

Actualidad del *Manifiesto* en la construcción de un paradigma emancipatorio

José Luis Rebellato

Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Se trata -como lo recomienda Juan Ramón Capella (1993)- de leer el *Manifiesto* Comunista, hoy. No es lo mismo hacerlo en la época en que fue escrito, que leerlo desde el contexto de la revolución rusa, o de las sucesivas revoluciones, así como tampoco es lo mismo leerlo después de la caída del socialismo en los países del Este o durante el auge del neoliberalismo realmente existente. Sus mismos autores eran conscientes de ello. Los varios y sucesivos prólogos del *Manifiesto* insinúan claramente modificaciones o partes sustantivas del mismo que perdieron vigencia, en virtud de los cambios históricamente operados. No se trata, pues, del culto a un documento -sin dudas, con vigencia histórica- sino de su relectura desde el contexto actual. El *Manifiesto* muestra una enorme relevancia en sus análisis de la expansión capitalista, cuando formulamos una comparación con el capitalismo como sistema-mundo, construido desde una hegemonía neoliberal. Se percibe en el *Manifiesto* un impulso ético-político, identificado con el papel de la subjetividad como fuerza transformadora de estructuras y de relaciones de explotación, dominación y exclusión. El llamado a la unidad del proletariado, hoy se transforma en convocatoria a la multiplicidad de sujetos colectivos, que luchan por una sociedad en la cual la lógica de la dominación deje de ser la perspectiva de su construcción. El *Manifiesto* propone la solidaridad internacional, que hoy adquiere una urgencia impostergable frente a

un mundo donde la globalización se construye en contra de la igualdad y la participación de todos. Muchas veces, las alternativas quedan limitadas a los espacios locales o a experiencias de lucha regionales.

El desarrollo de este trabajo abarcará tres momentos. En un primer momento me detendré a reflexionar sobre esta actualidad del *Manifiesto* en relación al sistema-mundo (1). Las tensiones existentes dentro del *Manifiesto*, más que límites, se transforman en desafíos para nuevas reformulaciones del pensamiento y de la práctica inspirados en el marxismo; dichas tensiones serán objeto de reflexión, en un segundo momento (2). Por último, procuraré enfatizar la actualidad relevante de la filosofía de la praxis en cuanto a la confluencia de varias corrientes de pensamiento, orientadas hacia la construcción de un paradigma emancipatorio (3).

1. La actualidad del Manifiesto y el capitalismo neoliberal, como sistema-mundo

El impulso moral del Manifiesto

El *Manifiesto* y el marxismo se consideran superados, tanto por parte de la ofensiva ideológica neoliberal, como por parte de un posmodernismo nihilista que rechaza todo lo que suena a herencia del pensamiento de la Ilustración. El mundo y la sociedad están compuestos de múltiples relatos y fragmentos, de contingencias y de circunstancias fortuitas, combinadas con el desarrollo de una sociedad tecnocrática, no debilitada, sino fortalecida en el marco de la hegemonía neoliberal. La supuesta debilidad sostenida por las corrientes posmodernas y la indiscutible fortaleza y coherencia típicas del pensamiento neoliberal se combinan para rechazar, tanto la vigencia de los metarelatos, como la construcción y la acción de actores colectivos. Como lo afirma Eagleton, "se puede aventurar -en una primera y cruda aproximación- que gran parte del posmodernismo es políticamente opositor, pero económicamente cómplice" (Eagleton, 1997: 195). En su proceso de de-construcción, sin duda el posmodernismo ha socavado certezas metafísicas y ha puesto en

tela de juicio fundamentos supuestamente naturales que están en la base del proyecto de la modernidad y de los modelos neoliberales. Sin embargo, su fuerte relativismo ético y su disolución de las diversidades en fragmentaciones, conduce peligrosamente a un mundo éticamente debilitado, propenso a aceptar la atracción del mercado que se afianza como institución total; un mundo abierto al riesgo del retorno de todo tipo de autoritarismo.

De ahí la proclamación del quiebre definitivo, no sólo del marxismo, sino de todo pensamiento que pretenda ser emancipador, la caída de las visiones globales y el anuncio del fin de las utopías y de las ideologías (A.Borón,1998: 1). Todo lo que es sólido se desvanece. Las esperanzas de liberación se diluyen y son sustituidas por diversidades fragmentadas. Los proyectos globales terminan siendo residuos de anhelos totalitarios. Los actores colectivos son reemplazados por individuos aislados. Este mundo de diversidades fragmentadas se articula, a la vez, con el desarrollo de procesos de globalización sustentados en los poderes de la trasnacionalización; en el avance arrollador de un pensamiento y de un modelo coherente que actúa por encima de fronteras nacionales; en la fortaleza -a nivel mundial- de los centros políticos hegemónicos y en las nuevas modalidades del imperialismo; en la afirmación indiscutible del carácter absoluto del mercado y en el dogmatismo que expresa con certeza total que fuera de este modelo no hay salvación; en la destrucción de las culturas, en el auge de la xenofobia y de los nuevos fundamentalismos religiosos. En una palabra, en la vigencia de una nueva utopía identificada con la certeza del pensamiento único y dirigida a ahogar los potenciales emancipatorios. Los sepultureros del gran metarelató no se caracterizan, precisamente, ni por la debilidad ni por la fragmentación, más allá de que puedan existir contradicciones entre ellos.¹

¹ La expresión "todo lo que es sólido se desvanece" hace referencia al título del libro de Marshall Berman ("Todo lo que es sólido se evapora en el aire"), donde se analiza la

Hay un impulso moral que atraviesa las páginas del *Manifiesto*; ese impulso moral es de una actualidad enorme. Se trata de la denuncia profética y de la indignación frente a la injusticia social, a la desigualdad, a la explotación y dominación de la clase trabajadora. En la actualidad, este impulso moral es más radical aún, puesto que hoy en día la situación de injusticia ha alcanzado los límites de la destrucción de la vida. En nuestra época, la cultura dominante, nos induce a la aceptación de que el crecimiento supone destrucción y de que la sociedad tecnológica requiere ausencia de deliberación. Se sostiene que las democracias actuales, en su complejidad, exigen formas de funcionamiento y de legitimación que, en los hechos, despojan a los ciudadanos del poder, convirtiéndolos en sujetos de derecho sin poder. Democracias profundamente limitadas - democracias de "baja intensidad" como han sido denominadas- donde predomina la desmemoria, la tecnocracia y la privatización de la vida pública. Se trata, pues, de una denuncia profética que no espera en la intervención de alguien que se convierta en salvador de los trabajadores. El imperativo ético se expresa en la afirmación de que la liberación de los oprimidos debe ser obra de los propios oprimidos. Imperativo ético que se formula en el marco de un análisis del sistema capitalista y de la necesidad y urgencia de su trastocamiento radical. El impulso moral se orienta, no sólo al análisis y a la denuncia, sino a concretar un pensamiento y una acción emancipadores que sean

dialéctica entre modernidad y posmodernidad: el mundo se encuentra en medio de un torbellino de desintegración y de renovación. En la polémica que Berman tiene con Anderson, hacia el final, plantea la necesidad de una revolución en las conciencias, pero realizada en contacto directo con la vida cotidiana. "Creo que es un riesgo ocupacional para los intelectuales, con independencia de su política personal, la pérdida del contacto con la substancia y el flujo de la vida cotidiana (...). Podemos contribuir con visiones e ideas que provoquen en la gente un sobresalto de reconocimiento, reconocimiento de ellos mismos y de los demás, lo que unirá sus vidas. Esto es lo que podemos hacer para la solidaridad y la conciencia de clase. Pero no podemos hacerlo, no podemos generar ideas que acerquen las vidas de las gentes si es que perdemos el contacto con la realidad de esas vidas. A menos que sepamos reconocer a las personas, tal y como parecen y sienten y experimentan el mundo, jamás podremos ayudarlas a reconocerlo ni a cambiar este mundo. La lectura de **El Capital** no nos ayudará si no sabemos, además, leer las señales en la calle" (M.Berman, 1989: 130). Me parece una excelente defensa de la revolución en contacto con la cotidianidad de las personas. Pueden encontrarse desarrollos muy profundos -a este respecto- desde la situación

críticos, rigurosos, no complacientes ni con un dogmatismo nostálgico, ni con el realismo de ciertas verdades que supuestamente debemos aceptar.²

El capitalismo como sistema-mundo

Este impulso moral no es una mera idealización, sino que se asienta en el análisis del desarrollo del capitalismo. El *Manifiesto* traza un panorama del capitalismo mundializado. En tal sentido, se nos muestra actual, quizás más actual que hace 150 años. Analiza la lógica de un sistema que lo conduce a tener dimensión mundial. "Empujada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países (...). En lugar del antiguo aislamiento y autosuficiencia de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual (...). La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles" (Marx-Engels, 1969:38).³

histórica latinoamericana, en la obra de Orlando Núñez Soto, 1988.

² "La perennidad del Manifiesto comunista se halla en el impulso moral que lo inspira, el aborrecimiento de la injusticia -la injusticia, que ha alcanzado en nuestro tiempo dimensiones exterministas-. Esa perennidad se debe también a la pretensión de orientar la acción emancipatoria mediante el conocimiento crítico, riguroso, de intención científica, no complaciente con la falsa conciencia, con los piadosos deseos" (Juan Ramón Capella, 1993: 158). Capella habla de los **ciudadanos siervos**, una categoría propia de las democracias liberales contemporáneas. "Los ciudadanos son libremente siervos. La nueva servidumbre contemporánea consiente gastos militares inmensos dedicados, ya a careta quitada, a la **coerción sobre el mundo de la pobreza** (...). El poder privado carente de deberes, puede incluso publicitar a sus críticos como **irracionales**. La ciudadanía contempla, con los ojos prudentemente desentendidos del siervo, la proliferación de nuevas miserias tecnológicas o sociales (...). El catálogo de los horrores del mundo desencantado, contemporáneo, de relaciones sociales universalizadas, establecidas insoportablemente así, ante las cuales los seres humanos **qua ciudadanos** carecen de **poder**" (J.R.Capella, 1993: 151). Ver también, Pietro Barcellona, 1996.

³ El término **sistema-mundo** es tomado de los análisis -preferentemente económicos- desarrollados por Samir Amin.

La actualidad de este pasaje y de todo el desarrollo de los análisis del *Manifiesto* se comprueba, hoy en día, en el discurso recurrente sobre el fenómeno de la globalización. Con esta expresión se busca mostrar un mundo crecientemente interdependiente, donde las sociedades y naciones son superadas por la necesidad y la lógica que guían la expansión del capitalismo a escala mundial. El discurso dominante presenta esta dinámica de la globalización como inevitable e ineludible. Una suerte de fenómeno natural, impulsado por una lógica coherente que no deja lugar a ninguna alternativa. Lo único que le queda a los pueblos y a las naciones del mundo es insertarse dentro de esta dinámica de la globalización. El imperialismo y la dependencia quedan cubiertos bajo el manto de la normalidad. En palabras de Borón, nuestro mundo es mucho más capitalista hoy en día que en los períodos previos. El capitalismo se ha convertido en un verdadero sistema universal, penetrando todos los aspectos de la vida social, convirtiendo todo en mercancía. A la vez, esta omnipresencia del capitalismo parece convertirse en algo invisible, pues, en su lugar se habla de economía de mercado o de globalización.

Desde la óptica del *Manifiesto*, la expansión del capitalismo a nivel mundial no puede desprenderse de la lucha por la hegemonía, entendida como expresión de la lucha de clases. En tal sentido, sigue siendo válida la afirmación inicial del *Manifiesto*: "La historia de las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases" (Marx-Engels, 1969: 34). La globalización no es un proceso natural del desarrollo económico; es más bien, la expresión de esta lucha y de un modelo que se ha convertido cada vez más en hegemónico. Pero, además -y aquí también el *Manifiesto* resulta iluminador- lo que hoy se llama globalización no es un fenómeno nuevo. Es una expresión nueva de la dinámica expansionista propia de las sociedades capitalistas. Extensamente, a lo largo de todas sus investigaciones, ésta ha sido la preocupación fundamental de Samir Amin. El capitalismo, en su lógica económica y política conforma y constituye

un sistema-mundo, con una especificidad importante en su desarrollo actual: "Los mercados de los productos y del capital, tienden a ser mundializados, mientras que aquellos del trabajo, permanecen segmentados. En este contraste se expresa la articulación -propia del mundo moderno- entre, por una parte, una economía cada vez más mundializada y, por otra parte, la permanencia de distintas sociedades políticas (Estados independientes o no). Ahora bien este contraste, por sí mismo, genera la polarización mundial: la segmentación de los mercados de trabajo implica necesariamente el agravamiento de las desigualdades en la economía mundial. La mundialización capitalista es polarizante, por naturaleza" (Samir Amin, 1998: 5). No puede, pues, separarse mundialización del sistema capitalista de la lógica de la polarización y de los crecientes niveles de exclusión.

La hegemonía de la dominación. A su imagen y semejanza

No se trata sólo de expansión a nivel mundial, sino de dominación y hegemonía (Löwy, 1998: 93). La burguesía, "obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza" (Marx-Engels, 1969: 38). "La burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el estado representativo moderno" (Marx-Engels, 1969: 36). El *Manifiesto* es consciente de que la clase dominante es hegemónica antes de alcanzar el poder; está construyendo la sociedad a su imagen y semejanza, aún cuando no haya accedido al control del aparato del Estado. La burguesía ha comenzado a construir su hegemonía, desde dentro de la sociedad feudal: "La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal (...)." "Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal" (Marx-Engels, 1969: 35,39). De la misma manera, es posible pensar que la alternativa a la sociedad capitalista, se está construyendo desde dentro de ella misma,

configurando espacios y sujetos sobre los cuales se asienta una nueva hegemonía.⁴

El escenario descrito por el *Manifiesto* resulta impactante: una clase, no sólo impulsa una lógica de expansión, sino que construye el mundo a su imagen y semejanza. Quizás desprendiéndome de los análisis textuales del *Manifiesto* y no limitándome a sus alcances económicos y políticos, veo aquí la conformación cultural de una identidad que se construye sobre el modelo de la normalidad. Una identidad de hombres y mujeres cuya razón de ser está en adaptarse a la lógica de la dominación, como si se tratara de una lógica natural y, por tanto, inmodificable. Una identidad construida necesariamente sobre el modelo de la violencia, pues significa aceptar que la ley de la fuerza y de la dominación está por encima de la ley del derecho y de la vida. Sobre esta dimensión ético-cultural tendré oportunidad de volver, pero ya analizando algunos límites del *Manifiesto*.

La globalización busca amoldar la sociedad a su imagen y semejanza. El *Manifiesto* nos ofrece una perspectiva para desarrollar una crítica y una lucha emancipatoria frente a la hegemonía neoliberal. La globalización es un proceso que pasa como un huracán por América Latina: privatizaciones, comercio mundializado, crecientes niveles de empobrecimiento y exclusión, retirada del Estado, expansión de una ética del mercado. En fin, despliegue y creciente afirmación de la hegemonía neoliberal. Con una fuerza inaudita se destruye la vida humana y la naturaleza. La ausencia de alternativas claras y viables, la

⁴ "Una vez conquistado el poder estatal, (Marx) observa que la nueva clase destruye las relaciones feudales que impedían su desarrollo. Conviene retener que Marx, a lo largo del Manifiesto, utiliza varios términos para poder describir el ascenso burgués: dominio, hegemonía, poder (**Herrschaft, Macht, Gewalt**). Pero no duda en sostener que la burguesía se convirtió en clase dominante -en lo económico, lo social, lo político y lo cultural- mucho antes de acceder al poder estatal (...). Marx describe el ascenso de la burguesía, destacando que en las entrañas de la vieja sociedad feudal ha nacido una nueva, una sociedad paralela o por debajo del cascarón oficial y formal, que necesitaba romper las costras que impedían o dificultaban su desenvolvimiento)" (R. Zibechi, 1998). "Se sabía que el capitalismo había nacido y se había desarrollado durante mucho tiempo en el seno del feudalismo, antes de nacer el cascarón y deshacerse de él. ¿Acaso no debe tomar un camino análogo, en ciertos aspectos, el desarrollo del socialismo? En esta hipótesis, la larga transición se caracterizaría por el conflicto interno en todas las sociedades del mundo, entre las fuerzas y lógicas que reproducen las relaciones sociales capitalistas, y las fuerzas y aspiraciones fundadas en lógicas antisistémicas, anticapitalistas, que puedan preparar el porvenir socialista del mundo" (Samir Amin, 1997: 265).

adhesión a criterios de eficiencia disociados de una racionalidad práctica, la necesidad de la lucha por la sobrevivencia. La afirmación de los modelos neoliberales con la certeza equivalente al pensamiento único, han consolidado el hecho de que el neoliberalismo conforme un sentido común, naturalice la dinámica de la sociedad, penetre en el imaginario social como el único camino posible, como la única alternativa, como condición absoluta, como la promesa milenarista de un crecimiento económico unilineal y excluyente. El anunciado "fin de la historia" y los mecanismos impuestos a nivel mundial, excluyen en forma arrogante la posibilidad de luchar por otro mundo distinto, también de alcance planetario, pero basado en criterios de justicia y en una ética de la dignidad. Se ha implantado una lógica funcional, centrada en el mercado, en gravísimas desigualdades a nivel mundial, en la concentración y transnacionalización del poder económico y político. La mundialización de las mentes va a la par de esta lógica funcional. Mentes, valores y vidas son moldeados por el mercado único y por esta única lógica funcional.

Se trata de un proceso inseparable de las contradicciones inherentes a esta nueva fase del desarrollo del capitalismo. En el neoliberalismo realmente existente, las sociedades actuales se comportan como sociedades de dos velocidades, como dos sociedades distantes una de la otra. Hay concentración de crecimiento en un sector y exclusión y empobrecimiento en sectores sustantivos de la sociedad. Se consolidan estructuras hegemónicas -en lo económico y en lo geopolítico- que configuran mecanismos de sometimiento de las periferias respecto a los centros, innovando en el terreno de las políticas económico-sociales y educativas. Se implementan políticas sociales de carácter compensatorio y se busca la cooptación del llamado "tercer sector", a través de su compromiso en la generación de empleos y en la absorción de ciertas funciones inherentes al Estado. En una palabra, la hegemonía apunta al agotamiento de los potenciales de resistencia de la sociedad civil. La actualidad del *Manifiesto* se observa en esta radicalización del proceso de mundialización, ya vislumbrada por Marx y Engels. El actual sistema-mundo

ha acrecentado drásticamente la vulnerabilidad de los pobres y de los países pobres.⁵

El sistema-mundo produce los sujetos de su transformación

La mundialización del capitalismo requiere una respuesta mundializada de quienes son las víctimas del sistema-mundo. Nunca como hoy, el capitalismo ha logrado expresar su hegemonía a través de instituciones de carácter internacional (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etc.) que condicionan imperativamente las políticas de los países periféricos. A la vez, con la caída de los socialismos del Este, también quedó en claro la crisis de las estructuras internacionales que fue construyendo el socialismo. Lo paradójico es que, precisamente en la etapa en que entró en crisis el internacionalismo socialista -en todas sus variantes- el capitalismo se fortaleció en su dimensión internacional. Esta es otra intuición clave en el pensamiento del *Manifiesto*, agravada en el nuestros días. Las hondas consecuencias del sistema capitalista, conllevan a la destrucción de la vida y de la naturaleza, a escala planetaria.

En tal sentido, me parece que la construcción de un paradigma emancipatorio requiere del sustento de valores éticos fuertes que, a mi entender, no se contraponen con el sentido de la búsqueda y con el reconocimiento de las incertidumbres. Desde una ética de valores fuertes se hace imprescindible universalizar solidaridades. Me resulta sumamente sugerente el análisis que Adela Cortina desarrolla en torno a una ciudadanía cosmopolita, cuando sostiene la urgencia de

⁵ Dice Alain Touraine: "El pensamiento de Marx está muy lejos de aquel de la Revolución Francesa, pero es de la misma naturaleza que éste. Mientras que 1789 colocó en el centro de la sociedad construir la figura del ciudadano, Marx pone la del trabajador, que no es sólo un actor económico, sino una figura humana hecha tanto de necesidades como de energía. Hoy, cuando la vida económica está cada vez más dominada por las industrias de la información y de la comunicación, que producen bienes más culturales que materiales, el dominio del mundo dirigente se volvió tan completo que la existencia humana, la libertad del ser humano, los derechos humanos, son los que están amenazados directamente y, tras una liberación política, necesitamos ahora una liberación cultural que se traduzca directamente en los límites que la ética procura imponer al reino del lucro" (Alain Touraine, **Sustituya burguesía por globalización y tendrá el mundo actual descrito por Marx**, en Brecha, 640 (6 de marzo de

universalizar las libertades. Ahora bien, " (...) universalizar las libertades exige solidaridad, porque la desigualdad es innegable (...)" (Adela Cortina, 1997: 234). Sin embargo, universalizar libertades, también supone desmontar dominaciones.

El *Manifiesto* está animado por el impulso ético de identificación con el sujeto que potencialmente emerge como sujeto de la revolución. Marx y Engels no se limitaron a afirmar la necesidad de un sujeto revolucionario con proyección internacional. Volcaron todo su esfuerzo teórico y práctico en la construcción de ese sujeto. Primero en la Liga de los Comunistas de 1847-48 y luego, contribuyendo a la construcción de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Marx se mostró identificado con la lucha de los trabajadores en la Comuna de París. La Comuna fue -al decir del propio Marx- la primera revolución en la que la clase obrera es reconocida como la clase capaz de una iniciativa histórica. Como lo expresa Fernández Buey, lo que se abre camino a través de toda esta experiencia histórica es "la pasión por la liberación del hombre", aún cuando esa convicción trascienda en mucho las enseñanzas de las experiencias históricas. En tal sentido, el *Manifiesto* traza un programa (que es, como todo manifiesto, propositivo y esquemático) donde la sociedad capitalista es "vista desde abajo". Hay una opción que guía su análisis de la sociedad y de las posibilidades de transformarla, realizada desde la perspectiva de los oprimidos, en particular desde la perspectiva de la clase obrera. Hay, pues, una toma de partido ética y política (Fernández Buey, 1998). Dicho impulso ético, requiere hoy en día, reconocer la pluralidad de sujetos colectivos que se resisten a la destrucción y construyen nuevas relaciones sociales y nuevas formas de vida.

2. Tensiones y límites: los desafíos del Manifiesto. La dialéctica transformadora de la práctica socio-política, hoy

El *Manifiesto* formula líneas propositivas en un estilo tajante, casi profético, directamente orientado a la acción. Iba dirigido a la clase revolucionaria. No es un libro de análisis teórico. Tampoco es un catecismo; el propio Engels descartó la idea de elaborarlo como una suerte de catecismo, apuntando más bien a que fuera un manifiesto en orden a la acción. Sus tensiones internas -e incluso sus límites- abren posibilidades para el desarrollo de una práctica ético-política transformadora.

La tensión dialéctica del desarrollo histórico

El *Manifiesto* traza una visión de la sociedad capitalista y de la historia de carácter lineal. Hay una imagen de la burguesía como clase revolucionaria que es portadora de las transformaciones en todas las esferas de la vida. "La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario" (Marx-Engels, 1969: 37). En este proceso de revolucionar las relaciones sociales y económicas, la burguesía ha disuelto todos los vínculos humanos, sustituyéndolos por el vínculo de "el frío interés"; ha ahogado las virtudes religiosas del feudalismo y ha "hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio"; "ha aglomerado la población", "centralizado los medios de producción", "concentrado la propiedad en manos de unos pocos", gestando la "centralización política"; "ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas". El *Manifiesto* describe la revolución como supresión de aquellos "obstáculos -las formas existentes de propiedad- que impiden el desarrollo de las fuerzas productivas creadas por la burguesía, sin plantear la cuestión de la necesaria transformación de la estructura misma de las fuerzas productivas" (Löwy, 1998: 4).

Esta visión conlleva un cierto optimismo fatalista en virtud del cual el proceso de desarrollo de las relaciones burguesas ha desatado fuerzas impresionantes en su contra: "ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado." Más aún: "La burguesía

no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios" (...). La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros" (Marx-Engels, 1969: 40,45).

Si bien el proletariado es la clase revolucionaria, si bien "el movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría que actúa en provecho de la inmensa mayoría" (Marx-Engels, 1969: 44), sin embargo no se constató que la burguesía produjera a sus propios "sepultureros". No ha sido un progreso y una victoria ineluctables. Quizás el *Manifiesto* subestimó las posibilidades de fortalecimiento del capitalismo, pese a sus crisis continuas, y -a la vez- sobrestimó el papel revolucionario de la clase trabajadora. Más bien, a lo que se ha asistido es a revoluciones hechas en nombre de los trabajadores, pero que terminan ahogando la democracia de los trabajadores; a la cooptación de las organizaciones de los trabajadores por el propio sistema; a estrategias reformistas que pusieron a la clase trabajadora por detrás de los intereses de las clases dominantes y al aplastamiento y derrota de los obreros y de sus movimientos.⁶

Hoy en día somos más cautos en creer en un triunfo final de carácter inevitable. Somos más conscientes -por fuerza del aprendizaje histórico- de que la victoria no está tan al alcance de la clase trabajadora. Más aún, los modelos neoliberales la han golpeado duramente, conscientes de que en los trabajadores radica un enemigo potencial y real de su hegemonía. Políticas de flexibilización laboral, la afirmación constante de que el desempleo es estructural y de que hemos llegado al fin del trabajo, disminución substantiva en los niveles de ingreso de los trabajadores, gravísima situación de sub-empleo y desempleo, han erosionado formas organizativas compartidas e

⁶ Según Cornelius Castoriadis, existe un doble movimiento en el pensamiento de Marx. Por un lado, Marx hereda la tradición de lucha de los movimientos emancipadores y democráticos; por otro lado, su pensamiento parece reproducir la lógica instaurada por el capitalismo en el imaginario social: "Marx será el teórico y el principal artesano de la penetración, en el movimiento obrero y socialista, de las ideas de la centralidad de la técnica, de la producción y de la economía" (C.Castoriadis, 1997: 54).

identidades culturales que contribuían a su constitución como clase. Decir que no podemos hacer pronósticos de certeza absoluta, no significa renunciar a la certeza de que la clase trabajadora debe continuar su lucha contra la explotación y la dominación. Esta certeza se nos ha convertido en una convicción con mayor fuerza moral y política. A la vez, tampoco la historia ha mostrado la evidencia de que el proletariado no tenga nada que perder, salvo sus propias cadenas. Al dejar de lado la dimensión cultural, Marx y Engels no lograron percibir que el sistema produce nuevas cadenas, profundamente arraigadas en el imaginario social, que internalizan la sumisión y la dependencia y que suponen transformaciones profundas de la misma subjetividad. Por ello hoy en día el trastocamiento del sistema se presenta como una tarea más radical, pues somos más conscientes de que también supone el cambio de nosotros mismos y el quiebre de la dominación internalizada.

El núcleo del *Manifiesto* está en el análisis histórico del desarrollo de la sociedad burguesa, la cual crea las condiciones para su propia desaparición. Sin embargo, como lo destaca Hobsbawm, aunque Europa -en 1848- estaba viviendo un período de profunda crisis económica y social, próximo a un proceso revolucionario, no se demostró la creencia del *Manifiesto* en que el momento para superar al capitalismo era ya próximo. "La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables." "La revolución burguesa alemana no podrá sino ser el preludio inmediato de una revolución proletaria." (Marx-Engels, 1969: 45,63). Por el contrario, esto no sucedió y el capitalismo, hoy en día, se encuentra en la era de su triunfo global.

Aún así, el *Manifiesto* no cierra la posibilidad de un fracaso de la revolución. "Opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en

pugna" (Marx-Engels, 1969: 35). No analiza el desarrollo del movimiento de los trabajadores como si se tratara de algo determinísticamente prefijado. Más bien, muestra la complejidad del movimiento. Al principio se trata de la lucha emprendida "por obreros aislados, después por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual." Los trabajadores, dirigen sus ataques no sólo "contra las relaciones burguesas de producción" sino "contra los mismos instrumentos de producción." En esa etapa "los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia." En muchas circunstancias, la unión de los trabajadores es más bien el resultado de las luchas de la burguesía. Los trabajadores la emprenden contra los restos del régimen feudal; combaten "contra los enemigos de sus enemigos." La industria permite la concentración de masas de trabajadores y "las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases." Los trabajadores van constituyendo "asociaciones permanentes"; "aquí y allá la lucha estalla en sublevación." A veces "los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero." Poco a poco van centralizando sus luchas a nivel nacional y éstas se van transformando "en una lucha de clases; más, toda lucha de clases es una lucha política." Sin embargo, la misma puede ser debilitada por las propias contradicciones entre los trabajadores: "socavada por la competencia entre los propios obreros". Aún así resurge "más potente" y aprovecha de las divisiones internas de las propias clases dominantes. El análisis tiene un cierre de un gran optimismo: "En los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo" (...); "el proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura (...)" (Marx-Engels, 1969: 41-4).⁷

⁷ "Quizás lo más sorprendente del Manifiesto, es que revela el amplio conocimiento que

La descripción se tensa entre un análisis de las luchas de los trabajadores, donde cuenta el crecimiento en la organización, en la conciencia y en la subjetividad, por un lado, y la esperanza prácticamente asegurada del triunfo de la clase obrera y la destrucción de las clases dominantes, por el otro. El *Manifiesto* oscila entre el resultado inexorable y la iniciativa histórica de las masas. En la tensión, predomina una visión que, en cierto modo, anticipa la tesis referida a que las revoluciones sociales surgirán de las contradicciones entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción. El *Manifiesto* es más consciente del triunfo que de la posible derrota final. Se inclina más por la sepultura de la clase burguesa que por el fracaso de la revolución. La historia posterior mostrará otra cosa. Aún así, como ya lo expresé, el fracaso final no está excluido. Y esto es lo que lleva a Hobsbawm a sostener que el *Manifiesto* no es un documento determinista, sino que está basado en la profunda convicción de que son los hombres quienes hacen su propia historia. Se trata de un documento de opciones, de posibilidades políticas más que de certezas y probabilidades. Entre el ahora y el futuro impredecible, entre las luchas de hoy y la construcción de una sociedad, donde el libre desarrollo de todos dependa del desarrollo de cada uno, corre el tiempo de la acción ético-política.⁸

Marx tenía de las luchas obreras, pese a tratarse de un incipiente movimiento, nacido como tal apenas tres lustros antes durante la insurrección de los sederos de Lyon (...). Comprendió, también, los efectos nocivos de la competencia entre los trabajadores. En suma, Marx describe y analiza el movimiento que sucede ante sus ojos" (Raúl Zibechi, **La irresistible andadura del viejo topo**, en Brecha, 640 (6 de marzo de 1998), 24-5.

⁸ "El Manifiesto ha sido leído principalmente como un documento de inevitabilidad histórica y, por lo tanto, su fuerza derivó, sobre todo, de la confianza que produjo en sus lectores en cuanto a que el capitalismo estaba inevitablemente destinado a ser enterrado por sus propios sepultureros y, que ahora y no antes, estaban dadas en la historia las condiciones para que se produjera la emancipación. Sin embargo, contrariamente a estos supuestos, ampliamente difundidos, en tanto cree que el cambio histórico se produce a través de los hombres que construyen su propia historia, no es un documento determinista. Las sepulturas deben ser excavadas por o a través de la acción humana" (Eric Hobsbawm, 1998: 68) (traducción personal).

El eurocentrismo como continuidad del desencantamiento de la modernidad

Este optimismo se entrelaza con una visión del *Manifiesto* fundamentalmente eurocéntrica, deudora de la concepción del progreso lineal de la historia prevaleciente en el siglo XIX. Marx y Engels ven a la burguesía como la clase portadora de la civilización, expresión de la civilización occidental que debe llegar a todos los "pueblos atrasados". El *Manifiesto* revela una visión profundamente optimista de este rol civilizador de la burguesía.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras (...). Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses (...). La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente (Marx-Engels, 1969: 38).

Ese optimismo que fluye desde una visión identificada con el progreso de la sociedad capitalista, aparece emblemáticamente expresado en el pasaje del *Manifiesto*, donde se pone énfasis en lo que, con una terminología más actual, podría denominarse el proceso de desencantamiento del mundo, la desacralización y secularización introducida por la modernidad: todo lo sólido se desvanece.

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción y, con ello, todas las relaciones sociales (...). Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan destruidas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados

a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Marx-Engels, 1969: 37-8).⁹

La tarea del proletariado consiste en subvertir el orden capitalista, pero continuando esta misión civilizadora. El proletariado surge como clase revolucionaria de las entrañas mismas de este proceso de desarrollo de las fuerzas productivas y del trastocamiento de todo lo establecido; de un proceso civilizatorio en marcha triunfal. El *Manifiesto* se ubica, pues, en el marco de una historia universal de la humanidad que se encuentra en consonancia con el proyecto de la modernidad. Es una lectura moderna de la historia de la humanidad.

Esta ha sido la lectura de Marx que prevaleció -a través de mecanismos simplificadores- en el marxismo posterior y que encontró su más clara expresión en las versiones ortodoxas y deterministas. Respecto a América Latina, el eurocentrismo marxista de la vulgata bloqueó la comprensión de los procesos históricos propios de los países periféricos. Se trató de un marxismo determinista, que basó el desarrollo histórico en un proceso lineal, necesario y universal, al cual deberían adaptarse todos los procesos históricos concretos. Es un marxismo que identificó la historia universal con el desarrollo del capitalismo y, específicamente, con el desarrollo del capitalismo en los países europeos centrales. Un marxismo que estableció una dicotomía insuperable entre occidente y oriente, entre civilización y barbarie, entre el desarrollo urbano y el desarrollo rural, entre el proletariado y la burguesía, dejando a un lado el papel del campesinado así como el papel de otros sujetos históricos potencialmente revolucionarios.

Para esta antropología determinista, las características culturales de los pueblos llamados "atrasados", constituyen un serio obstáculo dentro de un proceso revolucionario. Cambiar la historia de los "pueblos atrasados" supone destruir su cultura, su simbología, sus tradiciones, pues todas ellas, en conjunto, constituyen un freno para la

⁹ Néstor Kohan anota que -quizás en forma excesiva- Göran Therborn caracterizó al Manifiesto Comunista con la expresión "el manifiesto modernista" (cit.en Kohan, 1998: 233,n.9).

locomotora de la historia. En tal sentido, esta racionalidad economicista podría llegar al punto de reconocer un papel progresista al imperialismo en la medida en que ha permitido el crecimiento tecnológico de la humanidad. Una visión simplificadora y mecanicista del marxismo, podría incluso sostener la necesidad de impulsar la globalización actual, en tanto crea condiciones favorables a la instauración de un socialismo futuro. De este modo, se hace pasar a un segundo plano, o simplemente se ignora, la memoria histórica y las luchas de los pueblos en los escenarios periféricos.¹⁰

Pero, además, si los proletarios no tienen patria, el concepto de nación y de cultura ligada a un pueblo, carecen de significación. Marx y Engels, de alguna manera, lo expresan, en el *Manifiesto*:

Los obreros no tienen patria (...). El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía (...). El dominio del proletariado los hará desaparecer más de prisa todavía (...). (Marx-Engels, 1969: 50).

Para un marxismo economicista y determinista, las transformaciones revolucionarias se verificarán en los países capitalistas centrales, resultando imposible procesos que supongan -para los países periféricos- saltar etapas insoslayables en su desarrollo. Paradojalmente, este marxismo eurocéntrico y determinista tuvo una similitud con los enfoques desarrollistas de la década de los 60; dichas concepciones del desarrollo y de la modernización perduran hasta nuestros días, en detrimento de los procesos de transformación políticos y culturales de nuestros pueblos.¹¹

¹⁰ Corresponde citar -entre otros autores de la bibliografía consultada- dos investigaciones que tratan de recrear el aporte del marxismo desde las condiciones históricas de América Latina. Uno es el trabajo colectivo de J.L. Coraggio y C.D. Deere (1987), donde se analiza el papel de los nuevos sujetos históricos en América Latina y la construcción de modelos democráticos participativos. El otro es el trabajo de D. Olesker (1998), donde se analiza prevalentemente la estructura de clases en el Uruguay, así como la peculiaridad histórica de los alternativos posibles.

¹¹ Refiriéndose a la visión mecanicista que llega a justificar el carácter progresista de la dominación imperial, M. Löwy cita el epigrama irónico propuesto por el historiador marxista inglés E.P. Thompson: "Cualquiera sea el número de los que masacró el emperador, el historiador científico (mientras toma nota de la contradicción) afirma que han aumentado las

Desde el eurocentrismo a la periferia. El giro de Marx

Sin embargo, este marxismo determinista y eurocéntrico fue construido inspirándose en textos de Marx, quizás mayoritarios, agudizando los análisis que ponían énfasis en la historia como necesidad e ignorando la tensión interna -característica de su pensamiento- entre visión lineal del progreso y complejidad de la realidad histórica. Michael Löwy (1996) habla de la dialéctica marxista del progreso, más bien que de un desarrollo lineal del progreso. Y expresa dicha dialéctica como parte de la presencia de dos concepciones en Marx. La primera es una concepción teleológica, cerrada, eurocéntrica, según la cual la marcha de la historia procede en el sentido de un avance incontenible hacia el reino de la libertad. Desarrollo de las fuerzas productivas, tecnología, progreso humano y emancipación son sinónimos. Löwy nos recuerda que, en los análisis que realiza Marx sobre la dominación inglesa en la India (artículos de 1853) hay un rechazo frente a los horrores de la dominación, pero está presente también el reconocimiento de la misión histórica progresista cumplida por el imperio inglés, al crear las condiciones para un desarrollo de las fuerzas productivas y la base para la futura creación del socialismo.¹²

A la vez, Marx describe las consecuencias del progreso capitalista. Hay una descripción sombría, en las mismas páginas del *Manifiesto*, que contrasta con la visión optimista de la burguesía como clase revolucionaria. Ante todo, las transformaciones que opera la burguesía

fuerzas productivas" (cit. en Löwy, 1996: 111).

¹² "En el segundo artículo 'Los resultados futuros de la dominación inglesa en la India', Marx explicita su pensamiento: la conquista inglesa de la India revela, en toda su desnudez, 'la profunda hipocresía y la barbarie inherente a la civilización burguesa.' Sin embargo, Inglaterra cumple una misión histórica progresista, en la medida en que 'la industria y el comercio burgués crean las condiciones materiales para un mundo nuevo', es decir, socialista. La célebre conclusión de este texto resume perfectamente la grandeza y los límites de esta primera forma de 'dialéctica del progreso': 'Cuando una gran revolución social haya dominado los resultados de la época burguesa, el mercado mundial y los poderes productivos modernos y los haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano dejará de parecerse a ese repelente ídolo pagano que bebía el néctar en los cráneos de los masacrados' (Löwy, 1996: 111).

y los desarrollos tecnológicos que las acompañan, generan consecuencias nefastas para la clase trabajadora. No es un crecimiento tan lineal, sino que es un desarrollo de un modo de producción que genera y expande profundas desigualdades e injusticias sociales. "En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, (la burguesía) ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal" (Marx-Engels, 1969: 37). El proletariado se forja como clase de los obreros que viven a condición de "encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital" (...); "son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio"; el obrero se "convierte en un simple apéndice de la máquina"; "cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios"; "masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizados en forma militar"; "no son solamente esclavos de la clase burguesa (...) sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina"; "cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños"; "no hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo"; el obrero, no bien abandona la fábrica, "se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía"; "lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más, por debajo de las condiciones de vida de su propia clase"; "cae en la miseria"; "el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza"; la burguesía ya no es capaz de "asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud" (Marx-Engels, 1969: 42-5). Explotación, esclavitud, mercancía, instrumento, miseria, venta, víctima, son las palabras asociadas a la condición de los trabajadores.

Pero, además, los análisis desarrollados por Marx en obras históricas tales como **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** (1851-2) y **La guerra civil en Francia** (1871), muestran más bien la complejidad de los procesos históricos, el papel del proletariado, como

también del campesinado, así como la diversidad de factores que actúan en el desarrollo histórico. También importa recordar que -en la **Crítica del Programa de Gotha**- Marx ya no había aceptado la caracterización del campesinado como clase reaccionaria.¹³

Si bien, el marxismo ortodoxo persistirá en una perspectiva eurocéntrica, diversas orientaciones marxistas posteriores elaborarán la tesis de que el comienzo de las revoluciones socialistas se verificará en la periferia del sistema. Asimismo, en el propio pensamiento de Marx se produce un giro, que cuestiona incipientemente este eurocentrismo del *Manifiesto* y que ha sido sistemáticamente negado por parte de la tradición marxista ortodoxa. Ha existido una suerte de marxismo en contra de Marx. Los textos donde Marx empieza a interesarse por la situación de Irlanda, España y Rusia, fueron ocultados y menospreciados. En la misma época de Marx se forjó un pensamiento determinista que ahogó las posibilidades de conocer al último Marx. Pero, sobre todo, ahogó las posibilidades de entender las particularidades históricas, la situación de los países periféricos, la novedad de los procesos, la emergencia de los nuevos sujetos portadores de cambios y la necesidad de impulsar creativamente una nueva teoría de la revolución. Se trató del dogmatismo de una teoría -autodenominada científica- que hizo entrar la realidad dentro de sus parámetros de análisis. A mi entender, dicho dogmatismo sigue vigente en nuestros días, aún cuando se exprese en formas más cuidadosas y estudiadas.¹⁴

¹³ Ante la afirmación de que: "La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las otras clases no forman más que **una masa reaccionaria**", Marx afirma que también las capas medias pueden cumplir un papel revolucionario y que sería absurdo decir que sólo forman una masa reaccionaria. A lo que agrega: "¿Es que en las últimas elecciones se ha gritado a los artesanos, a los pequeños industriales y a los **campesinos**: frente a nosotros, no formáis, juntamente con los burgueses y los señores feudales, más que una masa reaccionaria?" (K.Marx, **Crítica del Programa de Gotha**, Moscú, Ed.Progreso, 1969: 344).

¹⁴ Aricó habla de la **paradoja marxiana**, expresando con dicho concepto la preocupación de Marx por estudiar la sociedad en la que vivía, mostrando indefinición frente a la periferia del sistema colonial. A su entender, dicha paradoja no puede explicarse ni por ignorancia, ni por un enfoque eurocéntrico. Más bien, se debe a un pensamiento dogmático que invalidó partes sustanciales de la producción de Marx. "Debe recordarse que el movimiento socialista de

Tal giro en el pensamiento de Marx, afecta -de alguna manera- al criterio de racionalidad histórica, y se verificó a partir aproximadamente de 1867. Ha sido estudiado en forma detenida -entre otros autores- por José Aricó (1982), Enrique Dussel (1990) y Néstor Kohan (1998). ¿En qué consiste el supuesto giro de Marx según el análisis de estos autores? Ante todo, se trata de giro que no abarca la totalidad del pensamiento de Marx, sino su percepción de ciertos procesos históricos, preferentemente los vinculados a la situación de Rusia. Persiste, por lo tanto, la tensión entre su optimismo en las fuerzas de la historia y su apuesta a la iniciativa subjetiva en la historia. En tal sentido, se trata de un giro que tiene carácter incipiente e inacabado. Más bien, resulta ser un desafío para la profundización del marxismo crítico posterior. Trato de sintetizar algunos de sus rasgos más sobresalientes.

Este giro se produce respecto a la cuestión rusa. Con la edición de "El Capital", en el año 1867, se produjeron reacciones dentro de los populistas rusos (los **narodniki**). Dichas reacciones giraron en torno a las posibilidades de una revolución en Rusia; a la inexorabilidad de la historia; y a la necesidad de que Rusia debiera atravesar las secuencias propias del desarrollo capitalista. En suma, si existía la posibilidad de una revolución que evitara a Rusia las consecuencias trágicas del capitalismo. Por último, estaba en el centro del debate el papel que pudiera cumplir la comuna rural, es decir, si se trataba de un componente potencialmente revolucionario o si, por el contrario, la comuna era expresión de una fase a superar y, por lo tanto, estaba condenada a desaparecer con el desarrollo de la historia. En pocas palabras: en el centro del debate estaba el problema de si la revolución debía recorrer un camino racional y lineal de la historia. Se

filiación marxista, se constituyó, teórica como prácticamente, mucho antes de que el conjunto de su obra fuera conocido. Fue el conocimiento de textos tales como el **Manifiesto Comunista**, el **Prólogo** a la **Contribución a la crítica de la economía política**, el **Anti-Dürhing** -y mucho menos del primer tomo de **El Capital**-, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas

trataba de una cuestión muy parecida a la que preocupó a los marxistas revolucionarios en América Latina en la década de los 60. Marx fue profundamente sensible a la importancia del debate en torno a Rusia y sus respuestas suponen un viraje respecto a la concepción lineal que, en cierto modo, caracterizó sus escritos anteriores.

Enrique Dussel, en su investigación sobre el último Marx, cita un escrito de Marx de 1877 en respuesta al debate impulsado por los populistas rusos. El texto se refiere a Nikolai Gavrilovich. Sostenía Marx: "Este (Nikolai Gavrilovich o Chernishevski) ha planteado en algunos artículos notables, el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir -como lo sostienen sus economistas liberales- la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos los tormentos de ese sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución (...). Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista."¹⁵

En 1881 Vera Zasúlich dirige a Marx una carta donde atribuye a los discípulos marxistas la afirmación de que la comuna rural es una forma arcaica que habrá de perecer frente al desarrollo del socialismo. Vera Zasúlich le pregunta expresamente a Marx su opinión respecto al destino de la comunidad rural y respecto a la necesidad histórica de que todos los países pasen por la fase de la producción capitalista. De acuerdo con las investigaciones de los autores citados, Marx habría escrito cinco textos, que terminan siendo resumidos en una carta

Europeos de final de siglo denominaron 'marxismo'" (Aricó, 1982: 55-6).

¹⁵ Marx-Engels, **Escritos sobre Rusia II**, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980,

donde se responde que la comunidad rural es el punto de partida de un proceso revolucionario en Rusia, restringiéndose la fatalidad histórica para los países de Europa Occidental. En la carta del 8 de marzo de 1881, sostiene Marx:

Analizando la génesis de la producción capitalista, digo: En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción (...). La base de esta evolución es la explotación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera más radical que en Inglaterra (...). Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino. La fatalidad histórica de este movimiento está, pues, expresamente restringido a los países de Europa occidental (...). El análisis presentado en 'El Capital' no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia; más, para que pueda funcionar como tal, será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que le acosan por todas partes y, a continuación, asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.¹⁶

Incluso el prólogo escrito para la segunda edición rusa del *Manifiesto* (1882) revaloriza las posibilidades revolucionarias de la comuna rural en Rusia. Sin embargo, las posturas de Engels y Marx - como en otros temas- aquí parecen distanciarse. Para Engels, la comuna rural tenía posibilidades de desarrollo revolucionario, sólo a condición de que la revolución campesina en Rusia estuviera acompañada por la revolución contra el capitalismo en las sociedades occidentales. Además, el desarrollo del capitalismo suponía la desintegración de la propiedad comunal en el campo, la cual sólo circunstancialmente podía cumplir un cierto papel revolucionario. En cambio Marx se interesa por el desarrollo de la comuna rural en Rusia, viéndola como potencialmente revolucionaria. Esto, aún cuando Rusia no atravesase una fase de desarrollo capitalista. Marx admitía que la comuna rural puede convertirse en factor revolucionario, bajo determinadas condiciones que resultan ser las propias de la vida de la comunidad rural. Es así que Marx -en forma anticipada- ofrece

63, cit.en Dussel, 1990: 254.

¹⁶ Carta de K.Marx a Vera Zasúlich (8 de marzo de 1881) en **Escritos sobre Rusia II**,

elementos de análisis históricos que podrán constituirse en respuestas a aquellas corrientes marxistas ortodoxas que desplegarán una crítica contra la revolución rusa, en tanto la consideran una revolución voluntarista, que no respeta el pasaje por el modo de producción capitalista. En el borrador de dicha carta, sostiene Marx: "Para salvar a la comuna rusa hace falta una revolución rusa (...). Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país para asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen capitalista" (Cit. en Aricó, 1982: 158-68).

No puedo menos que asociar esta afirmación a la encendida defensa que Gramsci hará de la revolución rusa, caracterizándola como la "revolución contra El Capital." Se trata de pasajes que cuestionan agudamente análisis basados en el supuesto de que la alternativa socialista sólo puede abrirse camino en tanto se dan las condiciones objetivas aseguradas por un desarrollo maduro del modo de producción capitalista. En otras palabras, existiría en Marx una revalorización -al menos incipiente-, tanto de ciertos procesos ajenos a las sociedades capitalistas centrales y más bien vinculados a las sociedades periféricas, como también de dimensiones que hacen a componentes estructurales vinculados con identidades comunitarias.¹⁷

México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, 60-1, cit. en Dussel, 1990: 238.

¹⁷ Sostiene Gramsci: "La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos (...). Es la revolución contra **El Capital** de Carlos Marx. **El Capital** de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído" (A. Gramsci, 1987: 34).

Hacia una nueva racionalidad.

La crisis de civilización del sistema actual

Indudablemente los análisis anteriores permiten afirmar que es preciso trascender el proyecto de la modernidad, en tanto basado en una filosofía de la historia, construyendo una nueva racionalidad. Dicha superación aparece con claridad en las corrientes del marxismo crítico y humanista. La breve referencia hecha al último Marx, estaría mostrando que la nueva racionalidad fue para él también un programa de investigación que quedó inconcluso. Esto ofrece una pista interesante en tanto se la articula con otras corrientes que aportan también a la construcción de la subjetividad y de la historia en el horizonte de un paradigma emancipatorio. Tendré oportunidad de referirme a esto en el último apartado de este trabajo.

No obstante ello, sin aceptar una visión determinista de la historia, es preciso reconocer que el capitalismo, como sistema-mundo, encierra contradicciones que pueden conducir a un quiebre profundo, en virtud de la destrucción de la naturaleza y la destrucción de la vida. También la sociedad analizada por el *Manifiesto* se encuentra atravesada por la crisis. Una palabra unifica los análisis: se trata de la palabra destrucción. "Se destruye sistemáticamente (...)". Una epidemia se extiende a toda la sociedad: "la epidemia de la superproducción." El *Manifiesto* habla de "un estado de súbita barbarie." Y al preguntarse por la causa, la identifica en los siguientes términos: "Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio." Una vez más, para el *Manifiesto*, la destrucción llevará a una crisis sin salida, que supondrá más destrucción o una inusitada expansión, antesala de crisis más extensas de carácter planetario. (Marx-Engels, 1969: 40). Reiteradamente aparece la capacidad de análisis de Marx y Engels que encuentran en el propio dinamismo del capitalismo las causas de sus continuas crisis. Más civilización, en la lógica capitalista, supone más destrucción; más expansión supone darle a la crisis una dimensión mundial.

Hoy la crisis es de otro tipo. Pero extrañamente, sigue siendo verdadero que, junto con una creciente civilización se ha producido una profunda crisis de civilización. La mundialización actual supone otros mecanismos más complejos que van dando nuevas respuestas a las crisis y que permiten el fortalecimiento del sistema, aunque obviamente reforzando su lógica destructiva. De acuerdo a los análisis de Samir Amin, la mundialización actual es acompañada por una nueva fase de monopolización. Esta vez, la monopolización -no reducible al mercado- va dirigida a ciertos sectores que provocan nuevas formas de polarización; son monopolios que configuran formas de poder político, social, cultural, ideológico y militar. Tratando de reconstruir escenarios posibles -dado que es preciso descartar necesidades inexorables- Samir Amin entiende que en todos estos escenarios existe un factor común: "Hay demasiados excluidos como para creer en la solidez de las estructuras que soportan. Los africanos, los árabes y los musulmanes, los latinoamericanos deberían descubrir, un día de estos, la manera de llamar la atención sobre su existencia." Por lo tanto, el gran desafío es mundializar las luchas: "La mundialización implica que si el problema es mundial, su solución también lo sea (...). Mi tesis es simple: la mundialización avanza en forma progresiva, pero siempre de acuerdo con las diversas modalidades que le imponen las luchas sociales y políticas. Puede orientarse poco a poco a la solución de problemas que plantea, o tomar el camino del callejón sin salida y los desastres. Lo propio de la estrategia política consiste en apoderarse de los márgenes de acción posibles, por estrechos que sean, para ampliar el margen de autonomía de futuras opciones" (Samir Amin, 1997: 156).¹⁸

También Immanuel Wallerstein se detiene a analizar el "gran desorden mundial que se avecina", sobre la base de la confluencia de

¹⁸ Samir Amin señala cinco monopolios: monopolios financieros, tecnológicos, de control de los recursos del planeta, de los medios de comunicación masiva y de los armamentos de destrucción masiva. A ello agrega que la sobreproducción genera un excedente de capitales de tal envergadura que la crisis sólo puede superarse mediante la "financiarización" a nivel

los factores económicos y de la crisis de la hegemonía. En la economía-mundo capitalista, el ascenso y declinación de las grandes potencias ha sido un proceso similar al de las empresas: los monopolios se mantienen durante un tiempo y son minados por las mismas medidas que los sostuvieron. Las bancarrotas facilitan una limpieza y la emergencia de nuevos actores. Las contradicciones pueden ser tan agudas que llevan a fluctuaciones cada vez mayores, al comienzo del caos y a la posibilidad de un nuevo orden sistémico. Si bien la economía-mundo capitalista busca aproximarse a la **mercantilización total**, aparecen factores limitantes, tales como: la globalización ha generado en todo el mundo un grado de conciencia política y hace difícil seguir escondiendo las desigualdades; crisis ecológica, crisis del aumento de los costos de la salud, crisis de los altos costos de la ciencia; debilitamiento de la legitimidad de las estructuras estatales; grandes desigualdades que conllevan a la ausencia de democracia. Si las fuerzas progresistas y transformadora no responden " (...) seriamente y pronto, el derrumbe de la economía capitalista mundial, en los próximos cincuenta años, conducirá simplemente a su sustitución por algo igualmente malo. En cualquier caso, el enfrentamiento Norte-Sur estará en el centro de la lucha política mundial de aquí en adelante".¹⁹

En todo caso, parece que debemos evitar, tanto el determinismo que lleva a sostener que el capitalismo, como sistema-mundo, caerá por su propia fuerza, como también el determinismo que afirma con certeza inexorable que dicho sistema permanecerá, alcanzando niveles de desarrollo e instaurando mecanismos de autoregulación que aseguren su supervivencia. Se abre, pues, el espacio de la iniciativa histórica de los sujetos de la transformación. La esperanza que construyen los movimientos sociales con proyección política, los movimientos indígenas, el movimiento de los sin tierra, los movimientos de los derechos humanos, los movimientos

mundial; es decir, mediante el capital especulativo. (Samir Amin, 1997: 108-60).

ambientalistas, los movimientos de liberación femenina, el movimiento de educación popular. Junto con ellos, el movimiento de los trabajadores -que trasciende ampliamente el concepto de proletariado- abierto a integrar las masas de los trabajadores informales, de los subocupados y desocupados. Así como también, los procesos de construcción de ciudadanía con participación popular y de una democracia sustantiva, reñida con las desigualdad social; y las luchas revolucionarias desarrolladas en América Latina. Todos estos procesos, nos recuerdan que no hay transformación sin utopías eficaces. Esto sigue teniendo total vigencia para un pensamiento y una práctica emancipatorios ante el siglo XXI.

Se trata de luchas que necesitan articularse, constituyendo bloques de poder, construyendo y fortaleciendo poderes sociales por todas partes y alcanzando una dimensión mundial. El imperativo ético del *Manifiesto* plantea la cuestión central de la solidaridad y de la unidad de los sujetos potencialmente transformadores, con proyección mundial. "Proletarios de todo el mundo, uníos", es hoy un imperativo ético político más abarcativo, en virtud de la multiplicidad de actores cuyas luchas tienen alcance antisistémico. En la dinámica de articular multiplicidades, será necesario fortalecer las diversidades ético-culturales que caracterizan las experiencias de los diversos sujetos históricos. En otras etapas, la constitución de la conciencia de clase a través de la organización, terminaba ahogando la pluralidad. El desafío hoy es articular sujetos históricos, potenciando pluralidades. Los movimientos sociales -con intencionalidad antisistémica- en uno u otro modo, han encontrado en el marxismo crítico una fuente inspiradora para su conformación como sujetos; a la inversa, el marxismo se verá renovado si se deja penetrar por las prácticas emancipatorias de dichos movimientos sociales.²⁰

¹⁹ Immanuel Wallerstein, 1996: 30-1; 264-5; 27.

²⁰ Esta es la tesis sustentada por Michael Löwy, 1996: 115-9. En relación a la necesidad de formas orgánicas de articulación que fortalezcan la multiplicidad, ver Toni Negri-Félix Guattari, **Las verdades nómades. Por nuevos espacios de libertad**, Donostia, Tercera

En todo estos procesos, también debe desempeñar un papel de vital importancia, la conformación de nuevas identidades culturales y de formas comunitarias, así como de tradiciones portadoras de memoria subversiva y de códigos ético-culturales de carácter anti-hegemónico. Aspectos, estos, que escapan a los análisis del *Manifiesto*, en virtud de que la cultura -como programa simbólico- carece de centralidad en los análisis de Marx y Engels.

3. *Marxismo y confluencia en la construcción de un paradigma emancipatorio*

La construcción de la nueva sociedad a la que apuesta el marxismo, debe estar sustentada en un análisis de la sociedad que se quiere cambiar. Pero es también el resultado de una opción ética, del rechazo de una sociedad injusta. Una opción que cada vez se vuelve más radical, en la medida en que la reestructuración del capitalismo provoca consecuencias también radicales. Si el neoliberalismo tiende a abarcar la totalidad de la vida, la construcción de la nueva sociedad necesita ser holística, integral. No es lo mismo sostener que lo nuevo debe penetrarlo todo, a decir que lo nuevo tiene un carácter omnipotente. Más bien, es volverse consciente de que este nuevo paradigma supone una nueva manera de pensar, de relacionarnos y de actuar, en todos los terrenos. Una opción que busca trastocar las estructuras y las relaciones que sustentan la explotación, la dominación y la exclusión. Quizás sea una lucha sin final; quizás sea una tarea imposible; quizás la autonomía plena nunca se logre. Esta opción no concluye en el fin de la historia. Más bien supone, crear las condiciones para que la historia se abra cada vez más, para que todos podamos ser sus protagonistas, dejando de ser meros espectadores, víctimas u objetos manipulables. El marxismo despierta, en tal sentido, nuestras potencialidades liberadoras. Potencialidades presentes en cada hombre y mujer, en cada movimiento que lucha contra algunas de las formas de la dominación. Su camino es el de la liberación total.

De ahí su sentido holístico, en tanto no se guía por la lógica del factor único determinante, sino por la lógica de las multiplicidades de factores. Holístico, también, porque busca superar las rupturas entre subjetividad y objetividad, racionalidad y pasión, consciencia y deseo, condicionamientos históricos e iniciativa de la voluntad, ética y política. Al utilizar la palabra paradigma, no quiero aludir a algo terminado, cerrado e incuestionable. Creo que los paradigmas se construyen a partir de prácticas colectivas, reflexionadas críticamente y traducidas al nivel de la teoría. No hay paradigma emancipativo sin luchas por la emancipación. Por lo tanto, el paradigma es más un horizonte, una suerte de utopía que da sentido a nuestras prácticas sociales, políticas y culturales. Es algo que da sentido, a la vez que construye su propio sentido. No está terminado; posee la nota de la incompletud. Se mueve incluyendo las incertidumbres y desde las incertidumbres. Tiene un carácter nómada y no establecido. Su sentido radica en ampliar los espacios de libertad y en combatir los espacios de dominación. Es un referente para la confluencia de diversos abordajes teóricos que apuestan al crecimiento de la libertad y de la igualdad entre los hombres.

Subjetividad e iniciativa histórica colectiva

La nueva sociedad socialista, no puede ubicarse en la senda del progreso capitalista. La evolución del capitalismo produce más capitalismo. Supone un quiebre en la manera de pensar linealmente la historia. No quiero decir con esto que se ponga fuera de la historia. Quiero decir, que se pone fuera de un progreso lineal de la historia. Es una opción que se construye desde ya, en cada uno de los espacios de la sociedad política y de la sociedad civil. No se sitúa en un momento posterior. Es la opción de liberación posible en el mundo actual. Se arraiga en las luchas de todos los movimientos que construyen -en el aquí y ahora- formas nuevas de liberación. No tiene un sujeto constituido. Apuesta constantemente a la construcción de los sujetos. Se sabe plural, porque plurales son los caminos que recorre la

liberación. Se sabe integral, porque busca, sin descanso, la construcción del hombre y de la mujer nuevos.²¹

La frase con la cual Marx y Engels encabezaron el *Manifiesto* ("Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo") tiene vigencia para el mundo de hoy. Aquel fantasma logró unir todas las fuerzas de lo viejo en su contra. Hoy, más bien asistimos a una multiplicidad de luchas, de experiencias, de búsquedas, de alternativas, aunadas por el mismo ideal de una nueva sociedad. Búsquedas más plurales, arraigadas en las experiencias de lucha anteriores, superando toda forma de dogmatismo, aprendiendo de sus graves errores, dando respuestas nuevas que tenga en cuenta las dimensiones totales de la realidad. Fuerzas que actúan como el viejo topo, pero que atraviesan todos los espacios y todos los continentes. De ahí la necesidad de su mundialización, no para ahogarlas, sino para fortalecer las alternativas. Fuerzas que, también despiertan las potencias de lo viejo, más consolidadas que en la época de Marx. La nueva sociedad no se crea espontáneamente, no es el resultado de contradicciones, no es producto del determinismo histórico.

En un paradigma emancipatorio resulta clave el concepto de subjetividad. La subjetividad es profundamente ética, no puede separarse de valores, de opciones, de apuestas. Supone elegir, enfrentando la destrucción provocada por el neoliberalismo realmente existente. La violencia del sistema en el que vivimos es un ejemplo de destrucción de nuestro eco-sistema de vida. Construimos nuestra

²¹ Fernando Martínez Heredia expresa claramente la idea de que el socialismo no sigue la línea de la evolución; en todo caso, la evolución es el camino del capitalismo: "Al fin parece claro que el socialismo no es la consecuencia feliz de la evolución progresiva de la humanidad. Tal evolución sólo produce más capitalismo, porque es la ideología que expresa la renovación periódica y la naturaleza del capitalismo convertida en ley general de la historia, que muchos marxistas aceptaron en su día con una astucia que ha resultado ingenuidad. El imperialismo, forma superior y universalizante del capitalismo, está siendo disfrazado hoy con nuevos ropajes de una eficacia que sería funesto subestimar. El socialismo no surge del capitalismo, sin que esto niegue que las revoluciones de la producción y la economía, la individualización de las gentes, los sistemas políticos e ideológicos democráticos que el capitalismo ha traído, son premisas que han permitido postular e intentar el socialismo y el comunismo. El socialismo es una opción" (F.Martínez Heredia, 1990: 24).

subjetividad en forma colectiva; somos parte de un ecosistema de comunicación y de una situación histórica que afecta, tanto al ecosistema, como a las posibilidades de desarrollo de potencialidades diversas. La subjetividad supone la posibilidad de autonomía. Autonomía no es sinónimo de espontaneidad, en virtud de que también podemos ser heterónomos. O mejor dicho, el espacio moral y normal en el que nos movemos es el de la heteronomía. Es decir, un espacio donde las opciones y comportamientos están ya trazados. Heteronomía es sinónimo de integración adaptativa. Es sinónimo de alienación, de ocultamiento de nuestras potencialidades y de las posibilidades de transformación de la realidad. Heteronomía no equivale a iniciativa y creación. Las posibilidades de cambio hoy están desacreditadas por una fuerte cultura de la desesperanza, surgida a partir del optimismo neoliberal y del anunciado fin de la historia. Este último no es más que el anuncio del fin de las posibilidades de transformar la realidad. Cambiar la heteronomía en autonomía es la gran empresa ético-política. Construir la subjetividad es vivir la experiencia de la contradicción. Pues, asegurar la autonomía, supone luchar por construir condiciones que hagan posible -a todos los hombres y mujeres- la experiencia real de ser autónomos. Ahora bien, asegurar condiciones significa, a la vez, luchar contra. Por ello, la autonomía también se construye contra otros, es decir, contra quienes crean condiciones favorables a la heteronomía. En tal sentido, la subjetividad crece en el contexto de las luchas múltiples de los movimientos.

Como lo ha expresado Melucci, los movimientos sociales elaboran códigos éticos y culturales contrahegemónicos y antisistémicos, en forma de redes sumergidas. Hay, pues, una estructura latente de dichos movimientos, que emerge durante los períodos de movilización colectiva. Buscan volver actual lo que es sólo una posibilidad. Luchan por el cambio aquí y ahora. Llevan a la superficie los dilemas éticos de nuestra época. Según Melucci es preciso implementar y desarrollar

una metodología que rompa la unidad aparente del discurso de los movimientos y objetivar la construcción interactiva de la unidad, a través de las diferencias y de los conflictos. En su intento de tomar distancia del paradigma productivista, centrado exclusivamente en el trabajo, Melucci, a mi entender, cae en un análisis culturalista que deja a un lado los problemas planteados por la explotación del trabajo. Aún así, introduce un componente cultural de enorme importancia, que es necesario articular con otras formas de lucha.²²

Crítica y emancipación. El marxismo de Gramsci, Mariátegui, Guevara

Las investigaciones desarrolladas por Giulio Girardi apuntan precisamente a señalar las convergencias del marxismo crítico con otras corrientes de pensamiento crítico. Dicha confluencia lo conducen a hablar de un "humanismo popular revolucionario". Se trata de un humanismo de signo muy distinto a otras corrientes humanistas, en tanto éstas se centran en una filosofía del hombre de carácter idealista, de acuerdo a la cual la salvación del sujeto no está en sus propias manos; una filosofía del hombre en abstracto, prescindiendo de sus condicionamientos históricos. Cuando aquí se habla de humanismo, por dicho término se entiende afirmar una filosofía que está centrada en las dimensiones subjetivas, propias de la transformación de la sociedad y de la historia. Se quiere así recuperar la centralidad de la cultura y de la ética, en el marco de una proyecto

²² Alberto Melucci, **Challenging codes. Collective action in the information age**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. En sus análisis hay una crítica a aquellos abordajes marxistas de los movimientos en clave exclusivamente productivista, así como a las concepciones del partido como actor total. Melucci recupera el aporte de Gramsci en el sentido de integrar la acción del partido con la espontaneidad de las masas: "La relación partido-masas y el tema de la disciplina, asumen en Gramsci una connotación específica, diversa de los otros teóricos marxistas. La espontaneidad de las masas no es fruto de una educación sistemática, sino que se forma a través de la experiencia cotidiana guiada por el sentido común. A menudo, ella se encuentra sometida a la influencia ideológica de las clases dominantes, pero conserva un núcleo de originalidad. Esto permite afirmar que en todo movimiento espontáneo existe un elemento primitivo de dirección consciente. La pura espontaneidad coincidiría sólo con la acción mecánica" (Alberto Melucci, **Sistema político, partiti e movimenti sociali**, Milán, Feltrinelli Ed., 1979: 32-5) (trad.personal). Ver, Maria Da

liberador. En un marxismo humanista, el crecimiento en la libertad personal requiere el crecimiento en la libertad colectiva. No puedo ser libre si los demás integrantes de la sociedad no lo son. Esta idea de libertad personal y colectiva se encuentra, a la vez, presente en el mismo *Manifiesto* cuando enuncia el sentido de la historia y de la revolución: "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en el que el libre desenvolvimiento de cada uno, será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (Marx-Engels, 1969: 53). Por otra parte, se descarta una liberación del sujeto que provendría de fuerzas metafísicas y se sostiene que la emancipación de los sujetos oprimidos -tanto en su dimensión colectiva como personal- es obra de los propios oprimidos. Al utilizar el término popular, no se busca identificar esta interpretación con planteos populistas o con sacralizaciones románticas de lo popular. Precisamente, las posturas populistas son la expresión más clara de la sustitución del protagonismo de los sujetos en un proceso de transformación. La sacralización de lo popular, al absolutizar el concepto de pueblo, lo saca de la historia y pone en su lugar el protagonismo de una fuerza histórica personalizada que opera en forma mesiánica. Popular aquí, no es ni un término definido a priori, ni un concepto reducible a sus marcos sociológicos; más bien, supone una caracterización ético-política. Se refiere, a la vez, a una situación histórica y a la toma de conciencia de dicha situación y de las posibilidades de transformarla. El concepto de pueblo se refiere a los sujetos que históricamente sufren la explotación, la dominación y la exclusión, así como también a aquellos que se identifican con la causa de quienes buscan transformar dicha situación. Está radicalmente vinculado con la categoría de alienación, si por tal entendemos el extrañamiento de la propia condición histórica, que no permite a los sujetos el despliegue de sus potencialidades. Se encuentra también unido al concepto de

ideología como trastocamiento y distorsión en la aprehensión de la realidad. Por tanto, trascender la situación de opresión supone también un cambio cultural profundo, una nueva lectura de la realidad, hecha desde los hombres de carne y hueso y de sus necesidades vitales. Esto no es posible, si no se da también la intencionalidad política de construir una sociedad donde todos puedan desarrollar sus potencialidades, encontrando condiciones reales y materiales para ello. Esta orientación humanista -que pone en el centro de sus preocupaciones a la cultura y la ética- nos conduce al encuentro de los aportes de marxistas tales como Gramsci, Mariátegui, Guevara.

En el caso de Gramsci, se trata de un marxismo abierto a la subjetividad histórica. Se trata de pensar la historia, no como resultado inexorable de leyes, sino como tarea colectiva de los hombres. Sin duda que, para él, esto no significaba dejar a un lado el papel decisivo que cumplen las fuerzas productivas. Pero supone también, y centralmente, una preocupación permanente por la dimensión subjetiva de la acción política. La conciencia no es reflejo de las leyes objetivas o de las contradicciones entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción. Una nueva conciencia requiere una nueva opción; no sólo una opción de clase, sino una opción ética. Supone un imperativo categórico que nace de las mismas exigencias de la emancipación.²³

En el caso de Mariátegui, la tensión a lo largo de su vida y de su pensamiento se dio entre dos incomprensiones. La primera, el haber introducido el análisis marxista para estudiar el desarrollo histórico de Perú y de América Latina. La segunda, la acusación de heterodoxia al

²³ Para Gramsci, la iniciativa histórica no es simple resultado de condiciones predeterminadas. Estas condiciones pueden estar dadas y, si embargo, la revolución histórica puede no darse. Gramsci nos recuerda: "Las premisas existen en abstracto, pero las consecuencias no se realizan porque falta el factor humano". En otro pasaje, concluyendo un extenso análisis del significado de las relaciones de fuerza y de la pertinencia de los análisis de coyuntura, Gramsci afirma: "El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta desde largo tiempo, que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable. Pero es favorable sólo en la medida en que una fuerza tal existe y está impregnada de ardor combativo" (Textos citados en mi trabajo de

haber comprendido que el movimiento indígena se encuentra en el corazón de un proceso revolucionario. Es decir, tanto por tener una dimensión universalista como también por tener una preocupación profundamente histórica. En tal sentido, su defensa del marxismo no puede separarse de su defensa de la historicidad latinoamericana. El pensamiento de Mariátegui plantea una constante crítica al marxismo eurocéntrico, particularmente en su exigencia del capitalismo como presupuesto para la realización del socialismo. De ahí su valoración de la vida comunitaria indígena, no como un residuo de civilizaciones anteriores, sino como factor de resistencia, potenciador e integrador de un programa revolucionario. Esto, a su vez, no puede separarse de su crítica a la regionalización del problema indígena, como si se tratara de una situación circunscripta a ciertos países y a ciertas épocas. Por el contrario, Mariátegui veía las luchas indígenas integradas a la universalidad de las luchas de los oprimidos. Lo que lo condujo a valorizar el factor subjetivo, el papel del mito en la revolución y, por lo tanto, el componente ético-cultural. Mariátegui nos permitió comprender que el marxismo debía ser pensado y practicado desde las características peculiares de América Latina. Entendió el marxismo como un **método vivo** y no como un sistema cerrado. Al igual que Gramsci, el marxismo es, para Mariátegui, filosofía de la praxis.²⁴

Guevara privilegió la centralidad de la acción consciente y organizada, así como también dio prioridad a una filosofía de la praxis.

1987: 117-9).

²⁴ Quizás, la confluencia de distintas corrientes en torno a la construcción de un paradigma emancipatorio, supone una fuerte dosis de herejía, es decir, de distanciamiento frente al pensamiento oficial. Esto es muy claro en el caso de la teología de la liberación; véase al respecto la obra de Juan Luis Segundo, **Teología de la Liberación. Respuestas al Cardenal Ratzinger**, Madrid, Ed.Cristiandad, 1985. Tal es, también, la interpretación que Fornet-Betancourt propone acerca de Mariátegui, cuando dice: "Los trazos que discutí, tanto en relación al empleo del método marxista, como también respecto a la comprensión filosófica del marxismo, aclaran, por otra parte, la especificidad del posicionamiento de Mariátegui en el sentido de que se trata de un marxismo herético. Se puede, por lo tanto, con razón, defender la opinión de que el primer marxista de América Latina es un hereje" (trad.mía; R.Fornet-Betancourt,1995: 154-5). Ver también, Michael Löwy,1987: 6-71. Francis Guibal, en su riguroso estudio sobre Gramsci, intenta un paralelismo entre Gramsci y Mariátegui. Lo desarrolla bajo el título: "Mariátegui, ¿un Gramsci peruano?" (Francis Guibal, **Gramsci. Filosofía, Política, Cultura**, Lima, Ed.Tarea, 1981: 339-50).

Esto suponía recrear el marxismo desde las condiciones concretas de los procesos históricos en Cuba. Si bien, la transición del capitalismo al socialismo supone una dialéctica entre factor objetivo y factor subjetivo, Guevara privilegió la incidencia de éste último sobre el primero. De ahí la importancia que dio al proceso educativo y el acento fuertemente puesto en la concepción del hombre. Con una semejanza inevitable con el pensamiento de Gramsci, Guevara siente también que el peso científico de "El Capital" de Marx puede hacer pasar a un segundo plano el peso decisivo de la acción humana y la valorización del hombre en cuanto ser en transformación. De ahí su apuesta a la construcción de un hombre nuevo, que avanza decididamente hacia el hombre liberado de la alienación. Un hombre nuevo es condición necesaria en la camino de construcción de un reino de la libertad.²⁵

La confluencia en la construcción de un paradigma emancipatorio

En su análisis de la confluencia, Girardi señala algunos rasgos de la filosofía denominada "humanismo popular revolucionario". En síntesis: a) Se trata de una corriente filosófica abierta a nuevos desarrollos, donde pueden inscribirse tanto los aportes del marxismo crítico como los de los cristianos comprometidos. b) Una filosofía que va surgiendo de las prácticas revolucionarias de nuestros pueblos en su lucha por la liberación. Esto da lugar a una filosofía de la liberación, con una centralidad en la ética y con una crítica radical a toda forma de dogmatismo. c) Se trata de una filosofía que se enriquece constantemente con los desarrollos y aportes de la teología de la liberación, nacida en América Latina, pero hoy en día con una proyección de carácter universal. d) En vínculo estrecho con las

²⁵ "Actuar de manera consciente y organizada para crear una nueva realidad, es la ley del paso del capitalismo al socialismo para cada país, la ley de la revolución. Implica el predominio del factor subjetivo, como en la época de la vigencia del capitalismo ha predominado el factor objetivo. Pero el Che plantea que para toda la época de transición del capitalismo al socialismo y al comunismo rige una dialéctica de ambos factores, en la que el polo dominante tiene que ser el subjetivo, so pena de no avanzar, en el corto o largo plazo y,

prácticas educativas que apuestan a un desarrollo de la conciencia personal y colectiva, con la intencionalidad eficaz de transformar a todos los hombres en sujetos de iniciativa histórica; es decir, vinculada a las prácticas continentales de una educación popular liberadora. e) Una filosofía en lucha dramática, a nivel mundial, con el neoliberalismo triunfante (G.Girardi,1994: 233).²⁶

Desde esta perspectiva, me parece que el marxismo crítico-revolucionario realiza un aporte sustantivo al desarrollo de un paradigma emancipatorio, confluyendo junto con otras corrientes teóricas. Simplemente enuncio el aporte -para un paradigma emancipador- que proviene de las corrientes hermenéuticas, en tanto éstas ponen en el centro de su reflexión la cuestión del sentido; de las corrientes comunitaristas, en tanto acentúan el componente de la construcción de identidades y de la emergencia de la memoria histórica; el aporte de la teoría crítica, a través de la ética comunicativa, en tanto recupera la necesaria participación de los afectados en las cuestiones que los afectan, sin coerción alguna; de las corrientes que se ubican en un paradigma de la complejidad, en tanto cuestionan un paradigma en un pensamiento disyuntor y postulan la emergencia de un pensamiento sistémico, sobre la base de la auto-organización.

por consiguiente, no llegar" (F.Martínez Heredia,1989: 60-1).

²⁶ En relación al proceso revolucionario cubano, Girardi sostiene una tesis que me parece particularmente importante. Podría sintetizarse en los siguientes términos: existen dos modelos de marxismo (uno humanista y popular, el otro economicista y autoritario). Ambos, de alguna manera, conviven en la psicología de los revolucionarios cubanos. "La hipótesis que me sugieren estos análisis es la siguiente: la revolución cubana, en su historia y en su presente, está marcada por una dialéctica interna entre dos concepciones del socialismo; una humanista y popular, la otra, economicista y autoritaria. La primera tienen su arraigo en la tradición autóctona cubana y particularmente en el pensamiento de José Martí, del mismo Fidel Castro, de Ernesto Che Guevara; la segunda está más vinculada al modelo esteuropeo y a los manuales de marxismo-leninismo importados desde la Unión Soviética." (...) "En la psicología de los revolucionarios, y en primer lugar de los dirigentes, está presente una doble tendencia: a) la libertaria y popular que, inspirando su compromiso en la confianza en el pueblo y en su iniciativa, concibe la revolución esencialmente como afirmación del propio pueblo como sujeto, y por tanto como instauración del poder popular; b) la autoritaria, que concibe la revolución como realización de un proyecto objetivo, expresado en la teoría revolucionaria, y del que son intérpretes auténticos los que poseen la teoría revolucionaria" (G.Girardi,1994: 35,43).

Pero también, dicho marxismo confluye con el desarrollo y profundización de los aprendizajes que surgen desde las prácticas de educación popular y de los movimientos sociales. En tal sentido, América Latina -desde hace varias décadas- constituye un verdadero laboratorio, donde posiblemente se estén gestando las bases de una nueva teoría política y se esté visualizando la construcción de este paradigma emancipatorio. Las experiencias revolucionarias de la Nicaragua sandinista, de la construcción del socialismo en Cuba, las luchas de los movimientos indígenas de Chiapas, las experiencias múltiples de educación popular liberadora y la construcción de movimientos unidos a la teología de la liberación, así como las luchas de los movimientos sociales, constituyen un aporte de vitalidad, novedad y de construcción de modelos que, si bien inacabados, están dando elementos valiosos para este paradigma emancipatorio. Aquí quiero destacar que muchas de estas experiencias han fracasado o han encontrado dificultades internas y dificultades provenientes de la hegemonía imperialista. Su fracaso -a mi entender- no invalida la riqueza de su aporte y su búsqueda de creatividad, no repitiendo modelos anteriormente establecidos. La riqueza del movimiento está dada por la continuidad y búsqueda de nuevas formas que permitan su sobrevivencia y fortalecimiento.

Este paradigma emancipatorio no es el de la modernidad, más allá que hereda muchas de sus dimensiones. Intento sintetizar aquí algunas de sus características. a) No es una visión lineal de la historia, basada en el optimismo de un creciente desarrollo, de la crisis de los modelos neoliberales y del sistema capitalista en cuanto tal, en virtud de una necesidad histórica. b) No reproduce una filosofía de la historia universal, con sucesivos modos de desarrollo económico, aplicables a las distintas situaciones históricas, operando tan sólo adaptaciones. Más bien parte del análisis concreto de las situaciones históricas concretas. c) No acepta un único modelo de racionalidad, inspirado en la racionalidad instrumental, como tampoco en una racionalidad

argumentativa puesta por encima de la historia. Por el contrario, la adhesión a racionalidades múltiples, permite articular saberes y poderes contruidos desde los sujetos colectivos, portadores de la transformación. d) Trasciende una visión de la historia, en la cual el desarrollo estaría pautado por una secuencia de etapas que resulta inevitable atravesar y valoriza las potencialidades de la subjetividad, de las identidades culturales y de las configuraciones comunitarias, en tanto se enmarcan en un programa de liberación. e) Tiene una visión integradora de las múltiples dimensiones de la realidad humana y es consciente de que, los procesos de transformación, parten del análisis de las situación económico-política, pero requieren una opción ética y postulan la centralidad de la cultura. La revolución no es resultado de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino que, más profundamente, requiere una transformación radical de las relaciones sociales que afectan seriamente las mismas relaciones de producción. f) Valoriza los espacios de la sociedad civil, no para desarrollar formas alternativas supuestamente apolíticas, sino para gestar alternativas de carácter político-cultural. El poder no se reduce a las estructuras centrales, sino que se encuentra también diseminado a lo largo de la sociedad civil. Esto plantea la tarea y el desafío de reinventar poderes y de construir gérmenes de poder político-social, desarrollando formas de protagonismo por parte de las organizaciones sociales y populares. g) Este proceso de reinvención de poderes tiene consecuencias importantes para la construcción de una democracia radical y participativa. En tal sentido, la lucha por una democracia integral es una tarea central de los movimientos emancipatorios. La democracia radical es insostenible dentro de los marcos de un modelo neoliberal. Democracia supone necesariamente crear condiciones que permitan el desarrolla de la igualdad y de la justicia sociales, requiriendo protagonismo ciudadano y creación de poder social y

político. Es inseparable de las luchas contra todas las formas de discriminación y de opresión.²⁷

El aporte teórico de Marx sigue vigente y, a mi parecer, hoy más nunca, en la medida en que las condiciones de sufrimiento y de opresión de la humanidad han aumentado en forma considerable. Sobre todo, sigue vigente su actitud ética y política ante la vida, su confianza en la capacidad transformadora de los sujetos oprimidos y de quienes hacen con ellos causa común. Para quienes no creemos que la historia sea acumulativamente progresiva, pero que sí creemos que tiene un sentido -el sentido de la emancipación de los hombres y mujeres concretos- Marx significa la figura del pensador y hombre comprometido con el dolor y las esperanzas de la humanidad. Alguien que estudió apasionada y racionalmente las contradicciones de la sociedad, sin pretender poner punto final a sus investigaciones. Significa el rechazo a todo dogmatismo, tanto el dogmatismo identificado con la fatalidad histórica como el dogmatismo identificado con el fin de la historia. Significa pasión por la crítica, pero también identificación y estudio de los sujetos de la transformación. Práctica concreta y no elucubración. Estudio de las situaciones históricas, de sus contradicciones y de su dialéctica, recurriendo a los instrumentos científicos disponibles. Su pensamiento y su vida transmiten una opción ética que mira y analiza al capitalismo desde abajo, hurgando en las luchas de las clases y de los movimientos que buscan construir alternativas populares, que es preciso articular en su proyección mundial. Ante la expansión del capitalismo como sistema-mundo, hoy

²⁷ Ver, Néstor Kohan, 1998: 252-3. "Hoy en día, en el mundo entero, las luchas más radicales no pueden olvidar lo que el Manifiesto Comunista implica en cuanto herencia universal para los pueblos comprometidos en una lucha profunda en favor de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en contra de un régimen ignominioso de dominación y apropiación. Pero ellos no podrán jamás olvidar que, entre las razones de los fracasos anteriores, la ausencia de democracia de los pueblos, para los pueblos y por los pueblos, no es una de las de menor importancia. Ningún proyecto de democracia universal podrá renunciar a incluir, entre sus principios, la tolerancia de las religiones, de las razas y de las culturas más diversas, para imponer -al mismo tiempo que los derechos humanos y un régimen de apropiación menos desigual- el respeto de la pluralidad, la libertad y la dignidad, a las cuales nos invitan, hoy en día, los indígenas mayas de Chiapas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional"

más que nunca se hace necesario mundializar la solidaridad y la construcción del proyecto emancipador, en sus dimensiones teóricas y ético-políticas.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AMIN SAMIR, **El desafío de la mundialización**, en **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional. Cien años de marxismo. Balance crítico y prospectivas**, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 1996, 63-7.

-, **Les déficits de la mondialization**, París, Ed.l'Harmattan, 1996 (trad.en español de Marcos Cueva, **Los desafíos de la mundialización**, México, Ed.Siglo XXI, 1997).

-, **Capitalisme, impérialisme, mondialisation**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 2, 5-9.

ANDERSON PERRY, **Considerations on western marxism**, Londres, New Left Books, 1976 (trad.en español de Néstor Míguez, **Consideraciones sobre el marxismo occidental**, México, Ed.Siglo XXI,1979).

-, **In the tracks of historical materialism**, Londres, NLB-Verso, 1983 (trad.en español de Eduardo Terrén, **Tras las huellas del materialismo histórico**, México, Ed.Siglo XXI, 1988).

-, **Modernidad y Revolución**, en Nicolás Casullo, **El debate modernidad-posmodernidad**, Buenos Aires, Puntosur Ed.,1989, 92-116.

-, **A Zone of Engagement**, Londres, NLB-Verso, 1992 (trad.en portugués de Alvaro Cabral, **O Fim da Historia. De Hegel a Fukuyama**, Río de Janeiro, Ed.Zahar, 1993).

-, **El capitalismo después del comunismo**, en **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional. Cien años de marxismo. Balance crítico y prospectivas**, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 1996, 135-40.

ARICO JOSE, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, México, Ed.Siglo XXI, 1978.

-, **Marx y América Latina**, México, Alianza Ed., 1982.

BARCELLONA PIETRO, **Il ritorno del legame sociale**, Turín, Ed.Boringhieri (trad.en español de Silveira-Estévez-Capella, **Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social**, Madrid, Ed.Trotta,1996).

BERMAN MARSHALL, **Brindis por la Modernidad**, en Nicolás Casullo, **El debate modernidad-posmodernidad**, Buenos Aires, Puntosur Ed.,1989, 67-91.

-, **Las señales en la calle (respuesta a Perry Anderson)**, en

Nicolás Casullo, **El debate modernidad-posmodernidad**, Buenos Aires, Puntosur Ed., 1989, 117-30.

BORON ATILIO, **The Communist Manifesto today: what is left, what is missing, what is irrelevant?**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 9, 22-27.

CAPELLA JUAN RAMON, **Los ciudadanos siervos**, Madrid, Ed.Trotta, 1993.

CORAGGIO J.L.- DEERE C.D. (coord.), **La transición difícil: La autodeterminación de los pequeños países periféricos**, Managua, Ed.Vanguardia, 1987.

CORTINA ADELA, **Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía**, Madrid, Alianza Ed., 1997.

CASTORIADIS CORNELIUS, **La Montée de la Insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV**, París, Ed.du Seuil, 1996 (trad.en español de Alejandro Pignato, **El Avance de la Insignificancia**, Buenos Aires, Eudeba, 1997).

COHEN-SEAT PATRICE, **Quels acteurs pour quelle révolution?**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 9, 40-1.

COMBLIN JOSEPH, **Théologie de la libération et marxisme**, en revista Concordia, 11(1987), 56-65.

DUSSEL ENRIQUE, **La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse**, México, Ed.Siglo XXI, 1985.

-, **El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana**, México, Ed.Siglo XXI, 1990.

-, **Modernidad, globalización y exclusión**, en Heinz Dieterich (coord.), **Globalización, Exclusión y Democracia en América Latina**, México, Ed.Joaquín Mortiz, 1997, 75-98.

EAGLETON TERRY, **The Illusions of Postmodernism**, 1996 (trad.en español de Marcos Mayer, **Las Ilusiones del posmodernismo**, Buenos Aires, Ed.Paidós, 1997).

ELSTER JON, **An Introduction to Karl Marx**, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (trad.en español de Mario García, **Una introducción a Karl Marx**, México, Ed.Siglo XXI, 1991).

FERNANDEZ BUEY FRANCISCO, **Pour lire le "Manifeste communiste"**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 1.

FORNET-BETANCOURT RAUL, **Ein Anderer Marxismus? Die Philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika**,

Ed.Grünewald, 1994 (trad.en portugués de Egídio Schmitz, **O marxismo na América Latina**, São Leopoldo, Ed.Unisinos, 1995).

GIRARDI GIULIO, **Cuba después del derrumbe del comunismo. ¿Residuo del pasado o germen de un futuro nuevo?**, Madrid, Ed.Nueva Utopía, 1994.

-, **Para una Internacional de la Esperanza**, en Revista Caminos, 4(1996), 28-31.

-, **Globalización cultural educativa y su alternativo popular**, en Revista Exodo, 39 (1997), 26-34.

GOHN MARIA DA GLORIA, **Teoría dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos**, San Pablo, Ed.Loyola, 1997.

GONZALEZ CASANOVA PABLO, **Le Manifeste et les luttes pour une démocratie universelle**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 9, 57.

GRAMSCI ANTONIO, **Antología**, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Ed.Siglo XXI, 1987.

HINKELAMMERT FRANZ, **El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente, vistos desde la teoría de la dependencia**, en revista Pasos, 69 (en.feb. 1997), 21-7.

HOBBSBAWM ERIC, **The Communist Manifesto**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 5, 55-70.

JAMESON FREDRIC, **Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente**, en **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional. Cien años de marxismo. Balance crítico y prospectivas**, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 1996, 68-75.

KOHAN NESTOR, **Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado**, Buenos Aires, Ed.Biblos,1998.

LÖWY MICHAEL, **Le marxisme romantique de Mariátegui**, en revista Concordia, 11(1987), 66-71.

-, **La dialéctica Marxista del Progreso y el actual desafío de los Movimientos Sociales**, en **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional. Cien años de marxismo. Balance crítico y prospectivas**, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 1996, 110-9.

-, **Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (Un étude d'affinité élective)**, París, Presses Universitaires de France, 1988 (trad.en español de Horacio Tarcus, **Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva**, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto, 1997).

-, **Mondialisation et internationalisme: actualité du Manifeste communiste**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 2,93-7.

MARDONES JOSE MARIA, **Utopía en la sociedad neoliberal**, Santander, Sal Terrae, 1997.

MARTINEZ HEREDIA FERNANDO, **Ché, el socialismo y el comunismo**, La Habana, Ed.Casa de las Américas, 1989.

-, **Transición socialista y cultura: problemas actuales**, en Revista Casa de las Américas, 178 (en.-feb.1990), 22-31.

MARX K.-ENGELS F., **Manifiesto del Partido Comunista**, Moscú, Ed.Progreso, 1969.

NUÑEZ SOTO ORLANDO, **La insurrección de la conciencia**, Managua, Ed.Esukka, 1988.

OLESKER DANIEL, **Quelles classes? Quelle révolution?**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 10, 73-7.

PETRAS JAMES, **The Communist Manifesto: Is It Relevant Today?**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 1.

REBELLATO JOSE L., **El marxismo de Gramsci y la nueva cultura**, en **Para comprender a Gramsci**, Montevideo, Ed.Nuevo Mundo, 1988,102-32.

RODRIGUEZ ARAUJO OCTAVIO, **Un aspecto del Manifiesto Comunista en la propuesta del EZLN**, en **Le Manifeste Communiste. 150 ans après. Quelle alternative? Quelle émancipation humaine?**, París, Rencontre Internationale, 13 al 16 de mayo de 1998, Dossier 1.

SANCHEZ VAZQUEZ ADOLFO, **El marxismo en la América Latina**, en Revista Casa de la Américas, 178 (en.-feb.1990), 3-14.

SEVE LUCIEN, **La cuestión del comunismo**, en **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional. Cien años de marxismo. Balance crítico y perspectivas**, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, 1996, 152-60.

STEDILE JOAO PEDRO, **A Reforma Agraria e a Luta do MST**, Petrópolis, Ed.Vozes, 1997.

VALDES GILBERTO-FABELO JOSE RAMON, **La empecinada herejía de Adolfo Sánchez Vázquez**, en Revista Casa de las Américas, 203 (abr.-jun.1996), 142-7.

WALLERSTEIN IMMANUEL, **After liberalism**, Nueva York, New Press, 1995 (trad.en español de Stella Mastrángelo, **Después del liberalismo**, México, Ed.Siglo XXI, 1996).

ZIBECHI RAUL, **La teoría de la revolución en el Manifiesto Comunista**, en revista Alfaguara, 20 (mayo 1998).

