de una terminología sino su ampliación complementaria; es el caso mismo de «proyecto» en ciertas circunstancias, de «asimétrico», o el de la llamada «socialización» del conocimiento; esta última puede ser complementaria de la de «conciencia de clase» pero no puede, en rigor, sustituirla; la conciencia de clase implica alguna forma o grado de socialización del conocimiento, pero la socialización no cubre el concepto de conciencia de clase, que va más allá y tiene otra dimensión. Por ello lo que pudiera ser un enriquecimiento teórico puede convertirse en neutralidad científicista si sustituye al tradicional concepto marxista tan esencial en la teoría de la revolución (incluyendo la construcción del socialismo).

Concomitantemente se ha producido en Cuba un proceso de desocialización del marxismo y del leninismo

La relación de las ciencias sociales y la filosofía con la acción política no es equiparable ni similar a las que se establecen con las ciencias naturales; son relaciones con funciones y dimensiones diferentes porque las de las disciplinas sociales tienen que ver con la dirección misma de los acontecimientos y poseen con el nivel político un alto grado de interpenetrabilidad.

(al que no son ajenos los medios masivos de comunicación), ya por la desaparición referencial al mismo como por la supresión de su terminología. Los últimos años se han caracterizado precisamente por el avance de este proceso cuya gravedad parece innecesario resaltar aquí. Nada justifica, en realidad, que la necesaria inserción del país en el mercado internacional conlleve a una dudosa «inserción» en la producción ideológica.

Para vencer escollos y superar la crisis parece saludable apoyarse, y superar a la vez en un mismo gesto, la propia tradición marxista. Se trata del llamado, tantas veces repetido, al marxismo creador. Un marxismo que aporte elementos originales, pero que no confunda originalidad con originalismo a ultranza; este último desemboca en el callejón de la *fetichización epistemológica*, es decir, una forma de enajenación del proceso cognoscitivo. A la originalidad se llega después de un penoso y tenso proceso de gestación; es un resultado, no un punto de partida teleológico y apriorístico.

Cuando la originalidad se identifica con un aporte fundamental al conocimiento, como en el caso de algunos de los descubrimientos de Marx, las cuestiones epistemológicas ligadas a ese proceso científico pueden llegar a interesar, como en el marxismo, a la teoría misma que se ha elaborado. Fue Engels el que tuvo el mérito de comprender el alcance de estas cuestiones e integrarla a la nueva concepción como parte de su filosofía. Una de estas dimensiones concierne a los aspectos fundacionales de una nueva teoría, sus relaciones con los antecedentes y el elemento novedoso de creatividad que aporta. Aquí esa sensibilidad epistemológica de Engels (destacada oportunamente por Althusser) puede constituir una referencia inicial, por sus lúcidos análisis, sobre la contribución y originalidad de Marx; ella apunta —como he hecho observar en otro texto— hacia la idea de la superación (*Aufhebung*) y del salto que explora la unidad dialéctica de la continuidad y la discontinuidad. Si esto es correcto, entonces no habría cabida ni para una concepción rupturista (Bachelard, Althusser, Khun, Feyerabend) ni continuista del conocimiento (los empiristas neopositivistas y muchos marxistas vulgares).

Uno de los terrenos en los que, al parecer, la tradición marxista ha sido poco creadora y original concierne

precisamente a la dimensión cosmovisiva del marxismo y a los avatares posteriores del materialismo dialéctico. Puede resultar infructuoso empeñarse en demostrar, como lo hizo la tendencia antiengelsiana, que el marxismo no comporta una *Weltanschauung*; esta vocación cosmovisiva recorre en realidad la obra de los fundadores, pero se halla, sobre todo, en la obra del autor del *Anti-Dühring*. Pocos temas dentro del marxismo han sido tan manipulados como este por las posiciones polares. El uso que el marxismo vulgar hizo de esta problemática y la consecuente dogmatización primaria de los análisis y conclusiones de los clásicos —que constituían más bien búsquedas exploratorias—, ha dejado una huella difícil de superar. Si Marx y Engels hubieran estado más seguros de los resultados (no de la proyección) de esta línea de su trabajo no los hubieran dejado engavetados como ocurrió con la *Dialéctica de la naturaleza* (y no solo porque quedó inacabada). En los antiguos países socialistas se llevaron a cabo algunos trabajos interesantes sobre la dialéctica de la naturaleza como objeto de estudio, pero quizás sufrían de un exceso de celo por demostrar la veracidad ahistórica de los planteamientos de Engels, sin tener en cuenta que el primero que hubiera virado todo al revés, si el avance de las ciencias individuales así lo aconsejaban, hubiera sido él mismo. El hecho cierto es que la penuria en esta zona oscura del marxismo ha ido quedando como el campo abandonado por todos en significativo contraste con algunas corrientes anglosajonas actuales del pensamiento que parecen haber comprendido mejor que los marxistas que el hombre no puede renunciar a priori a la comprensión abarcadora del mundo natural. La pobreza del marxismo, vulgar unida a la defecación de los «renovadores» formaban un contricante de poca talla frente a los excelentes trabajos que legaron (a la filosofía y a la epistemología de las ciencias) las diversas posiciones de los neopositivistas y de las tendencias analíticas en general. De desarrollarse una línea de trabajo en este sentido está claro que habría que partir, aunque muy cautelosamente, del *modus operandi* de los clásicos en estos asuntos, sin olvidar a Marx. Los textos de este al respecto, dispersos en la correspondencia, pero sobre todo contenidos en

sus cuadernos de apuntes, no están todavía en su integralidad al alcance de los especialistas, pero las primicias que llegan a través de los que han tenido acceso a algunos de ellos anuncian —al menos para mí— una inquietante complicación del problema.⁵ Sin duda, la relación entre una *Weltanschauung* y las ciencias de la naturaleza se presenta como más problemática que otras relaciones, y no sería sorprendente si los estudios concluyeran que las concepciones de los fundadores sobre estas cuestiones forman parte del arsenal que menos ha resistido la prueba del tiempo, producto de los enormes adelantos de las ciencias naturales. Lo importante en este caso radica específicamente en la autenticidad de un desarrollo marxista y leninista en este sentido.

La cuestión de la relación entre las ciencias de la naturaleza y el marxismo no es más que uno de los aspectos problemáticos de la cosmovisión. Lo que busca poner sobre el tapete el presente texto es la conveniencia de esta línea de trabajo independientemente de las contradictorias conclusiones a las que se pueda llegar. Porque lo que está en juego, en el fondo, es la existencia de una *Weltanschauung* en Marx y Engels, sus características y contenido, para de ahí adentrarse en la pertinencia actual de este empeño. Por el objetivo del presente trabajo lo que me interesa resaltar es que esa cosmovisión era de intención dinámica y abierta, algo distinto de la filosofía anterior. La incompreensión de que se trataba de una cosmovisión de nuevo tipo (al igual que su materialismo) desvió la ruta de escolásticos y «renovadores». Entre estos últimos (en algunos de los cuales hubo auténticos esfuerzos renovadores en otro orden de cosas) alcanzó aceptación la idea del «fin de la filosofía», que en rigor antecedió, pues, a nuestra contemporánea del «fin de la historia». Claro que por «fin» de la filosofía se entendía todo un complejo conceptual, pero su intención fundamental era no solo negar la existencia de una *Weltanschauung* en el marxismo (¡otra vez la ineptitud de Engels, y de Lenin, claro está!), sino la validez de esta dentro de una concepción que suponía rechazarla por su propia naturaleza. Esta tendencia se inscribía, por lo demás, dentro de una corriente más amplia que iba más allá del marxismo y que veía ese fin como el fin natural de una rama del saber que no tenía objeto de estudio ni campo específico de operatividad. Por supuesto que el *Anti-Dühring* tuvo también la lectura que todos recordamos que hacía de Engels el enterrador de la filosofía. Quizás haya que agradecerle a una buena parte de la filosofía idealista burguesa de este siglo no haberle hecho caso a los enterradores marxistas y no-marxistas de la filosofía contribuyendo en parte (con ello) a que todavía esté viva aunque, como Penélope, haya que tejerla otra vez desde la óptica marxista.

Si Marx y Engels dedicaron tanto tiempo (en particular el último) a estos menesteres es porque lo

consideraron esencial para los objetivos que se habían propuesto. Ahí radica la clave del asunto. Y hay que preguntarse por qué era tan necesario que una concepción que se proponía transformar el mundo requiriera una *Weltanschauung*. Ellos mismos, y Lenin, dieron algunas pistas, y Gramsci, por su parte, no dudó en precisar —a pesar de algunas de sus opiniones sobre aspectos específicos— que una concepción del mundo era un hecho político. Y no estaría de más agregar que un rechazo es también un hecho político.

No obstante, independientemente de los resultados a los que se pueda llegar, hay que resaltar la importancia que le dieron los fundadores a la obra de Darwin. Del trabajo del autor de *El origen de las especies* ellos extrajeron el valor que la teoría de la evolución tenía para la nueva concepción en su dimensión cosmovisiva. No solo la sociedad tenía una historia sino también la naturaleza; ello permitió retomar una añeja problemática del Marx de los Manuscritos del 44 sobre la historicidad en un sentido abarcador y de la relación entre sociedad y naturaleza, ahora fuera, claro está, del antropologismo abstracto de los Manuscritos. Pero en un sentido general, fue más bien Engels el que con más pertinencia y ponderación parece haber analizado el trabajo de Darwin. El libro de Darwin reavivó también el interés por la temática de la relación entre el hombre y la naturaleza e impulsó a ambos amigos a subrayar la tesis del hombre en la naturaleza y como parte de ella. Es en esa dimensión que se replantea entonces la cuestión antropológica y donde se encuentran los atisbos de inquietudes ecológicas. Había, pues, múltiples razones que explicarían el constante interés de Marx y Engels por las ciencias de la naturaleza como parte del trabajo que llevaban a cabo.

En el proceso de conformación de una *Weltanschauung* de nuevo tipo, los fundadores del socialismo científico se apoyaron constantemente, como en el resto de su obra, en los resultados de las otras ramas del saber incluyendo la filosofía. Su idea de una concepción del mundo abierta y dinámica no significaba, sin embargo, la elaboración de un sistema ecléctico o incoherente y, menos aún, la construcción de un *collage*. Este intercambio con otras maneras de pensar se mantuvo durante toda sus vidas, inclusive cuando la nueva concepción estaba ya conformada. Ello influyó en los ajustes constantes y las modificaciones necesarias a la luz de los avances del conocimiento, sin que importara de dónde venían estos. La relación del marxismo con otras formas del saber y del pensar, incluso de la filosofía, es una cuestión de la mayor importancia que debe empeñar una reflexión permanente, de una mayor actualidad, más aún si se tiene en cuenta que ya han pasado cien años. A estas alturas de la historia sería ridículo recordar que hay que caminar con los nuevos tiempos; la cuestión, por tanto, no radica ahí, sino en cómo hacerlo. Y la apropiación acrítica de las nuevas ideas y concepciones parecen tener poco que ver con marchar junto al tiempo.

Se ha producido en Cuba un proceso de desocialización del marxismo y del leninismo (al que no son ajenos los medios masivos de comunicación), ya por la desaparición referencial al mismo como por la supresión de su terminología.

El asunto consistiría en evitar tanto la aceptación acrítica como el rechazo a priori. La forma misma en que Marx y Engels incorporaron los descubrimientos de Morgan y de Darwin constituye una lúcida indicación; se trataba de una forma marxista de asimilar aquellas contribuciones. En ningún momento se hicieron evolucionistas (ambos científicos anglosajones lo eran), y se escandalizaron con el darwinismo social. En lugar de hacer tambalear su teoría revolucionaria se sirvieron de ellos para enriquecerla y perfeccionarla, y lo que de ella era inexacto (por ejemplo, la historia es la historia de las luchas de clases) fue sencillamente modificado por otra tesis más en correspondencia con los nuevos conocimientos adquiridos.

A partir de esta imprescindible apertura, la historia del marxismo no deja de ser prolija en los intentos por «completarlo» o por reorientarlo. El asunto es sumamente complejo porque frecuentemente existe una legítima intención de perfeccionamiento. No queda, pues, más remedio que correr ciertos riesgos. No obstante hay casos que son más evidentes. Y uno de los más conocidos fue el caso de Bernstein a principios del siglo actual; el cual es oportuno recordar, por una parte, porque constituyó un ejemplo de completar el marxismo a partir de un filósofo (Kant) conocidísimo de Marx; y, por tanto, nada podía justificar aquel intento que traía como resultado la completa reorientación de la concepción; y, por otra parte, porque aquel debate conducía a la cuestión del «ser» y del «deber ser» que algunos tipos de neoutopismo contemporáneo están resucitando de la vieja tradición kantiana.

La relación con Hegel es una arista sumamente escabrosa. Mucha tinta ha corrido sobre este tema y todavía mucha más correrá. Aquí la situación es completamente distinta porque no parece justificable negar la ascendencia significativa de Hegel en la evolución de los clásicos. Pero habría que repensar cuánta desvirtuación ha traído el énfasis excesivo en la influencia de Hegel. En particular, llaman la atención los sanos intentos por enfrentarse a la interpretación vulgar del marxismo, con el fin de renovarlo, a partir precisamente de esas posiciones. Porque esfuerzos del tipo de Illienkov produjeron, junto a reflexiones muy lúcidas, una reorientación de hecho hegelianizante del marxismo, reforzada por aquella obsesión de algunos de sus seguidores por demostrar a toda costa la negación de la negación en ciertos procesos

de la naturaleza. En alguna medida los clásicos mismos tienen alguna responsabilidad en el equívoco respecto a Hegel, porque las pistas que dejaron fueron algo ambiguas y contradictorias. A ello se agregó una lectura muy particular de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y de su famosa frase sobre la lógica dejada por Marx en *El Capital*.⁶

No hay que olvidar, por otra parte, que las otras ramas del saber, y en primer lugar las propias ciencias, no transitan por veredas lineales; ellas también se modifican continuamente y sus resultados apuntan en ocasiones hacia direcciones diversas. Por todo ello, el enriquecimiento y renovación del marxismo y del leninismo no puede conducir a construir un marxismo «camaleón» e inconsistente, producto, a veces, de superficialidades y precipitaciones. Al encomiable interés por estar al día, bien podría darle alcance el interés por estar también al día en el propio marxismo. Y no puede menos que llamar la atención cuán poca inquietud despierta este interés asimétrico.

La reciente conmemoración del centenario de Mariátegui hizo despertar un oportuno interés por su obra. El, junto con Mella, encabezó una línea de desarrollo del marxismo y del leninismo a partir de nuestras propias realidades —ese viejo reclamo martiano. Algunos quieren ver el carácter creador del marxismo mariáteguiano en sus asimilaciones (reales o supuestas) de formas de pensamiento alejadas o contrarias al marxismo. Pero no hay que pensar que en Mariátegui no se dieron también ambigüedades; y el reconocimiento de su alta estatura no puede constituirse en plataforma para una interesada sacralización que justamente le negamos a Marx y a Engels. Parte de sus contribuciones fundamentales se encauzaron por aquella vía demandada por Martí y bosquejada en su manifestación inicial por Lenin desde la primigenia Tercera Internacional.

El Amauta avanzó en esa orientación y la profundizó cuando planteó que en los países que hoy llamamos del Tercer Mundo el marxismo tenía que saber abrazarse con la tradición nacional. Es ese rico legado, cultivado también por Mella y Rubén, el que recibe la Revolución cubana. La esencia de esta proyección conduce a la idea de que este nexo constituye una dimensión insoslayable del marxismo creador. No se trata ni de una superficialidad oportunista ni de un eclecticismo amorfo, sino de una compleja y madura reflexión que evite ambos peligros. Habría, pues,

que desarrollar este esfuerzo en el sentido de una **articulación**.⁷

Esta problemática está íntimamente relacionada con la cuestión de lo nacional y de la nacionalidad. Y ese conjunto, al igual que todo lo que pertenece al campo del pensamiento —llegue o no como legado—, corre el riesgo de ser aceptado acríticamente. La aceptación como válida de la tradición nacional (o de una parte de ella) para ser articulada con los avances del saber universal, y en primer lugar del marxismo y del leninismo, no implica ignorar que no todo en esa tradición puede gozar de vigencia, más aún si se tiene presente que no todo en ella merece aprobación, como es el caso evidente del anexionismo. En consecuencia, una aceptación abstracta o en bloque, ni aun de los pensadores más lúcidos, cabe en una tal articulación. Esta articulación, propuesta como tipo de nexo, camina de la mano con el entendimiento insoslayable de la historicidad que reconoce la acción de una dinámica inherente a todo proceso social incluyendo el devenir de las ideas, contraria, pues, a la noción de perennidad.

No hay que caminar acríticamente con los nuevos tiempos, pero sin duda es inevitable caminar con ellos. Y en este andar hay que tratar de identificar y comprender los nuevos signos de este fin de siglo de crisis del marxismo. Un hecho esencial marca el momento actual, y es el de la internacionalización de las relaciones sociales —en su sentido amplio— y humanas en general, con la paulatina conformación de un sistema-mundo. Una consecuencia de este proceso es el impacto determinante de las relaciones internacionales en el resto de los procesos sociales. Una gran cantidad de objetos de estudio que se podían analizar en gran medida sin exceder mucho sus propias fronteras ahora se hacen incomprensibles sin la incorporación de esta nueva dimensión, lo que a su vez complejiza enormemente el trabajo del analista social.⁸ En esta dimensión entra de lleno la cultura y la propuesta del diálogo de las culturas. Pero a ello habría que agregar una propuesta de **diálogo entre las sociedades civiles**, un concepto inédito que se orienta en otra dirección complementaria.

El peso de las relaciones internacionales es un elemento más para comprender cuánto se aleja la tendencia «sociologizante» del movimiento real. El materialismo histórico por su *dimensión interdisciplinaria* está, una vez más, en mejores condiciones para enfrentar la tarea de análisis teórico y conceptualización interdisciplinaria que parece estar en el orden del día. Pero lo contrario no deja también de ser cierto; no se puede ser marxista en este fin de siglo sin incorporar coherentemente esta dimensión en la renovación del marxismo y del leninismo como concepción. No es cuestión, obviamente, de una visión marxista de las relaciones internacionales; esta línea es ya añeja y no dejará de seguir desarrollándose. Se trata de algo más profundo que debe permear una gran parte de la teoría misma y modificarla, es el problema de

su inserción en los análisis abarcadores. Claro que la dimensión de las relaciones internacionales estaba en la obra de los clásicos y de los grandes pensadores de los dos últimos siglos; en definitiva desde Hobbes se encuentran ya las bases de las teorizaciones modernas sobre las relaciones internacionales. Pero su impacto y la repercusión de su impronta alcanzan ahora esta nueva fuerza cualitativa con su fragilización de los límites de los estados-naciones, no solo en términos de su soberanía, sino también del propio devenir social. Así cada día se hace más ilusorio e irrealista pensar lo nacional (socio-económico y político) sin el enjambre de las **mundializaciones múltiples** que van conformando el sistema-mundo caracterizado por un orden mundial específico, él también dinámico, una de cuyas diferencias con los que lo antecedieron (**sucesión de órdenes mundiales**) significa un salto, producto de una aceleración del proceso de interdependencia después del colapso del socialismo europeo. Esta interdependencia se ha hecho, no obstante, asimétrica con el advenimiento del unipolarismo relativo (relativo en el sentido que opera con alianzas hegemónicas). La nueva fuerza de la vieja hegemonía, hoy más libre de ataduras que antes, está poniendo a prueba la supervivencia de las soberanías de los estados-naciones. Otra consecuencia del hegemonismo en el debate internacional de las ideas ha sido el haber logrado sepultar la rica reflexión sobre el derecho de los pueblos de las décadas del setenta y ochenta (en particular en el sistema de las Naciones Unidas) en favor de la absolutización de los también importantes derechos humanos. Una de las puntas de lanza de esta cruzada reaccionaria está constituida por las instituciones de Bretton Woods con su dogmatismo teórico-práctico (parte integrante del pensamiento único) y el poder de imponerlo. La imprescindible defensa de las soberanías no puede, sin embargo, ignorar la fragilización de esta antigua institución (estado-nación). La exigencia de una reflexión profunda y madura del conjunto de estas cuestiones no puede realizarse desde una óptica irrealista. No es seguro que la vieja argumentación y conceptualización desarrollada en el presente siglo, pero cuya fundamentación primigenia se encuentra en el pensamiento de los siglos XVIII y XIX, pueda rendir todavía plenamente los mismos servicios. Si se agrega, además, el hecho de que existe un intento por violentar artificialmente la progresión de interdependencia asimétrica, con el fin de acelerar el proceso de debilitamiento de los estados-naciones, entonces la necesidad de refundar la soberanía sobre nuevas bases, superando dialécticamente la tradición, parece incuestionable.

En el mundo complejo de fin de siglo la existencia de paradojas y tendencias contradictorias parecen marcar sus rutas. Ellas son varias y dan la impresión de multiplicarse a ojos vista. Las paradojas, y en particular las paradojas en las ciencias sociales, no son hechos simplemente para constatar. Ello constituye una primera

Y si el socialismo, y más aún el comunismo, es la sociedad de la emancipación del hombre, esa emancipación no es comprensible dentro de un tal marco de unificación espiritual, sino su contrario. A esa otra sociedad, que espiritualmente sería la antítesis del socialismo y del comunismo parece conveniente denominarla como sociedad aburrida.

identificación del conocimiento. Son en parte una cuestión del conocer, pero reflejan con frecuencia la presencia de tendencias contradictorias en el devenir social. El insuficiente conocimiento o comprensión de la realidad puede dar la falsa imagen de paradoja real, cuando en realidad se trata de que las ciencias o las diferentes ramas del saber no han descubierto la razón acertada de los acontecimientos que permitan eliminar la paradoja mediante una interpretación profunda que explique las tendencias contradictorias. El caso actual de los nacionalismos y etnicismos exacerbados en medio de la ola internacionalizadora o globalizadora caen dentro de esa categoría posiblemente. Pero si las paradojas no son solo un problema cognoscitivo, entonces la dimensión puede ser otra. Este podría ser el caso, por poner un ejemplo, de la fuerte corriente universal que tiende a acrecentar el papel de los tecnócratas en la sociedad, mientras se llega a un hito de la larga lucha de más de dos siglos por la conformación de la democracia moderna. Cómo conjugar, visto en su dinámica, esa función social del tecnócrata que acrecienta su poder por necesidad del desarrollo, es decir, en virtud de su saber y de su peso en las decisiones, y el esfuerzo por expandir plenamente la democracia social y participativa. Es sin duda una cuestión intranquilizante, que lo será cada vez más a medida que las fuerzas contradictorias de ambas continúen progresando.

Resultado precisamente del proceso creciente de internacionalización y del nuevo *status* cualitativo de las interacciones planetarias se insinúa con cierta nitidez la inquietante paradoja de una evolución que tiende, a muy largo plazo, a un progresivo proceso de homogeneización cultural y espiritual. Los gustos se inclinan a mundializarse y, con ello, también a la uniformidad del entretenimiento y del disfrute espiritual en general. No se trata solo de la mundialización de las formas culturales promovidas por el *marketing* capitalista. El presente planteamiento lo incluye, pero va más allá, porque el impacto de las comunicaciones, entre otras cosas, refuerza esta tendencia que en este fin de siglo se orienta en sentido más concretamente capitalista por su contenido; es, pues, una constatación de tendencia más allá de su contenido (capitalista) específico. En el

horizonte a distancia es posible entonces vislumbrar la alarmante perspectiva de una vida espiritual uniforme, plana, sin variedad ni riqueza múltiples. No se plantea que la diversidad dejaría de existir, sino que ella sería esencialmente la misma para todos, es decir, una diversidad única o **diversidad homogénea**. Y si el socialismo, y más aún el comunismo, es la sociedad de la emancipación del hombre, esa emancipación no es comprensible dentro de un tal marco de unificación espiritual, sino su contrario. A esa otra sociedad, que espiritualmente sería la antítesis del socialismo y del comunismo parece conveniente denominarla como **sociedad aburrida**.

Si esta identificación de tendencias es correcta, ninguna otra concepción del mundo —y aquí habría que subrayar la dimensión cosmovisiva del marxismo— estaría mejor preparada que el propio marxismo y el leninismo para servir de fundamento (pero obviamente enriquecida con los nuevos saberes) al análisis correspondiente que no solo interprete, sino que sepa extraer las posibilidades mismas de reorientar un tal designio. No se trata obviamente de una propuesta voluntarista, sino que se parte de la idea, ya señalada por los clásicos, de los desarrollos históricos posibles a partir de una situación socioeconómica y cultural determinada.

No es una conclusión hacia la pasividad resignada, sino hacia la anticipación movilizadora.

Notas

1. El presente artículo se inscribe en un proceso exploratorio sobre el marxismo, su crisis y vigencia en el marco de los problemas de fin de siglo, iniciado en 1992 con el texto publicado por la revista *Dialektik*, editada en Hamburgo, y continuado con los textos preparados para *Contracorriente* (Véase Isabel Monal, «Complejización de la concepción materialista de la historia en Marx», *Contracorriente*, La Habana, 1(1), julio-septiembre, 1995: 41-50.) y para una intervención en el taller sobre el Paradigma Socialista organizado por el Instituto de Filosofía. Entre las próximas estaciones estaría una reflexión sobre la problemática de las ambiguas y contradictorias relaciones entre ciencia y utopía dentro del marxismo.

2. No puede dejarse de constatar la triste ironía que significa la

posición asumida por Derrida en su reciente libro sobre el marxismo (véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París: Editions Galilée, 1993), mientras que en nuestra isla de luz proliferan las tendencias excluyentes. No es que el destacado filósofo francés se haya convertido al marxismo, sino que es la comprensión lúcida de que Marx no ha muerto. (Existe una versión abreviada del texto de Derrida en *New Left Review*, (205), marzo-junio, 1994: 31-58.)

3. Véase Isabel Monal, «Auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft?», *Dialektik*, (3), 1993: 9-16.

4. Un argumento frecuente en el debate era precisamente considerar a la presente época como aquella de la socialdemocracia. A ello se unía la insistencia en que la perestroika no corría peligro desde la derecha y que el único enemigo a abatir era la sociedad autoritaria y burocrática dominante.

5. Ver el incisivo y documentado artículo del filósofo marxista alemán Hans Jörg Sandkühler, «La signification épistémologique des sciences de la nature dans l'oeuvre de Marx», *Actuel Marx*, (9), Primer Semestre, 1991: 160-77.

6. Este asunto no puede ser tratado aquí con la profundidad que exige. Existe un trabajo de Timpanaro que llama la atención de los errores de interpretación sobre los *Cuadernos*. Aunque sigo pensando que el rumbo tomado por Illienkov no era el correcto, algunos estudios de la última década sobre el tema me han hecho dudar de algunas de mis apreciaciones sobre las relaciones de Marx con Hegel. (Me refiero más específicamente al artículo de

Catherine Colliot-Thélène «La logique du concret: idéalisme et matérialisme», en: *Étudier Marx*, París: Editions du CNRS, 1985: 11-29; y al número dedicado a Hegel por la revista *Philosophie Politique*, (5), 1994.)

7. En el taller que tuvo lugar en noviembre del pasado año en Las Villas sobre pensamiento cubano, ya planteamos esta idea como resultado de un proceso de análisis anterior. (Los textos de las ponencias e intervenciones están en proceso de impresión.)

8. Entre los muchos errores de fondo de Gorbachov uno de los fundamentales fue el de interpretar —pese a su lenguaje marxizante— la nueva situación internacional y sus tendencias de manera sustancialmente errónea. Independientemente de muchos juicios atinados, el líder de la entonces URSS interpretó que se marchaba hacia una «civilización» única de comprensión y cooperación y minimizó el peso de ciertas contradicciones existentes como la de los antagonismos entre los grupos de países. Descubrir la repercusión (implícitamente positiva) del nuevo nivel de civilización, ya en formación, sobre los valores universales, era una de las guías de la «nueva» interpretación. Muy significativo resultó, en ese sentido, su discurso pronunciado en La Sorbona en julio de 1989, el cual inexplicablemente no concitó la atención que demandaba, dadas las inquietantes tesis en él expresadas. (Existe una versión francesa, editada por el *Bureau Soviétique d'Information à Paris*, nouvelle série, (273), 1989.)

© TEMAS, 1995.