

ARTÍCULO ORIGINAL

El desarrollo a propósito del pensamiento de Rodolfo Stavenhagen

The Development According to Rodolfo Stavenhagen's Thought

MSc. Elizabeth Cabalé Miranda, Dr. Gabriel Rodríguez Pérez de Agreda

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Cuba.

RESUMEN

El artículo toma como punto de referencia el ensayo "Siete tesis equivocadas sobre América Latina" de Rodolfo Stavenhagen y el desarrollo como elemento central de análisis. Se parte de la idea que este es un proceso objetivo, al cual está sometido todo fenómeno natural o social. Se abren diversas interrogantes relacionadas con la temática del desarrollo como fenómeno objetivo en sí; el concepto o idea hegemónica que se conformó de él en la modernidad; las perspectivas para un desarrollo racional en Latinoamérica; y lo que aportan las ideas de Rodolfo Stavenhagen a esta perspectiva de desarrollo racional latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: desarrollo, educación, fuerzas productivas, relaciones de producción, cooperativa.

ABSTRACT

The article takes as a reference point the essay "Seven theses misconceptions about Latin America" by Rodolfo Stavenhagen and development as a central element analysis. It starts from the idea that this is an objective process, which is subject to all natural or social phenomenon. Several questions related to the theme of development as objective phenomenon itself open; the hegemonic concept or idea it was formed in modernity; the prospect for a rational development in Latin America; and contributing ideas Rodolfo Stavenhagen this rational perspective of Latin American development.

KEYWORDS: development education, productive forces, production relationships, cooperative.

En el año 1965 Rodolfo Stavenhagen publicó el memorable ensayo "*Siete tesis equivocadas sobre América Latina*" cuya vigencia plena llega hasta nuestros días; una muestra de ella fue el seminario internacional "Nuevas Miradas tras medio siglo de la publicación "*Siete tesis equivocadas sobre América Latina*" realizado por el Colegio de México, entre los días 25 y 26 de julio del pasado 2015, en el cual participamos con la ponencia "*Progreso y desarrollo ¿una y la misma cosa en América Latina?*" de la cual tomamos gran parte de las ideas que aquí desarrollamos.

En la presentación de su ensayo Stavenhagen afirma: "*En la literatura (...) se encuentran numerosas tesis y afirmaciones equivocadas, (...). Pese a que los hechos*

las desmienten, y a que diversos estudios en años recientes comprueban su falsedad, o cuando menos hacen dudar de su veracidad, dichas tesis adquieren fuerza..." (p.1). Si damos una elemental lectura al análisis de este autor, nos damos perfecta cuenta de la irrefutable razón que le asiste en esa afirmación, pero ¿por qué si son tan evidentes los errores de esas tesis, sin embargo, se conservan cual "*moneda corriente*"?, ¿qué les mantiene con vida? La razón fundamental, no la única, es la ideología hegemónica que soporta a este tipo de ideas sobre nuestra América.

Desde el positivismo surgiría una objeción: si incluimos aquí la ideología, no estaremos haciendo ciencia, pues, en tal práctica, debemos ser aséptico ideológicamente o pecaremos de falsa conciencia; habría que aclarar que la ideología, desde que la sociedad humana se dividió en clases sociales, es un lente a través del cual apreciamos todo lo que nos rodea. La ideología (Acanda, 2002b, p. 98; Kohan, 2004, p. 9) es una concepción del mundo asociada a un conjunto de prácticas, juicios éticos y estéticos, en fin: sistemas de valores, que influye o mediatiza todo cuanto reflejamos de ese mundo. La ideología no es falsa conciencia, otra cosa es que puede producir o llevar a la falsa conciencia, al conocimiento distorsionado y distorsionante de la realidad si no se le domina.

La ideología está presente en toda actividad humana, consecuentemente, también en las prácticas científicas. Sin embargo, ella no se comporta de igual manera en los conceptos, ideas o sistema de categorías de las ciencias naturales y las ciencias sociales, "*La ética no es algo que después se asume cuando se sale del laboratorio. No, acá, en las ciencias sociales, la ética está en la misma teoría*" (Kohan, 2004, p.19). Cuando se define la energía nuclear o la fuerza de gravedad, en el concepto en sí, dentro de la categoría específica, no existe ideología; otra cosa bien distinta es que desarrollemos la energía nuclear para la bomba atómica o para la medicina. La fuente de la energía nuclear: la fisión atómica, será la misma para un fascista que para un comunista, no pueden existir dos definiciones distintas, pues ello tiene que ver con las leyes ciegas de la naturaleza, que son independientes a la ideología que podamos profesar. Sin embargo, cuando se define al Estado, cuando se emite una categoría que trata de explicar al Estado como fenómeno social, en el núcleo mismo del concepto estará presente la ideología. El concepto de Estado en sí será, por necesidad, tendencioso ideológicamente.

Es por esta lógica que tales tesis equivocadas que pretenden explicar (o más bien tergiversar) las perspectivas de desarrollo en América Latina (AL); primero, resultan equivocadas porque (seis de ellas) nacen desde la visión que tiene el capital acerca del mundo, en razón de ello, tratan de mostrar a la sociedad una idea de la realidad propia del capital; segundo, porque el capital no domina a la sociedad únicamente por la fuerza, sino también a través del consenso, o lo que es lo mismo: el capital domina y somete a la sociedad a través de la hegemonía y estas tesis son hegemónicas, habida cuenta, nos ocasionan un efecto de fatalidad, al presentarnos una imagen de la realidad que, aparentemente, no está en nuestras manos poder cambiar o nos muestra una realidad tan distorsionada que nos produce un equívoco en cuanto a las herramientas a emplear para cambiarla. No son, entonces, meras propuestas teóricas ingenuamente equivocadas, sino, claramente distorsionadas y, sobre todo, distorsionante de la realidad que necesitamos cambiar.

Debe quedar claro que, el hecho que en el núcleo mismo de los conceptos sociales esté presente la ideología, no quiere decir que todo concepto social sea falso. La

ideología mediatiza la noción que se tiene de la sociedad, pero ello no significa que los conceptos sean entonces directamente falsos. La falsedad de un concepto es otra cosa y tiene que ver, en lo fundamental, con la práctica y aquí es donde estriba el valor de los argumentos de Stavenhagen, no solo son contra-hegemónicos, sino, además tiene una gran trascendencia a la labor práctica de enfrentar los problemas reales y darles solución. Los argumentos que nos presenta este autor pretenden exponer la esencia de los fenómenos sociales, es decir, busca la verdad, con la clara propuesta de dominarlos y poder cambiar esa realidad. Tal vez podamos exponer otros argumentos además de los que plantea Stavenhagen (y eso siempre será necesario), pero lo que no podemos apartar es la perfecta valía de los que nos presenta este sociólogo. Su indiscutida trascendencia a la práctica social, su incuestionado alcance a un proyecto de cambio viable para nuestra realidad.

Pero, ¿por qué es necesaria esta aclaración inicial? Primero porque: *“...el positivismo presupone en las Ciencias Sociales y en la filosofía un acceso inmediato a la realidad no mediado por ninguna ideología”* (Kohan, 2004, p.6). El positivismo no propone tal postura por un problema de neutralidad, sino justamente, por lo contrario: la ideología es algo que siempre está presente, solo que cuando no se le reconoce, la ideología que impera solapadamente es la del capital, que es la hegemónica. Con lo cual presentarnos sin ideología, acceder a los hechos sin una postura clara, nos lleva directamente a asumir la ideología hegemónica. Asumir una ideología determinada y su rol *“implica dejar de estar dominado y guiado por una ideología que no controlamos, (...) que compartimos sin damos cuenta, de modo inconsciente y pre reflexivo, para poder hacerla consciente y asumirla -si es que la compartimos y estamos de acuerdo- de modo crítico”* (Kohan, 2004, p.12). Por esa indiscutible razón hacemos expresa nuestra ideología: vamos a dialogar con las propuestas de Stavenhagen desde una ideología crítica, desde una ideología de la praxis, desde una ideología que tienes su génesis en Marx.

Segundo, pues precisamente porque el análisis de Stavenhagen para lo que vale es para una teoría crítica sobre la sociedad latinoamericana. La vigencia del análisis de este autor no podemos buscarlo en la repetición de sus argumentos en otros autores, o en constatar que la realidad latinoamericana de hoy es la misma de aquel entonces; para nada, su vigencia está, exactamente, en conformar y alimentar esa capacidad que necesitamos de poder cambiar nuestra realidad. La hegemonía del capital muchas veces se intenta atacar con arengas políticas, con discursos bien estructurado, no decimos que sean inválidos, sino, que con estos no es suficiente cambiar la realidad; para cambiar la realidad se necesita, antes que todo, conocerla. Para cambiar la realidad latinoamericana se necesita con urgencia saber, dominar su esencia, las reglas que rigen su desarrollo, solo así podremos cambiarla. Y aquí es donde estriba el valor y vigencia del análisis de este sociólogo: en crear, en contribuir a esa capacidad de conocer y dominar nuestra realidad.

El desarrollo como «proceso» general

Tratando de dar un concepto de desarrollo social o humano distinto y separado del de crecimiento económico, algunos autores planean que el crecimiento tiene un carácter material y tangible, mientras que el desarrollo es algo intangible o no material (Boisier, 2003, p. 2). Para no establecer un diálogo de sordos, debemos poner en claro qué

entendemos por material y qué entendemos por tangible o intangible. Entendemos por material aquello que existe fuera e independientemente de nuestra conciencia, de nuestro pensamiento. Lo material es aquello de lo cual, nuestra conciencia, es un reflejo consecuencia de su propio desarrollo (Engels, 1974a, p. 51) y que lo puede conocer y dominar, pero que no lo puede crear. Lo material puede ser tanto, tangible o concreto sensible, (un mineral, una planta, etc.) como, intangible, (las leyes que rigen el desarrollo de los fenómenos naturales o sociales). Lo material no puede reducirse a lo concreto sensible, (esta es solo una forma de existencia de la materia), como lo intangible (que es también una forma de existencia de la materia) no puede confundirse con lo subjetivo que es una imagen: un reflejo subjetivo del mundo objetivo. Por ello, ¿El desarrollo social es intangible pero material o, por el contrario, es subjetivo? la respuesta a esta pregunta nos lleva por dos senderos distintos; a): si el desarrollo es material posee entonces leyes propias que le rigen, consecuente con esto, del dominio, del conocimiento que tengamos de ellas depende el éxito o el fracaso en la consecución de nuestros objetivos. b): si por el contrario, el desarrollo es meramente subjetivo; primero, debemos entenderlo como una creación de nuestro imaginario (como los dioses, los mitos o la Gioconda de da Vinci), por esa razón un problema meramente cultural, discutible, opinable, pero, perfectamente prescindible; segundo, por ser subjetivo queda subordinado a los capricho de los individuos. Si el desarrollo es algo subjetivo, no está en nuestras manos, en nuestros conocimientos poder cambiarlo, poder encarrilarlo ya que es una idea de las mentes más iluminadas.

Si el desarrollo de la sociedad es algo subjetivo, el concepto que se maneje podrá ser aceptado o rechazado (como pueden existir personas que no les guste la Gioconda), pero, no encontrará contradicción con la realidad, pues no proviene de ella, sino, de nuestra idea. Si por el contrario el desarrollo es algo material, entonces las cosas cambian. Si nuestro concepto es certero, es adecuado a la realidad: la práctica lo corrobora, en consecuencia, es una herramienta que permite alcanzar nuestros objetivos sin mayores tropiezos, pero, si por el contrario, nuestro concepto es falso: la realidad práctica se encarga de refutarlo y nuestros objetivos o son inalcanzables u ocurre todo de un modo contrario al planificado, tendremos: “...una colosal discrepancia entre los objetivos propuestos y los resultados obtenidos” (Engels, 1974a, p. 53). Como advierte Marx (1974a): “El problema de si el pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico” (p. 7).

Si bien no existe un concepto único de desarrollo humano o social, la idea generalmente manejada o hegemónica es: “El desarrollo social está dado en el crecimiento económico, ya que cuando aumentamos las riquezas estas se derraman en la sociedad y producen un efecto de felicidad” (Acanda, 2002a), pero, ¿se produce en la práctica con el crecimiento económico ese despliegue de la felicidad humana? O, como plantea la segunda tesis que critica Stavenhagen (1965) “El progreso en América Latina se realizaría mediante la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales” (p. 4). En la práctica ¿la difusión de los productos industriales en las zonas atrasadas de AL ha traído algún progreso? Ya Engels, en el siglo XIX, expuso la contrastante agudización de la pobreza con el galopante crecimiento económico de la Europa de entonces (Engels, 1974a, p. 52), ese contraste no es distinto en pleno siglo XXI (Dutrénit & Sutz, 2013, p. 9) y Stavenhagen muestra la clara contradicción de esta 2da tesis con la realidad histórica latinoamericana.

Es evidente que esta idea o noción de desarrollo social como crecimiento económico no se aviene con la realidad, pues, lejos de producirse lo que se quiere o se dice (la felicidad humana) ocurre todo lo contrario (la depauperación humana); de allí que esa idea sea o falsa o imperfecta. Es palpable, entonces, que el desarrollo social posee leyes objetivas, es un fenómeno material, con lo cual, de lo que se trata no es de teorizar “*escolásticamente*” sobre él, conformar una frase, una idea, una categoría perfecta idiomáticamente, sino de dominar esas leyes objetivas que lo rigen para poder dirigirlo. En otras palabras, para lograr el anhelado desarrollo, debemos indagar en las leyes que lo rigen o continuaremos destruyendo, más que construyendo, como advierte Engels (1974c):

Aquí, al igual que en el campo de la naturaleza, había que acabar con estas concatenaciones inventadas y artificiales descubriendo las reales y verdaderas; misión esta que, en última instancia, suponía descubrir las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana. (p. 384).

Para adentrarnos en la búsqueda de esas leyes que rigen el desarrollo, debemos hacernos otras interrogantes: ¿el desarrollo es un problema únicamente social o humano, consecuentemente, aislado de la naturaleza la cual solo funciona como una cosa que provee al hombre de las riquezas para su desarrollo o, por el contrario, el desarrollo humano o social es parte de una trama aun mayor o total que incluye la naturaleza? Si apreciamos esa idea hegemónica del desarrollo humano como crecimiento económico, vemos que, en la misma medida que ahondó la pobreza en la sociedad, destruyó a la naturaleza. La crisis ambiental, no sólo evidencia el carácter finito de la naturaleza como fuente, sino, además, que entre humanidad y naturaleza existe un vínculo mucho más complejo, que el de una fuente y el que se sirve de ella. La naturaleza es algo más que una cosa en la cual vivimos, de allí que, para entender nuestro desarrollo, debemos ver ¿cómo funciona este en esa naturaleza? la cual representa algo, mucho más complejo, que mera fuente de recursos.

El desarrollo en el mundo natural se debe a un atributo esencial de la materia: al movimiento. Movimiento que no puede entenderse como mero cambio de lugar, sino, como un complejo proceso de concatenación de las formas más simples y elementales del movimiento (movimiento mecánico, físico) a las formas más complejas de movimiento (químico, biológico, social); de evolución de las formas menos desarrolladas a las más desarrolladas, “...*el movimiento de la materia no es únicamente tosco movimiento mecánico, mero cambio de lugar, es calor, luz, tensión eléctrica y magnética, combinación química y disociación, vida y finalmente conciencia*” (Engels, 1974a, p. 54). El ser humano es el resultado, por una parte, de la evolución de una especie de primate y por otra, del trabajo y, con este, el surgimiento y desarrollo de la propia sociedad humana que creó y que lo creó a él (Engels, 1974b, p. 66-75). La sociedad humana surge de la propia actividad del hombre y a su vez ella conforma el atributo singular que lo separa del resto de los seres vivo: la conciencia. La humanidad es una consecuencia por una parte del desarrollo de la propia naturaleza y por otra de leyes específicas que se imponen en, y a través, de la actividad consciente de los hombres; no es posible un desarrollo humano al margen de la naturaleza. El desarrollo humano implica el dominio de las fuerzas de la naturaleza, pero no para convertirnos en

su amo, sino, para no contradecirlas y ser capaces de alcanzar nuestro objetivo en armonía con esa naturaleza.

La sociedad, como cualquier otro fenómeno, tiene leyes que rigen su desarrollo, pero ¿cómo funcionan estas específicamente en la sociedad?, ¿cómo se han producidos esos cambios desde la comunidad primitiva hasta la sociedad actual? Para encontrar respuestas es imprescindible una mirada a las ideas que Marx (1974c) expresa en su “*Prólogo de la Contribución a la Crítica...*” cuando afirma:

Al llegar a determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...) De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social (...) Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. (p. 518)

Esta tesis marxiana, vital para comprender y dominar el desarrollo humano, ha sido malinterpretada o directamente tergiversada, por ejemplo, al respecto comentan Arocena R. y Sutz J. (2013):

...una observación de Daniel Bell (1999) sobre la concepción de Marx, que llama a prestar especial atención tanto a las fuerzas productivas (o la tecnología) como a las relaciones sociales de producción, pero a “desacoplarlas”, en el sentido de no asumir que a determinada situación de las primeras corresponde necesariamente una y una sola situación o estado de las segundas, (...) Como se registró durante buena parte del siglo XX, sociedades cuyas bases tecnológicas fundamentales son similares – la industria– pueden tener relaciones de producción muy distintas, de tipo capitalista o estatista. (p. 27)

Las fuerzas productivas no son, en su esencia, los instrumentos de trabajo o la tecnología. El núcleo de las fuerzas productivas en toda sociedad es el hombre; en el caso del modo de producción burgués: el obrero, portador de esa especial mercancía que vende al capitalista: su fuerza de trabajo. Otra cosa es que, las fuerzas productivas de la sociedad, la integre, junto con el hombre, los instrumentos o medios de producción de los cuales se vale para explotar a la naturaleza, como explica Marx (1974b): “*Estas relaciones sociales que contraen los productores entre sí, las condiciones en que intercambian sus actividades y toman parte en el proceso conjunto de producción variarán, naturalmente, según el carácter de los medios de producción*” (p. 163). El que produce, y así crea nuevo valor, no es la maquinaria, no es la tecnología, sino, el trabajo de la fuerza viva del obrero; otra cosa bien distinta es que el capitalista necesite el desarrollo de las maquinarias, de la tecnología para una explotación más intensiva de la fuerza de trabajo. Esto no quiere decir que los medios de producción, herramientas, tecnología, etc., sean, meramente, algo más; afirmar eso también sería un error; de hecho, en el singular modo de producción capitalista juegan un papel determinante, ya que, lo que hace el capitalista es adueñarse de la naturaleza y los instrumentos de trabajo sin los cuales es imposible producir y, de esta manera, someter al productor (Marx, 1974d, p. 9). El capitalismo como formación social liberó al individuo de toda

dominación personal, de todo sometimiento por la violencia física, pero también lo liberó de todo medio de producción; la dominación, el sometimiento político fue sustituido por un sometimiento económico, o lo que es lo mismo por el hambre (Acanda, 2002b, p. 68) y en este juega el papel determinante la propiedad sobre la naturaleza y sobre los medios de producción sin los cuales es imposible producir.

Estas fuerzas productivas y relaciones de producción de las cuales habla Marx no se pueden desacoplar como si fueran dos cosas. Primero: porque es un absurdo: la clase obrera y la clase capitalista emergen una y la otra directamente de la relación social capital-trabajo (Engels, 1974c, p. 387, 388) esta relación dialéctica la resume brillantemente Marx (1974b) cuando afirma: *“La existencia de una clase que no posee nada más que su capacidad de trabajo es una premisa necesaria para que exista el capital (...) el capital presupone el trabajo asalariado, y este, el capital. Ambos se condicionan y engendran recíprocamente”* (p. 164-165). Segundo, porque entenderlas de manera desacoplada, tergiversa, confunde, oculta la fuente real del desarrollo social: la contradicción fuerzas productivas relaciones de producción. Lo que entra en contradicción con las relaciones capitalista de producción, como fuerzas productivas de ese capital, es la enorme masa proletarizada de la sociedad, el enorme proletariado fruto de la ampliación exponencial de la base social de la producción capitalista (Marx, 1974b, p.177). Lo que se debe destruir es el modo de producir del capital, no reparar o tratar de mejorar la distribución de la riqueza que no es más que una consecuencia necesaria de este modo de producir.

Por último, es cierto que en la sociedad capitalista existen muy diversas relaciones sociales, pero las relaciones de producción de esta sociedad se conforman sobre la relación capital-trabajo, o lo que es lo mismo capitalista-obrero, esta relación básica conforma, estructura las relaciones sociales en que consiste la sociedad capitalista, como advierte Marx (1974c): *“El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política...”* (p. 517-518).

El desarrollo social, como el de la naturaleza, no acontece debido al capricho divino o terreno, sino regido por leyes objetivas internas. Como en la naturaleza, debido al desarrollo de contrarios dialecticos internos que engendran ese desarrollo: la relación fuerzas productivas-relaciones de producción, sin embargo, el hecho que las causas funcionen de manera similar, no quiere decir que sean iguales los procesos de desarrollo, pues, en el caso de la sociedad:

...difiere sustancialmente, en este punto, de la historia del desarrollo de la naturaleza. En esta (...) los factores que actúan los unos sobre los otros y en cuyo juego mutuo se impone la ley general, son todos agentes inconscientes y ciegos (...) En cambio, en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión persiguiendo determinados fines; (...) todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabeza. (Engels, 1974c, p. 387).

En otras palabras, no es suficiente la existencia de una profunda crisis debido a las contradicciones fuerzas productivas-relaciones de producción, son tan determinantes como *“...las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo”* (Marx, 1974c, p. 518)

La toma de conciencia que advierte Marx no se puede confundir o reducir a la elemental labor política de movilización de las masas, a la labor de alzar las masas contra el poder del capital en la búsqueda de la toma del poder político. Lo crucial no es solamente ver qué se debe destruir de la sociedad burguesa, sino, y primero que todo, qué es lo que se debe destruir y qué se debe conservar, en fin ¿qué se quiere construir?; una tarea nada fácil si se mira la experiencia vivida por los países del bloque socialista en la Europa del Este, los que cayeron cual castillo de naipes luego de varios años de anunciar la consolidación del socialismo, o si damos una mirada a lo que ocurre en la Argentina con el gobierno de Mauricio Macri después de varios años de gobierno de izquierda. La toma de conciencia es un complejo proceso de conocimiento, de análisis crítico de la realidad que se vive. En esta toma de conciencia es vital revisar, desde el pensamiento crítico, la idea de desarrollo que se conformó en la modernidad

El concepto de desarrollo a partir de la Modernidad

Jorge Luís Acanda (2002b) define a la modernidad como: “...*período de tiempo específico en el que surgieron y se difundieron formas de organización de la vida social radicalmente diferentes de las épocas anteriores...*” (p.65). Es importante precisar: se trata de una nueva organización social, o una nueva sociedad en sí misma, pero, no es únicamente nueva sociedad, sino, además, y en especial, radicalmente diferente a las que le precedieron. Si bien la modernidad es la consecuencia de profundos cambios económicos, políticos, sociales, simbólicos, entre otros (Acanda, 2002b, p.66), de ellos el que da “*contenido*” a esta época es el surgimiento y desarrollo del modo de producción capitalista. La irrupción de la forma capitalista de producir en ese período histórico, generó cambios radicales en las relaciones sociales, en razón a que, por primera vez en la historia de la humanidad, la producción de las riquezas sociales se fundó en la relación directa de hombres libres. Estas relaciones básicas de la sociedad necesariamente transformaron todas las restantes relaciones entre los hombres, en las que comenzó a necesitarse del “*consenso*”, deslegitimándose toda relación humana que no se fundara en la “*libertad de la voluntad*”.

El capitalista, a diferencia de la nobleza feudal que le precedió, debe su condición a la economía en razón a que, el capital, emerge de entre la economía; la riqueza que otorga poder al capitalista surge de la economía y, a la misma vez, necesita para mantenerse de la economía (Engels, 1974c, p. 387-388). Para entender esta naturaleza económica y su significado práctico debemos viajar al centro mismo de la relación social que le da pie a su existencia: el capital, que con frecuencia se entiende como un conjunto de equipos, de materias primas, fábrica, dinero, etc., cuando no es precisamente así, por ello Marx (1974b) advierte:

Así dicen los economistas. ¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. Una explicación vale tanto como la otra. Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Solo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arracadas a estas condiciones, no tiene nada de capital... (p. 163-164).

Es decir, el capital si bien está integrado por determinadas maquinarias, productos, materias primas, o lo que es lo mismo: por un conjunto de mercancías, no son estas las que determinan su esencia, sino la colocación de estas en determinadas condiciones

específicas, por ello el ilustre alemán afirma: “¿Cómo se convierte en capital una suma de mercancías, de valores de cambio? Por el hecho de que, en cuanto fuerza social independiente, es decir, en cuanto fuerza en poder de una parte de la sociedad, se conserva y aumenta por medio del intercambio con la fuerza de trabajo inmediata, viva” (Marx, 1974b p.164). En otras palabras, el capital es una especial fuerza integrada por mercancías que, únicamente, existe, precisamente como fuerza, en un permanente proceso de conservación y crecimiento al entrar en relación con la fuerza de trabajo viva del obrero. Es por esta razón que más adelante Marx precisa: “Un obrero en una fábrica algodonera ¿produce solamente tejidos de algodón? No, produce capital. Produce valores que sirven de nuevo para mandar sobre su trabajo y crear, por medio de este, nuevos valores” (p. 166). De allí que, cuando aplaudimos el crecimiento del PIB en Inglaterra, Francia, etc., aplaudimos la salud con que cuenta el capital, en modo alguno la sociedad inglesa o la francesa en general.

Pero el capital no se circunscribe a la producción, él necesita, en la misma medida, la realización de tal producción en él: mercado capitalista. El capitalista con la nueva producción en sí no hace nada, para conformar los nuevos valores necesita realizarla en el mercado y regresar con la ganancia a acrecentar los valores del capital. Así como es esencial la relación capital-trabajo asalariado lo es capital-mercado capitalista. El capital solo existe en una permanente expansión, consecuentemente, lo que él produce no es un objeto destinado a satisfacer una necesidad distinta a la de él mismo; el capital lo que produce son mercancías (que pueden ser cañones o mantequilla) que, como advierte Acanda (2002b): “No puede entenderse a la mercancía como un producto económico más, un bien creado para satisfacer una necesidad humana. Su finalidad no es satisfacer una necesidad humana, sino satisfacer la necesidad que tiene el capital, para seguir existiendo, de producir plusvalía” (p.77). No es posible el capital sin mercado capitalista, así como que el mercado capitalista no existe sin el capital, él es parte de la lógica del capital. Ahora ¿cuál es la lógica interna de este mercado y que genera en la sociedad? Su lógica se oculta tras una gran apariencia de buscar la satisfacción del individuo cuando en realidad: “la producción crea no solo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción da lugar por tanto al consumo (...) suscitando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado materialmente. Por consiguiente, ella produce el objeto, el modo y el instinto del consumo” (Marx, 1970 citado por Acanda, 2002b, p. 75), por esa razón “...su objetivo es la construcción de los individuos como consumidores ampliados de mercancías” (Acanda, 2002b, p. 75).

Pero este mercado capitalista no es solo el lugar de realización de la mercancía, el espacio de creación de un consumidor, es, por esa misma razón, un espacio por excelencia de competencia de capitalistas, recordemos que el capital únicamente puede existir en expansión, y no existe un solo capital, por ello “El aumento del número de capitales hace aumentar la competencia entre los capitalistas” (Marx, 1974b, p. 172), ¿qué decide esta competencia?, ¿cómo gana un capitalista a su adversario capitalista? Pues, de una única forma: “Sólo vendiendo más barato...” (Marx, 1974b, p. 172). Y ¿cómo puede producir más barato? Pues solamente aumentando “...todo lo posible la fuerza productiva del trabajo” (Marx, 1974b, p. 172), y para aumentar esta capacidad productiva de la fuerza viva de trabajo del obrero, solo tiene dos recursos: aumentando la división social del trabajo y empleando mejores: máquinas o tecnologías. Esta

necesidad imprime una dinámica muy singular a la vida económica del capitalismo como advierte Marx (1974b):

Tal es la ley que saca constantemente de su viejo cauce a la producción burguesa y obliga al capital a tener constantemente en tensión las fuerzas productivas del trabajo, por haberlas puesto antes en tensión; la ley que no le deja punto de sosiego y le susurra incesantemente al oído: ¡Adelante! ¡Adelante! (p. 172-173)

La necesidad de producir más y más baratas mercancías y obtener más ganancias hace aparecer la racionalidad instrumental, una racionalidad que puede ser sintetizada en el desarrollo de la ciencia y el dominio de la naturaleza para a través de ella dominar al hombre (Acanda, 2002a). El dominio del hombre, desde esta racionalidad, no es solo como “*obrero*”: individuo despojado de todo medio de subsistencia al cual únicamente le queda vender su fuerza de trabajo (Marx, 1974b, p 157); en otras palabras, individuo sojuzgado por el hambre, sino además del individuo como “*consumidor*” como advierte Acanda (2002a): “*La universalización de la forma mercancía fuerza a todas las relaciones sociales a existir como relaciones mercantiles, (...) Para que ello sea posible, el individuo mismo ha de ser convertido en un consumidor ampliado de mercancías*”, una persona que no conforma sus necesidades sociales independientemente, sino en, y a través, del mercado capitalista, en otra palabras una persona dominada por el capital.

El concepto de desarrollo social que se conformó en, y a través, de la ideología hegemónica del capital no podía ser otra que: “*desarrollo es igual al crecimiento económico*” como advierte Acanda (2002a): “*Se identificó el progreso como el avance de esta mercantilización, que sólo podía expandirse a caballo de un tipo de desarrollo científico-técnico encaminado a la producción incesante de nuevos instrumentos cosificados de dominación*”. Esta generalización de un concepto singular del capitalismo a toda la sociedad no es un hecho aislado, sino, parte de una constante operación de transformación semántica para la conformación del poder hegemónico del capital como advierte Acanda (2002b):

A nivel semántico, la ideología liberal ejecutó una operación muy importante para el establecimiento del poder burgués. La naturalización del orden capitalista no puede realizarse a menos que todo el imaginario social, todo el universo simbólico desde el que los seres humanos se piensan a sí mismo y a su realidad sea transformado y puesto en función de esta tarea legitimadora. (p. 128)

Sin embargo, hay que dejar perfectamente claro que la modernidad no es únicamente racionalidad instrumental, de hecho, la racionalidad instrumental no es la única que se despliega en la modernidad, solo que ella es la hegemónica.

Perspectivas para un desarrollo racional

Como comentamos antes, el capitalista necesita atrapar al consumidor en el mercado y necesita vencer a su contrincante capitalista en la competencia, haciendo cada vez más productivas sus fuerzas de trabajo, una ley que, como advierte Marx, permanentemente susurra a su oído ¡Adelante! ¡Adelante! Y en este punto no solo ayuda un conocimiento científico que permite dominar las fuerzas de la naturaleza, sino, en una medida similar, una capacidad de crear e imaginar la realidad. De allí que, junto

a la racionalidad instrumental, surja y se despliegue la vía para salir de tales ataderos: La subjetividad humana *“No hay una cara única de la modernidad, sino dos caras vueltas la una hacia la otra cuyo diálogo constituye la modernidad: la racionalidad y las subjetivación”* (Touraine, 1993) (Acanda, 2002b, p. 67-68).

La ideología del capital que se forma sobre estas bases: el liberalismo, produjo un cambio radical en la idea o en la representación de las relaciones del hombre con la sociedad, mostrando un nuevo paradigma de lo social, *“Por primera vez, la libertad del individuo fue entendida como natural (...) El liberalismo tenía que provocar un giro en la representación ideal de lo social, que consistía en llegar a pensar todo el problema de la existencia social a partir del individuo”* (Acanda, 2002b, p.100-101), apareciendo así la idea del hombre como *“sujeto”* de su propia vida, como *“...ente dotado de la capacidad de actuar, de determinar racionalmente los objetivos y modos de su actividad, y de conformarse a sí mismo en la medida en que conforma su entorno”* (Acanda, 2008). En otras palabras, el hombre es *“sujeto”* en razón a que hace *“objeto”* de su dominio a la realidad natural y social que le rodea.

Sin embargo, esta soñada liberación del hombre, su conversión en el sujeto de su propia vida no llegó a final feliz, la consolidación del modo de producción capitalista y, con él, la instauración de la racionalidad instrumental llevaron a un dominio cada vez mayor de la naturaleza para, a través de ella, lograr un dominio cada vez mayor sobre los hombres. Esta vocación de liberación, de pleno desarrollo de la subjetividad humana, no se puede desplegar en medio de una sociedad dominadora como la sociedad burguesa.

Si bien la modernidad se traiciona a sí misma, si bien las propuestas liberadoras que propone resultan en la práctica la mayoría de las veces inviables, dada la relación de dominación que estructura toda la sociedad, ello no implica que debe ser sometida a una negación absoluta y sus propuestas apartadas, por míticas, como objetos meramente museables; muy por el contrario, solo es posible salir de las contradicciones y aporías de la modernidad sometiéndola a la crítica, exponiendo sus aporías al pensamiento crítico que significa: dar cuenta de las condiciones de posibilidad de sus conformación y asumiendo las propuestas revolucionarias que aportó en la medida que resultan prácticas.

Se trata; primero: de rescatar y proponerse el pleno desarrollo de la subjetividad humana; lograr la conformación del individuo como *“sujeto de su propia vida”*, que significa ser capaz de auto determinarse a sí mismo racionalmente. Ello implica, necesariamente, despojar el proceso de conformación de la subjetividad humana de la redes de dominación que la racionalidad instrumental pretende extender sobre ella, pues como advierte Acanda (2002a) *“El proceso de modernización capitalista, para mantener la reproducción ampliada del valor, tiene que generar una reproducción ampliada de la subjetividad humana, a la vez que tiene constantemente que intentar aprisionar a la misma y encauzarla por el estrecho carril de la realización de la mercancía”* y de allí; segundo: lograr el desarrollo de una racionalidad humana liberadora. La racionalidad de la modernidad no fue solamente instrumental, solo que esta es la hegemónica; se trata, pues, de superar esta racionalidad y conformar una verdaderamente liberadora, ya que es imposible lograr la emancipación humana sin conocer y dominar la realidad que nos rodea, solo que ese proceso de conocer y dominar no puede estar dirigido a dominar y someter al propio hombre.

Acanda (2002a) nos apunta, al menos, dos aspectos determinantes en el tema del desarrollo social:

El avance de la sociedad ha de medirse no por el crecimiento de la densidad reificada de instrumentos de dominación, sino por la diversidad creciente de las relaciones establecidas por los hombres con su medio (el que, por supuesto, incluye a los demás hombres), por el desarrollo ampliado de necesidades vinculadas no a la realización de un objeto que implica la negación y supresión de toda individualidad y de toda originalidad (la plusvalía), sino de necesidades que impliquen el enriquecimiento multilateral de la subjetividad humana.

¿Qué nos aporta a esta perspectiva de desarrollo la obra de Stavenhagen?

Lo primero que nos presenta Stavenhagen es la singular realidad Latinoamericana, punto de partida esencial sin la cual es imposible cualquier labor de cambio: en AL existe un colonialismo interno, que no es un resultado casual, ni mucho menos, de condiciones propias, sino del despliegue del modo capitalista de producción en la modernidad, consecuente con ello, la solución no puede ser desde el capitalismo y por más capitalismo, por esa razón, por ejemplo la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas (además de los que advierte Stavenhagen) no puede traer otra cosa que: mayor poder del capital con la extensión y profundización de la mercantilización y la conversión de los individuos en consumidores. En las restantes tesis criticadas por Stavenhagen cabría, junto a las de este autor, una objeción similar, en razón a que todas, de una forma u otra, plantean la solución de nuestro capitalismo marginal con más capitalismo. Por ello la pauta inicial para emprender cualquier cambio es: tratar solventar este abismo que separa los pequeños grupo que concentran las riquezas y poder (la metrópolis) del gran número de desposeídos donde se concentra la pobreza (las colonias), pues, entre otras razones, como advierte el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2013), en su Informe sobre el Desarrollo Humano de 2013 *“La desigualdad reduce el progreso en desarrollo humano y, en algunos casos, podría impedirlo por completo”* (p.29), es decir, no es posible proponerse ningún proyecto de cambio para el desarrollo, si no se inicia por romper las abismales diferencia que existen en las sociedades de nuestros países.

Una herramienta esencial para la disminución de este abismo es la inversión en capacidades humanas: salud y educación, como advierte el referido Informe del PNUD (2013, p.29). Sin embargo, cabría un señalamiento: una educación para el cambio debe ser parte del propio cambio, donde lo fundamental no es enseñar, sino, desarrollar en el individuo la capacidad de aprender, es decir, una educación liberadora (Acanda, 1998). Si regresamos sobre la idea marxiana acerca de la materialidad de la historia se puede apreciar que, si bien las contradicciones son la causa que mueve a las revoluciones, las revoluciones en sí son actos humanos conscientes, es decir, son actos en los cuales el acierto en el logro de los objetivos depende del nivel de conocimiento que se tenga de toda la situación histórica imperante. No es posible un proceso revolucionario si no existe un proceso de formación de conocimiento sobre la realidad imperante.

Además de lo anterior, entendemos como crucial para saldar esas abismales diferencia, al menos, dos perspectivas importantes a saber:

La primera la encontramos directamente en el artículo de Stavenhagen, cuando, en la 7ma tesis afirma: *“a) Uno de los pasos necesarios en toda revolución democrática es*

la reforma agraria. Pero el acceso de los campesinos a la tierra mediante una reforma agraria no colectivista los transforma en propietarios, con intereses comunes a los propietarios en todos los lugares y todos los tiempos" (p. 10), y entendemos este señalamiento como crucial pues lo que propone aquí este autor, no es simplemente repartir las tierras, sino, dar pie junto con ese necesario cambio de estructura de poder sobre la tierra, a la instauración de un nuevo modo de producir. Ya hemos dicho antes que lo que está mal en el capitalismo es su modo de producir sojuzgador y enajenante; la forma esencial de superarlo es, entonces, instaurando uno nuevo liberador: la producción cooperativa. Si en algo se equivocaron los procesos en el desaparecido campo socialista, es que tenía bien claro qué tenía que destruir: la forma capitalista de producir, pero no lograron concretar qué debían construir en su lugar (Acanda, 1998), algo que deja bien claro aquí Stavenhagen.

La segunda perspectiva, si bien nace de la cultura ancestral de nuestros pueblos originarios, está íntimamente vinculada a la labor humana práctica que este reconocido antropólogo ha desarrollado en las Naciones Unidas en defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en particular: el reconocimiento e instauración de la propiedad colectiva o comunitaria de los pueblos indígenas sobre la tierra y los recursos naturales. La consolidación del modo de producción capitalista trajo la liberación del hombre y, asociado directamente a ello, la liberación de la propiedad de toda atadura política; la tierra y el hombre fueron reducidos a una *"mercancía más"*. La propiedad sobre los medios de producción y la naturaleza se convirtieron directamente en los recursos básicos de una esclavitud solapada, pero, por esa razón, mucho más segura pues es asumida como *"natural"*. Un golpe crucial a esa falacia es, exactamente, la instauración de la propiedad colectiva o comunitaria sobre la tierra y los recursos naturales.

Explayarnos en todo lo que esto significa para nuestra realidad latinoamericana haría este trabajo interminable, sin embargo, son oportunas al menos dos precisiones sobre su singularidad; primera: no es nada nuevo, como advierte Stavenhagen en una entrevista que le hicieran a raíz de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Zúñiga García-Falces, 2008): *"El concepto de la propiedad comunitaria o colectiva de la tierra es muy antiguo, se conoce en todo el mundo y aún existe en las regiones habitadas principalmente por los pueblos indígenas"* (p. 170); segundo: no puede confundirse con esa modalidad de *"propiedad social"* que se instauró en los países del llamado socialismo real que en realidad no pasa de ser una modalidad *"propiedad estatal"*; precisamente por esta raigal diferencia causa tantos problemas su reconocimiento legal, al respecto advierte Stavenhagen: *"...este derecho puede ser incompatible con la legislación existente en algunos países, donde prima la idea de la propiedad privada, matizada solamente por la propiedad pública o del Estado"* (Zúñiga García-Falces, 2008, p 171). Se trata, en esencia, de una verdadera revolución social en razón a que ataca los pilares básicos de la dominación y la esclavitud humana.

El progreso o el desarrollo en América Latina no están en el camino del crecimiento económico sino en el de ir introduciendo modos de producir propios de la conocida: economía solidaria y el reconocimiento y regulación de una propiedad colectiva o comunitaria sobre la tierra y los recursos naturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acanda, J. L. (1998). *Educación, Ciencias Sociales y Cambio*.

- Acanda, J. L. (2002a). *¿Qué significa ser progresista en materia de pensamiento?* Recuperado de: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id>
- Acanda, J. L. (2002b). *Sociedad Civil y Hegemonía*. La Habana: Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura cubana Juan Marinello.
- Arocena, R. & Sutz, J. (2013). Innovación y democratización del conocimiento como contribución al desarrollo inclusivo. En G. Dutrénit y J. Sutz (eds.). *Sistemas de innovación para un desarrollo inclusivo. La experiencia latinoamericana* (pp.19-34). México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Boisier, S. (2003). *¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica?* Recuperado de: <http://old.clad.org/portal/publicaciones-del-clad/revista-clad-reforma-democracia/articulos/027-octubre-2003/0046500>.
- Dutrénit, G. & Sutz, J. (2013). Introducción. En G. Dutrénit y J. Sutz (eds.). *Sistemas de innovación para un desarrollo inclusivo. La experiencia latinoamericana* (pp. 19-34). Ciudad México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- Engels, F. (1974a). Introducción a la Dialéctica de la Naturaleza. En *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels* (vol. 3, pp. 39-56). Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1974b). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels* (vol. 3, pp. 66-79). Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1974c). Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana. En *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels* (vol. 3, pp. 355-395). Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1977). *Anti Dühring*. La Habana: Pueblo y Educación.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2013). *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo diverso*. Recuperado de: hdr.undp.org/en/nhdr/
- Kant, I. (1784). *¿Qué es la Ilustración?* Recuperado de: <http://pioneros.puj.edu.co/lecturas/interesados/QUE%20ES%20LA%20ILUST>
- Kohan, N. (2004). *El Capital, historia y método, una introducción*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Marx, C. (1974a). Tesis sobre Feuerbach. En *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels* (vol. 1, pp. 7-10). Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1974b). Trabajo asalariado y capital. En *Obras Social*. Recuperado de <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=33&view=1Escogidas> de C. Marx y F. Engels (vol.1, pp. 145-178). Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1974c). Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política. En *Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels* (vol.1, pp. 516-520). Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1974d). Crítica al programa de Gotha. *Obras Escogidas de Marx y Engels*, (vol. 3, pp. 5-27). Moscú: Progreso.
- Stavenhagen, R. (1965) *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. Recuperado de: <http://metiendoruido.com/2013/07/siete-tesis-equivocadas-sobre-america-latina/>
- Zúñiga García-Falces, N. (2008). Entrevista a Rodolfo Stavenhagen. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (102), 169-176.

ENVIADO: 20/04/2016

ACEPTADO: 04/07/2016

MSc. Elizabeth Cabalé Miranda. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Cuba. Correo electrónico: elycalem@flacso.uh.cu

Dr. Gabriel Rodríguez Pérez de Agreda. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Cuba. Correo electrónico: gabriel@flacso.uh.cu