

Carlos Alberto Merlo

Universidad Nacional de Córdoba.

Mesa 12: Comprensión universal y horizonte de sentido en las teorías sociales

Habermas y el materialismo histórico. Consideraciones sobre su contexto social y filosófico

El materialismo histórico es uno de los sistemas conceptuales de mayor influencia en el mundo contemporáneo. Incluye diversos aspectos en los planos filosófico, sociológico, económico, ideológico-político e histórico. En este último plano constituye una teoría que aspira a dar una explicación de la lógica de la evolución social sobre el trasfondo de las estructuras sociales conflictivas de las sociedades modernas.

La teoría materialista de la historia conforma un *corpus* teórico que inspiró e inspira a investigaciones en el campo social, al igual que brinda razones que motorizan la lucha de diversos grupos sociales por su emancipación y/o liberación, en todo el globo terráqueo. Lo que responde a los supuestos que la guían, respecto de la articulación entre teoría y praxis y la pretensión de dar cuenta del cambio social e histórico.

Las discusiones en el marxismo acerca de las problemáticas teóricas y prácticas (políticas) estuvieron presentes, prácticamente desde sus inicios. Si bien, su momento de inflexión, sobre todo desde el punto de vista político, puede situarse con la caída del muro de Berlín y la posterior disolución de la Unión Soviética y el bloque oriental.

De cualquier manera, se puede aseverar que las vicisitudes filosóficas y políticas del marxismo existieron desde su nacimiento, aunque la radicalización de la crítica de sus axiomas y metodología, se profundizó a partir del incumplimiento de las predicciones respecto del cambio social, la racionalización del orden social industrializado, el totalitarismo y la crisis política y económica de los regímenes del socialismo real.

Una manera de analizar a la tradición marxista vigente durante la primera mitad del siglo XX y las tres décadas siguientes, consiste en tomar en cuenta dos formas de autocomprensión del marxismo, la denominada tradición ortodoxa y el marxismo occidental. Aunque hay que señalar que respecto de la existencia o no de una <<ortodoxia marxista>>, que la tradición marxista nunca alcanzó un carácter monolítico, sobre todo en el período previo a la canonización y codificación estalinista de 1938. Instancia que marca la asunción de la “lectura oficial” Diamat-Histmat, que alcanzó una preponderancia importante, sobre todo a nivel de la doctrina de los partidos comunistas, pero que tuvo

como contrapartida toda una tradición teórica que reivindicaba el aspecto filosófico del marxismo, como alternativa al cientismo estalinista.

Si se aborda esta cuestión desde el punto de vista histórico, se debe considerar que en el período de la I Internacional (1864- 1876). En esa etapa convivieron de modo polémico, diversas tendencias políticas de izquierda: marxistas, mazzinistas, prudhonianos, blanquistas, el sindicalismo inglés y el anarquismo bakuniano. Ahora bien, a pesar de tener que pesar de tener que contender con esas perspectivas “... el marxismo fue la más importante de las ideologías socialistas rivales” (Kolakowski, 1985a: 247-259). Recién con el advenimiento de la II Internacional¹, el marxismo logra la hegemonía teórica, con lo cual, la interpretación científicista y legaliforme de la teoría materialista de la historia, adquiere el carácter de un canon general, aunque no unívoco. Puesto que se mantuvo una pluralidad teórica e ideológica, que recién fue seriamente se modificó con el advenimiento de la III Internacional y sobre todo, del estalinismo (Aron, 2010: 595-596).

En esta etapa fundacional de la tradición materialista histórica, Marx no elaboró una exposición sistemática de la misma y fue Engels, quien en el período 1870-1880, (a partir de obras como el *Anti-Düring* y *Dialéctica de la Naturaleza*) llevó a cabo esa tarea. Su influencia se mantuvo en la obra de los teóricos que tomaron la posta como representantes de la nueva generación: Labriola, Mehring, Kautsky y Plejanov, quienes – en gran medida- siguieron sus lineamientos.

Estos pensadores se ocuparon de la sistematización del marxismo, como una teoría del hombre y la naturaleza que sirviera a los militantes, a la manera de una cosmovisión comprensiva y coherente (Anderson, 2015: 11-15). Sus aportes sirvieron de base a la posterior codificación estalinista.

Ahora bien, pensadores como Tarcus (2000: 106-110) plantean que durante más de una centuria, tanto los detractores como los herederos de Marx, adhirieron a una versión del marxismo entendido como una filosofía de la historia en clave materialista. Cuyo acento estaba puesto en el progreso motorizado por el trabajo humano técnico. En ese marco, las lecturas hegemónicas dentro de la tradición marxista (sobre todo las enunciadas por la socialdemocracia germana de fines del siglo XIX y principios del siglo

¹ A lo largo de su existencia, la II Internacional¹ estuvo bajo la hegemonía teórica y política de la socialdemocracia alemana, el movimiento político más numeroso, mejor organizado y dotado doctrinalmente (Kolakowski, 1985b: 17). Aunque a diferencia de su sucesora (la III Internacional) nunca fue dirigida por una institución centralizadora como el Comintern (Kolakowski, 1965b: 25).

XX) sustentaban la tesis de que la crítica de Marx a la filosofía de Hegel y la economía política, daba pie a una concepción de la historia, ordenada según una secuencia de fases históricas, necesarias, sucesivas y progresivas.

Desde la perspectiva compartida por autores como Tarcus, Lowy² y Kolakowski, estos caracteres constituyen los rasgos fundamentales de lo que algunos denominan “marxismo ortodoxo”. Enfoque teórico imbuido de una fe positivista en el progreso, que concluyó por consagrar una interpretación histórico-filosófica, a la que el marxismo soviético -por otros caminos- terminó refrendando. Por lo tanto, se puede argumentar que la doctrina marxista, durante la II Internacional (1889-1914) si bien no estaba codificada ni excluía la discusión teórica o táctica, había sido definida con la suficiente claridad como para ser reconocible como tal. Siendo sus rasgos característicos, además de ya citados, la interpretación de la realidad social en términos básicamente económicos y de crítica al capitalismo.

En esa época, el marxismo parecía estar en lo más alto de su fuerza intelectual. Era la ideología de un gran movimiento sociopolítico que discutía la teoría en relación con los hechos de la vida política, pero que no tenía los medios para obligar a callar a sus oponentes. Entre sus principales defensores se encuentran Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Plejanov, Bernstein, Adler, Jaurés y Labriola (Kolakowski, 1985b: 10). Entre ellos, destaca la figura de Kautsky³ (1854-1938) que domina el panorama teórico de la II Internacional, pues fue “el principal artífice y -por así decirlo- la encarnación del ortodoxia marxista”. A partir de la influencia de su interpretación, se aceptó en general, un modelo de socialismo científico, bajo rasgos evolucionistas, deterministas y científicistas (Kolakowski, 1985b: 37-38).

Con la conformación de la III Internacional, posterior a la consolidación de la asunción del poder soviético en Rusia, la mayoría de las organizaciones marxistas declararon su fidelidad al leninismo y se encolumnaron tras las banderas leninistas de esa

² Según entiende Löwy, este estilo de razonamiento de carácter teleológico y eurocéntrico operó como plataforma para “... la llamada doctrina marxista ortodoxa de la Segunda Internacional... concepción determinista del socialismo... resultado inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas...” (Lowy, “Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx”, www.fundanin.org/lowy4.htm).

³ Su influencia sobre el marxismo de su época se puede relacionar por su amistad con Marx y Engels y su capacidad de polemista en el marco de diversos debates. Todo lo cual le permitió posicionarse como uno de los principales teóricos de la II Internacional. Hasta el inicio de la I guerra mundial, fue considerado como una de las máximas autoridades teóricas de la tradición marxista. Kautsky generó un estereotipo que predominó -sobre todo en la Europa central y oriental- en el terreno del marxismo teórico (Kolakowski, 1985b: 37). El mismo se consideraba un marxista ortodoxo y fue -de hecho- el ejecutor testamentario de Engels (Aron, 2010: 595).

organización. Luego de la primera década, en la que funcionó como un foro de discusión entre las distintas líneas comunistas, la III Internacional se transformó en una herramienta subordinada a la política exterior soviética y a la suprema autoridad de Stalin. De esta manera, se produjo una cristalización del marxismo, transformado en la ideología canónica y oficial del Estado socialista totalitario (Kolakovski, 1985c: 86; 112-113).

De modo paralelo a la irrupción del científico marxismo ortodoxo⁴, en Europa occidental florecieron diversas manifestaciones de lo que Perry Anderson (2007: 12-13) denomina marxismo occidental. Mientras en el Este se consolidaba el estalinismo y en Estados Unidos y el Reino Unido no se producían perturbaciones revolucionarias, en sociedades como Alemania e Italia, con poderosos movimientos proletarios, se experimentaron derrotas revolucionarias. Fracasos que influyeron a favor del desplazamiento del discurso marxista, desde los sindicatos y partidos políticos a las instituciones de investigación social y los departamentos universitarios (el ejemplo paradigmático fue el Instituto de Investigación Social de Frankfurt). Ese cambio en el enfoque intelectual, obedeció a un camino inverso al recorrido por Marx, que comenzó con estudios en filosofía, para de allí pasar a la política y la economía.

En el marxismo occidental, las investigaciones económicas sobre el capitalismo y políticas, acerca del estado burgués y la discusión estratégica sobre las vías hacia el socialismo, fueron virtualmente abandonadas y suplantadas por un discurso filosófico, enfocado sobre cuestiones del método, lo que supuso el reemplazo de las problemáticas sustantivas por otras de naturaleza epistemológica (Anderson, 2007: 12-14) Este rama del marxismo intentó –de modo similar a lo que plantea Horkheimer para la tradición frankfurtiana- recuperar la agudeza filosófica del materialismo marxista, debilitado por la herencia de la II Internacional (Anderson, 2007: 6).

En ese marco, se puede considerar a Habermas como un integrante de la heterodoxa tradición del marxismo occidental, por sus inquietudes filosóficas y epistemológicas (antes que económicas y políticas) y por tratar de modernizar al marxismo y liberarlo del lastre del determinismo economicista, sin temor a tomar conceptos de teorías de corte burgués.

⁴ Otra caracterización del <<marxismo ortodoxo>> es la propuesta de McCarthy (1995: 284) quien los define como una concepción en la que han predominado diferentes versiones economicistas. Que comparten la tesis de que los procesos de todo subsistema superior (político y cultural) dependen causal o estructuralmente de los subsistemas inferiores, en última instancia, el subsistema económico.

A su vez, Habermas también es un destacado integrante la Escuela Crítica frankfurtiana, lo cual se manifiesta en la presencia en su producción teórica, de una forma de autorreflexión teórica, inmanente tanto a la tradición ilustrada como al marxismo en sus orígenes. Articulada a partir de su conexión con escuelas y autores filosóficos y científicos diversos.

La presencia de Marx en Habermas, que es mediada por las relecturas humanistas del marxismo desarrolladas por Lukács y Korsch, se une a las contribuciones teóricas de Weber y Freud, cuyo ascendiente se percibe también, a través de los aportes y reflexiones del propio Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse.

A la influencia de esta mixtura de propuestas, se suman otras, producto de fecundas discusiones entabladas por Habermas con la hermenéutica filosófica de Gadamer, el racionalismo falsacionista popperiano, el pragmatismo de Peirce y toda una amplia gama de teorías científicas como la psicología genética, la pragmática de los actos de habla, la teoría de los sistemas de Luhmann y la sintaxis universal de Chomsky.

Habermas se nutre de todas esas influencias, las que alimentan una concepción teórico-práctica que se va modificando y construyendo, al tiempo que mantiene su norte, la reformulación del proyecto de la *Aufklärung*. En una versión que se articula conforme al espíritu de la crítica de la sociedad de la segunda mitad del siglo XX.

Tal empresa supone la incorporación y renovación del aparato teórico y metodológico del marxismo, con la finalidad de adecuarlo a las nuevas realidades sociales del siglo XX y de enriquecerlo, con la incorporación de conceptos de nuevas teorías científicas. Objetivo que requirió por parte de Habermas, de un ajuste de cuentas con la versión del materialismo histórico oficializada por el estalinismo, existente desde antes del inicio de la segunda guerra mundial.

Ciertamente, el materialismo histórico que durante el siglo XX sufrió la influencia del *dictum* del Diamat-Histmat, exteriorizó con el advenimiento de esa lectura doctrinaria, un grave debilitamiento filosófico. Frente a esa concepción ontologizada y legaliforme, emerge la propuesta de Habermas, que adopta la forma de un sistemático esfuerzo teórico.

Nuestra investigación se centra en la síntesis teórico-evolutiva desarrollada por Habermas, fundamentalmente en la primera mitad del década del setenta, que tiene su momento de síntesis en la *Reconstrucción del materialismo histórico*. En ese texto, publicado por primera vez en 1976 y en otros trabajos previos, Habermas plantea una reconstrucción en clave de teoría socioevolutiva, pero actualizada.

Se puede plantear que *a priori*, entre el materialismo histórico y la reconstruida versión habermasiana, parece existir una relación de continuidad. No obstante, hay aspectos en los que se plasman rupturas, tanto teóricas como de naturaleza política. En este trabajo revisamos los supuestos epistemológicos y metahistóricos inherentes a la perspectiva evolutivo-materialista de Habermas, con el objetivo de aprehender su lógica y de tematizar sus rasgos polémicos.

Un aspecto de quiebre substancial entre el materialismo histórico y la reconstrucción habermasiana, reside en que Habermas no toma al marxismo como una teoría de la revolución sociopolítica, sino más bien como una teoría de la evolución social. En consonancia con lo cual se propone modificar el materialismo histórico re-articulando su estructura teórica, mediante la incorporación de categorías nuevas que permitan explicar adecuadamente fenómenos como el cambio social y las tendencias evolutivas, y tomando en cuenta el trasfondo de las transformaciones operadas en el capitalismo del siglo XX.

Habermas expone una crítica de la proto-epistemología marxista, enmarcándola en la crisis de la teoría moderna del conocimiento, la cual según su lectura, derivó en la transformación de la teoría del conocimiento en teoría de la ciencia y en la absolutización de una concepción de ciencia definida conforme a criterios metodológicos de corte positivista. Cambio que también determina el surgimiento de un marxismo científicista.

En su trabajo de reestructuración, Habermas se apropia de conceptos cuya validez era negada por el marxismo ortodoxo debido a su origen “burgués”. A partir de lo cual se puede afirmar que en su proyecto reconstructivo se combinan una batería de innovaciones conceptuales y metodológicas⁵, conectadas por una concepción política de tipo reformista.

La apropiación y resignificación de constructos teóricos por parte de Habermas, forma parte de una estrategia para modernizar al materialismo histórico, al que entiende como una teoría de la evolución social. Perspectiva que tiene antecedentes entre las principales filosofías de la tradición ilustrada.

Otro importante cambio operado en la reconstrucción habermasiana, tiene que ver con el abandono de la lógica del capital, como llave para comprender la evolución social. Tesis que Marx (1997c: 55-6) postula a partir de la premisa de que la economía burguesa

⁵ Básicamente, Habermas incorpora aportes de los modelos psicológico y moral-evolutivo de Piaget y Kohlberg, la teoría de los universales pragmáticos y la acción comunicativa, la teoría de los sistemas sociales de Luhmann y la teoría fenomenológica del mundo de vida.

suministra la clave para descifrar la lógica de las economías precapitalistas, de modo análogo a la relación entre el conocimiento de la anatomía del hombre y la del mono. Por ello, en su estrategia de investigación, plantea que el estudio del capitalismo ofrece un acceso calificado a la evolución social.

Frente a ese supuesto, Habermas (1986: 38) hace valer un giro analítico, de acuerdo con el cual que, la lógica de funcionamiento de la organización socioeconómica capitalista no puede extrapolarse sin más, como herramienta analítica para explicar otras formas de organización sociohistóricas. Esto se debe, sobre todo, al cambio en el papel del subsistema estatal, que bajo el capitalismo librecambista jugaba el rol de gendarme y guardián de un mercado despolitizado. Mientras que en el siglo XX, pasa a operar como ente regulador de la relaciones de producción e intercambio (Habermas, 1986: 42).

La fecundidad del conocimiento acerca del orden capitalista, como plataforma para el análisis de otras formas de organización social, también tiene sus límites, debido a que el mercado libre no cumple el rol de núcleo institucional en las formaciones sociales precapitalistas y del poscapitalismo liberal, que si tiene en las sociedades del capitalismo librecambista.

Otro punto a tomar en cuenta en la reconstrucción desarrollada por Habermas, tiene que ver con la compleja relación que une al marxismo con respecto a las filosofías de la historia de Kant y Hegel, metarrelatos con los que mantiene una relación que incluye momentos de ruptura como de la continuidad.

Por un lado, la teoría materialista de la historia constituye el abandono del enfoque idealista, a partir de la inversión del vínculo entre lo económico y las dimensiones política y cultural. Mientras que por el otro, configura una continuación heterodoxa de la tradición de la filosofía de la historia moderna, puesto que comparte con otras perspectivas histórico-filosóficas, la postulación de categorías holísticas, y una percepción cuasitrascendentales y teleológica de la evolución social.

Un aspecto que comparten la teoría materialista de la historia y los sistemas histórico-filosóficos de Kant y –en particular- de Hegel, son las nociones de progreso y la explicación del proceso histórico como fruto de la acción autoconstitutiva de un macrosujeto. Conceptos rectores que juegan un papel fundamental en esos relatos metahistóricos.

No obstante, en el caso del materialismo histórico, se produce un quiebre de tipo ontológico respecto de los relatos kantiano y hegeliano, pues el sujeto de la historia deja de ser concebido en términos idealistas. Ese papel pasa a atribuirse al género humano,

que se auto-constituye a partir del trabajo social, en una dialéctica con la naturaleza externa.

Los postulados de progreso y de un macro-agente histórico, ya están presentes en los textos del joven Marx. Son conceptos que posteriormente –sobre todo en el marxismo soviético- constituirán el punto de partida de un tipo de lectura economicista y fatalista, que culminó transformando al marxismo en una metafísica del proceso histórico.

Habermas plantea la recuperación del materialismo histórico como un objetivo posible, pues asume que es una teoría que conserva potencial explicativo. Aunque parece reclamar, como condición para recuperar su vigor y vigencia, que debe librarse de aquellos rasgos heredados de la tradición histórico-filosófica, el economicismo y los supuestos socio-ontológicos holistas⁶. Además de otras premisas como la concepción acotada de la condición antropológica del hombre -entendido básicamente a través de su actividad como sujeto trabajador- y la subvaloración analítica de la interacción como un factor de cambio social, dotado de un desarrollo autónomo.

En el marco de la reconstrucción del materialismo histórico, aunque el análisis habermasiano se dirige básicamente contra el relato del Diamat-Histmat, busca determinar las raíces de esa interpretación científicista en la obra del propio Marx y Engels.

Plantea que, ya en su génesis, el materialismo histórico se encuentra inmerso en una velada autocomprensión positivista (Habermas, 1990: 55; 1986: 131-132) la cual termina por convertirse en dominante hasta pasada la mitad del siglo XX, bajo la preponderante autoridad de Engels y Stalin (Habermas, 1986: 131<132). Tal autocomprensión de la teoría marxista como una ciencia cuasinatural, devino en el debilitamiento de su potencial como pensamiento crítico y autocrítico y su posterior cosificación doctrinaria.

⁶ Planteando una tradicional dicotomía, se puede caracterizar al holismo a partir de su oposición respecto del individualismo metodológico. Mientras el individualismo supone que para explicar los fenómenos macrosociales, se los debe reducir a las acciones de los individuos (Hollis, 1998: XI) o a los estados mentales de los sujetos (Gordon, 1995: 698-699), desde el holismo, globalismo o colectivismo metodológico se sostiene que el todo es más que la suma de sus partes y que los atributos y acciones de los individuos, son producto o efecto de las totalidades de las que son parte. Para el holismo metodológico son las estructuras o los sistemas, los que determinan la acción, el pensamiento y las percepciones de los individuos (Hollis, 1998: XI). Sus categorías: nación, sociedad, clase, hecho social, conciencia colectiva, modo de producción y cultura, trascienden a sus miembros determinándolos, al mismo tiempo que poseen propiedades que no pueden reducirse a sus integrantes (Bunge, 1980: 185). Ejemplos paradigmáticos de enfoques holistas son los sistemas teóricos de Hegel, Marx, Durkheim y Kroeber. Por contrapartida, entre los individualistas metodológicos se encuentran Popper, Weber, J. S. Mill y Schumpeter (Gordon, 1995: 688- 699).

Como principio articulador de su empresa reconstructiva, Habermas persevera en el mantenimiento de la comprensión del marxismo como una teoría de la evolución social, a pesar de que, en la década del 70, la defensa de ese postulado, implicaba confrontar con un ambiente intelectual fuertemente hostil a ese concepto, desde varias décadas atrás. Además mantiene el presupuesto iluminista de progreso, categoría a la que relacionamos con sus antecedentes filosóficos.

Por otro lado, la tematización habermasiana apunta básicamente a tres cuestiones primordiales:

- ✓ La noción de trabajo social como rasgo antropológico.
- ✓ La caracterización de la historia del género humano como evolución social, que responde a la autoformación de un macrosujeto motorizada por el desarrollo de las fuerzas productivas.
- ✓ Las aporías que surgen al tratar de aplicar el modelo materialista histórico a diversas situaciones y cuestiones histórico-empíricas y de dinámica evolutiva.

La problematización y resolución de esas cuestiones, son parte de la estrategia de Habermas para reconstruir el materialismo histórico y superar las interpretaciones economicistas.

Las transformaciones socioculturales acaecidas en los siglos XX y lo que va del XXI, renuevan la necesidad de modernizar y adecuar a las teorías críticas de la sociedad a los nuevos desafíos fácticos y analíticos de estos tiempos. Rubricados por la crisis social, económica, ecológica y epistémica. Es por ello que se ha convertido en necesario la modernización de los sistemas conceptuales, a partir del replanteo las ideas modernas de racionalidad, democracia y emancipación social. Categorías cuya legitimidad se ha visto erosionada por el embate de la crítica deconstructiva.

El proyecto encarado por Habermas para adecuar teóricamente al marxismo a las nuevas realidades socioculturales –en el cual ya se apelaba a fundamentos comunicativos– adopta, a partir de la década del 80, la forma de una teoría de la acción comunicativa. Constituye una línea de la tradición crítica que trata de superar el pesimismo de Adorno y Horkheimer respecto de la posibilidad de una transformación social de las sociedades modernas, pero que comparte con otras perspectivas críticas, integrantes de lo que se puede denominar, programa de investigación filosófico de la tradición crítica, el objetivo de contribuir a la emancipación humana de las relaciones sociales basadas en la

dominación y la explotación. Conceptos que -para Habermas- deben considerarse a la luz de las transformaciones sociales acaecidas en tras la segunda guerra mundial.

Ahora bien, más allá de las diferencias categoriales entre las propuestas de los distintos pensadores de la tradición crítica, que va de Marx y Freud a Habermas y Honneth, lo que los une es la convicción de que el orden social puede llegar a ser estructurado racionalmente, para dar lugar a una vida social que haga lugar a la autonomía individual y colectiva. Lo cual está vinculado con la crítica de las patologías sociales, las cuales aparecen como emergentes de formas de racionalización modernas: instrumental, burocrática, sistémica.

Como plantea Honneth respecto de la tradición crítica de la sociedad:

“... La Teoría Crítica insiste de una manera que muy probablemente sea única, en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa: el pasado histórico debe entenderse en sentido práctico como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo sólo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración (...) el trasfondo de los diversos proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación que ha sido distorsionado por la situación social de una manera que sólo puede corregirse en la práctica. Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón, la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual; contra la tendencia a reducir la crítica de la sociedad a un proyecto de posicionamiento normativo, situacional o local, habría que hacer comprensible la relación en que se encuentra con las pretensiones de una razón que se ha ido formando en la historia” (Honneth, 2009: 29).

Las diversas teorías integrantes de la tradición frankfurtiana se han enfocado al estudio y la denuncia de las patologías sociales modernas. Estimamos que el espíritu que las guía es necesario para afrontar tanto la crítica de las relaciones sociales modernas.

El espíritu crítico y autocrítico propio de la Ilustración, que reivindica Habermas, mantiene las banderas de la autonomía, la igualdad, la justicia social, la democracia y los derechos humanos, como pilares necesarios para una mejor, más equitativa y libre vida en sociedad. No obstante debe mantenerse alerta contra el eurocentrismo etnocéntrico al igual que contra el materialismo determinista y el idealismo que niega la relevancia de los factores económicos en la vida social. Si

pretende tener validez y fecundidad analítica en la crítica de las sociedades del siglo XXI.